

NANCI VIEIRA DE OLIVEIRA

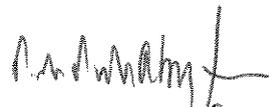
SÃO BARNABÉ: LUGAR E MEMÓRIA

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de História do Instituto de
Filosofia e Ciência Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a orientação do Prof.
Dr. Pedro Paulo Abreu Funari.

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 25/09/2002

BANCA

Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari (orientador)



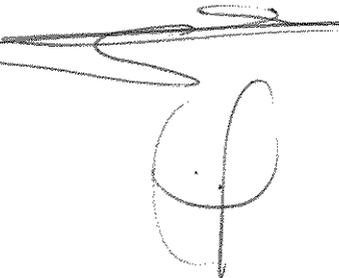
Prof^ª. Dr^ª. Lourdes Sarah Domínguez González



Prof. Dr. André Chevitarese



Prof. Dr. Gilson Rodolfo Martins



Prof^ª. Dr^ª. Elizabete Tamanini

Prof. Dr. José Luiz de Moraes (suplente)

Prof^ª. Dr^ª. Eliane Moura da Silva (suplente)

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE De
Nº CHAMADA I/UNICAMP
OL4s
V _____ EX _____
TOMBO BCI 51228
PROC 16.837102
C _____ D Y _____
PREÇO R\$11,00
DATA 23/10/02
Nº CPD _____

CM00175047-B

BIBID. 271384

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH -UNICAMP

OL 4 s

Oliveira, Nanci Vieira de
São Barnabé: lugar e memória / Nanci Vieira de Oliveira.
--Campinas, SP: [s. n.], 2002.

Orientador: Pedro Paulo Abreu Funari.
Tese (doutorado) -Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

I. Índios da América do Sul - Cultura material. 2. Jesuítas - Rio de Janeiro (RJ). 3. Índios Tupinambá. 4. Cerâmica. 5. Identidade. 6. Etnicismo. 7. Arqueologia e história. I. Funari, Pedro Paulo Abreu. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO

Este trabalho é o resultado de estudos arqueológicos sobre os índios de um aldeamento jesuítico no Rio de Janeiro. Trata-se de uma tentativa de explorar, através da cultura material e documentos, as estratégias de dominação e resistência das populações indígenas. Procuramos apresentar uma visão sobre a inserção destes índios no contexto colonial e de como conduziram suas relações com a sociedade regional. As diversas identidades étnicas dos primeiros contatos, após um longo processo de confrontos e contradições, resultaram na construção de novas identidades em oposição à sociedade envolvente.

A produção de cultura material, como prática social, foi analisada em seus diferentes contextos, como portadora de comunicação cultural. Através dos vestígios arqueológicos e documentos buscou-se aspectos indicativos de comportamento étnico, de estratégias adotadas pelos índios aldeados como “culturas de contraste”.

200249647

ABSTRAT

This work is the result of archaeological studies on the Indians of a Jesuit aldeamento in Rio de Janeiro. It is an attempt of exploring, through the material culture and documents, the dominance strategies and resistance of the indigenous populations. We tried to present a vision about the insert of these Indians in the colonial context and as they drove its relationships with the regional society. The several ethnic identities of the first contacts, after a long confrontation process and contradictions, resulted in the construction of new identities in opposition to the enveloping society.

The production of material culture, as social practice, was analyzed in its different contexts, as carrier of cultural communication. Through the archaeological vestiges and documents was observed indicative aspects of ethnic behavior, of strategies adopted by the Indians “aldeados” as contrast cultures.

Para minha mãe e meus queridos filhos.

O povo brasileiro conhece muito pouco de seu passado, suas raízes, ignorando mesmo que existe uma pré-história no Brasil. Para conhecer suas origens é preciso preservar os sítios arqueológicos. O conhecimento do passado cultural do homem faz parte da memória coletiva e da identidade de um povo.

**Lina M. Kneip – Documentário:
*Arqueologia na Praça, 2001***

AGRADECIMENTOS

Este trabalho resultou de pesquisas iniciadas em 1995 e a escolha pelo doutorado em História na Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Funari foi muito acertada, atendendo as minhas preocupações temáticas e teóricas.

Ao Pedro Paulo Funari, agradeço o incentivo constante e orientação dedicada ao longo de todo o trabalho. As discussões teóricas desenvolvidas em seus cursos permitiram novas reflexões e a construção do quadro teórico que fundamenta muitas das questões deste trabalho. Aos professores e colegas devo, além de uma agradável convivência, o despertar para algumas questões teóricas no campo da História. À Celia M.M. de Azevedo e Eliana Moura, agradeço pelas críticas e sugestões valiosas na qualificação.

Muitas pessoas, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho e, caso alguma deixe de ser citada, perdoe-me o esquecimento. E todas que vier a mencionar possuem a mesma importância, pois suas colaborações foram imprescindíveis em cada momento no decorrer das pesquisas e elaboração final. Assim, agradeço à arqueóloga Lina Maria Kneip, amiga e companheira de pesquisas no Rio de Janeiro, pelas sugestões e incentivo durante 19 anos de convivência.

Aos colegas da UERJ agradeço pelas informações, sugestões e incentivo durante todos estes anos, em especial Cleia Schiavo, Orlando de Barros, Elena Garcia, Lená Medeiros, Lúcia Bastos e Valter Duarte.

Este trabalho foi possível graças a colaboração de pesquisadores, bolsistas e estagiários do Laboratório de Antropologia Biológica da UERJ. Agradeço a Luciana Vasconcelos Branco da Paz e Fábio Origuella de Lira, pela dedicação e colaboração em campo e laboratório. A Paulo Roberto dos

Santos e Ana Paula Brandão pelo auxílio nas análises da cerâmica e louça. A Diogo Emiliano Valois Barbosa e Guilherme Vieira de Souza pela limpeza e preparação dos objetos de metal.

No levantamento e localização de documentos agradeço a Alexandre Ribeiro Samis pelo envio de cópias de documentos do Arquivo Histórico em Portugal e a bolsista Luiza de Castro pelo levantamento de muitos dos documentos nos arquivos e bibliotecas do Rio de Janeiro.

A Ivan Francisco da Silva, meu especial agradecimento, pelo processamento dos mapas, edição dos arquivos e formatação dos textos. Da mesma forma, agradeço a Flávia Vieira de Oliveira Aguiar, Marli Vieira de Oliveira e Wilson Aguiar Filho pela paciência na revisão dos textos.

Aos funcionários da pós-graduação da UNICAMP, agradeço a boa vontade e eficiência nas questões burocráticas. Da mesma forma, agradeço aos funcionários dos arquivos e bibliotecas do Rio de Janeiro, em especial os do Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, do Arquivo Nacional, Itamarati e IHGB pela atenção e colaboração na localização dos documentos.

Aos amigos que sempre estiveram por perto e participaram de forma indireta, agradeço a paciência e o estímulo. Em especial, à Gisele Manes Bandeira, Marcos e Alessandra Pereira.

Finalmente, agradeço a quem me apoiou ao longo destes anos todos, Edith, minha mãe, pela compreensão, carinho e incentivo; Flávia, Renata e Eduardo, meus filhos, pela paciência nestes últimos meses de angústia na redação da tese. Agradeço também às minhas irmãs e sobrinhos pela presença amiga e incentivadora.

SUMÁRIO

Introdução	01
Capítulo I	
Revisão das leituras arqueológicas, etnológicas e informações históricas	15
1. Arqueologia e ocupação indígena no Rio de Janeiro – quadro geral	15
A Tradição Tupiguarani e os Tupinambá	25
A tradição Tupiguarani no Rio de Janeiro	28
O contato com os europeus	32
2. Os Tupi-Guarani e a Etnologia Brasileira	35
3. O Índio na Historiografia brasileira	41
Capitulo II	
Implantação do aldeamento e inserção da rede de poder colonial no século XVII imagens e etnicidade	51
1. Cultura material e identidade étnica: os Tupinambá do Rio de Janeiro	54
O espaço organizado Tupinambá no Rio de Janeiro	56
Cultura material e etnicidade	62
2. Contato – estratégias indígenas e européias	70
Os primeiros contatos	72
A conquista portuguesa	79
3. Aldeamentos – dinâmica e contradições	84

Ação missionária <i>versus</i> práticas culturais indígenas	87
Aldeias e aldeamentos do Rio de Janeiro	89
O Aldeamento de São Barnabé	96
São Barnabé e a Tapera de Araçatiba	100
Os índios de São Barnabé	105
4. Os indígenas dos aldeamentos e aldeias no contexto político-econômico colonial	106
5. Arqueologia e o aldeamento de São Barnabé	117
São Barnabé e a lagoa de Maricá: um assentamento de pesca	120
Cerâmica, funções e práticas sociais	123
Lascas e louças	132
Capítulo III	
Da agonia à morte de um aldeamento: resistência e comportamento étnico	141
1 Continuidades e rupturas: políticas indigenistas do século XVIII e XIX	146
2. Terras, igrejas e...nada	150
3. O que falam os mortos	170
Escavando um cemitério nas terras dos jesuítas em São Barnabé	171
Ossos e Dentes como indicadores bioculturais	179
4. Cultura material e comportamento étnico	192
5. Assimilação e resistência - índio ou caboclo?	199
Conclusões	205
Referencias Bibliográficas e Documentais	213
Apêndices	249

LISTA DE MAPAS E ILUSTRAÇÕES

Mapa do Rio de Janeiro de Jean de Lery (1557)	59
Carta do Rio de Janeiro de André Thevet (1558)	60
Xilogravura de Hans Staden (1557)	69
Mapa dos Aldeamentos do Rio de Janeiro Séc. XVII	93
Mapa de Localização dos Aldeamentos e Terras dos Jesuítas (2001)	98
Mapa de De Vaulx (1579)	103
Carta de Localização das Fortalezas do Rio de Janeiro (1645)	109
Mapa de Localização da Área de Estudo – Maricá	121
Vasos da Tradição Cerâmica Tupiguarani – Maricá	125
Tigelas da Tradição Cerâmica Tupiguarani– Maricá	126
Formas de Vasilhas Cerâmicas Arqueológicas– Maricá	131
Cerâmica Vitrificada e Faiança Fina – Maricá	133
Artefatos Líticos – Maricá	134
Faiança Fina Inglesa do Tipo Pombinhos – Willon Pattern	138
Edição da Carta Décima da Costa do Brasil (2001)	155
Detalhe da Carta Topográfica da Capitania do Rio de Janeiro (1767)	157
Foto: Vista em Primeiro Plano da Igreja de São Barnabé – Itambí	160
Mapa de Localização das Terras dos Índios de São Barnabé (1773/2001)	162
Mosaico de Fotografia Aérea de Itambí	164
Mapa de Localização do Sítio Cemitério – Visconde de Itaboraí	172
Plano de Escavação Sistemática – Sítio Cemitério	173

Solo Arqueológico – Camada I	175
Solo Arqueológico – Camada II	176
Solo Arqueológico – Camada III	177
Fotos: Estruturas Funerárias	178
Fotos: Cultura Material – Sítio Cemitério	182
Tabelas de Frequência dos Ossos	187
Gráficos de Desgaste Dentário	189
Gráficos Comparativos	191
Fotos: Aldeia Guarani – Angra dos Reis – RJ	195
Foto: Índia com Desgaste Dentário	198
Tabelas: Material Cerâmico – Maricá	251
Tabelas de Louças – Maricá	253
Estratigrafia do Sítio Cemitério	255
Tabela Completa de Frequência dos Ossos – Sítio Cemitério	257
Tabela das Estruturas Funerárias e Indivíduos – Sítio Cemitério	259
Inventário de Dentes Esparsos – Sítio Cemitério	261
Gráficos de Cáries – Sítio Cemitério	263

Introdução

O interesse pelo estudo de “sociedades de contato”¹, na situação específica de estabelecimento de populações indígenas sob a administração de missionários, levou ao desenvolvimento de pesquisas sobre o Aldeamento Jesuítico de São Barnabé, situado no Rio de Janeiro. As pesquisas sobre este aldeamento buscaram localizar e registrar evidências materiais e documentais que pudessem fornecer informações sobre os processos de interação e fazer emergir, em diferentes épocas, as mudanças culturais e as rupturas existentes nas sociedades de contato (Funari, 1996a: 164-166).

Enquanto lugar, São Barnabé possui uma espacialidade, que como tal foi definida e organizada seguindo regras culturais e sociais (seja pré-colonial ou colonial). Como espaço, sofreu modificações através do tempo, definidas pelo jogo de poder estabelecido em determinados períodos históricos.

Memória envolve emotividade onde fatos ou locais são importantes para um determinado grupo social. No entanto, memória também relaciona-se a esquecimento, no sentido em que esta encontra-se oculta por autodeterminação de um grupo social que camufla a sua identidade, ou ainda, banida depois de um longo processo de discriminação ou outros fatos que a sufocam. Como memória esquecida, a história é o instrumento que permite averiguar os fatos, as tramas estabelecidas nas relações entre grupos distintos e redes de poder durante o processo colonial.

O meu ponto de partida é a cultura material, inserida numa determinada espacialidade, que me leva a indagar os documentos. E estes, como discursos materializados, informam sobre o campo

¹ O termo “sociedade de contato” é utilizado por arqueólogos e antropólogos para designar culturas que estabeleceram contato com os europeus devido a expansão colonial, em especial as sociedades indígenas americanas.

das idéias dos colonizadores e suas relações com os grupos colonizados, a partir do qual, em conjunto com as fontes materiais, discute-se as estratégias de ambos no processo de colonização.

Entretanto, baseando-se na complexidade do processo colonial, onde estratégias de dominação e de resistências foram diversificadas, há necessidade de que as análises das evidências materiais e textuais sejam conjugadas para uma melhor compreensão do contexto colonial, no sentido em que ambas são passíveis de terem os seus próprios silêncios. Para uma análise combinada de evidências materiais e escritas deve-se estar atento não só no confronto entre esses dois tipos de informações, mas também perceber as contradições entre ambas. Considerando-se a cultura material como um discurso ligado às práticas sociais e estratégias de poder (Funari, 1993,1995a, 1995b,1996a), podemos também dizer que um documento escrito é um discurso verbal materializado, sendo igualmente passível de um olhar arqueológico. Evidências documentais, como mapas antigos e outros materiais iconográficos, têm fornecido meios para a “compreensão da cultura material urbana em diferentes contextos históricos” (Funari, 1999:12). Ambos podem ser percebidos como diferentes expressões culturais e contextos discursivos (Andrén, 1998:148), estando indissociáveis para a Arqueologia Histórica.

Alguns arqueólogos argumentam que as fontes documentais foram criadas e utilizadas pelas elites e, portanto, refletem apenas as ideologias das classes dominantes, enquanto a Arqueologia, através do estudo de cultura material, pode evidenciar elementos que não são mencionados nas fontes textuais. Cabe lembrar que os silêncios dos documentos escritos são reveladores dos mecanismos de manipulação das classes dominantes (Le Goff, 1983:13). A questão é o que a cultura material e a escrita têm a dizer sobre o passado (Andrén, 1998:148).

As situações coloniais apresentam diferentes domínios de poder, onde formas de poder européias entraram em conflito com as estruturas de poder indígenas, criando um campo complexo

caracterizado por uma heterogeneidade de poder. Da mesma forma que ocorreu uma heterogeneidade de dominação, a não aceitação destas ideologias das elites também acabou por gerar uma heterogeneidade de resistências, resultado de um jogo sutil entre dominantes e dominados (Paynter & McGuire, 1991:7-10).

Não se trata apenas de buscar as transformações das sociedades indígenas por influência da dominação européia, mas a participação destas e suas contribuições para este passado colonial. Desta forma, as respostas dadas pelos grupos indígenas, resistências e suas estratégias frente à dominação colonial devem ser observadas de acordo com as estratégias européias em cada período, sendo fundamental uma inter-relação entre fontes arqueológicas e históricas.

No entanto, arqueólogos “não podem ser separados de suas bases na realidade social e intelectual e conflitos de seu tempo” (Funari, 1997:192): suas interpretações são influenciadas pelos discursos sócio-culturais, históricos e políticos, assim como as mesmas influenciam estes discursos (Karlsson, 1998:126). A Arqueologia, ao abordar temas relacionados às populações indígenas pré-contato, não deixa de utilizar nas suas interpretações imagens sobre os índios decorrentes de diversos contextos históricos e sócio-políticos. O próprio discurso da Arqueologia não só parte de imagens estabelecidas no contexto social e acadêmico em que está inserido o pesquisador, mas também pode contribuir para o fortalecimento delas ou, ainda, ao buscar o rompimento com algumas destas, acaba por introduzir novas imagens. E a partir destas imagens construídas, a Arqueologia escava estes índios, de acordo com o próprio olhar do presente sobre este “outro” do passado.

Devemos também lembrar que, após um longo processo de dominação, muitos grupos ainda mantêm alguns artefatos e comportamentos como emblemáticos de sua identidade étnica. Isto significa que a aculturação não representa a perda da identidade étnica. Entretanto, a manutenção de

uma imagem de “índio autêntico” não permite a percepção das fronteiras étnicas no contexto colonial, já que estabelecemos como indicador desta etnicidade apenas a cultura material de seus antepassados.

Os estudos arqueológicos realizados anteriormente no Rio de Janeiro caracterizaram-se pela manutenção da dicotomia entre sítios pré-históricos e históricos, não permitindo um estudo dos contatos culturais decorrentes do processo colonial (Funari, 1996a:5-6). Tais abordagens, através de métodos descritivos e classificatórios, buscaram focalizar as similaridades e continuidades, selecionando os traços que permitissem a definição de tradições e fases culturais, o que resultou em um mosaico no tempo e no espaço. A utilização do método de seriação cerâmica e lítica não alcança um enfoque social que permita visualizar as identificações tribais ou regionais (Soares, 1997:32-52), através da cerâmica Tupiguarani e especialmente com relação aos sítios com uma cerâmica de contato, próximos ao aldeamento.

Reavaliações da relação entre cerâmica e identidade étnica em outras áreas do Brasil vem demonstrando a importância de análises críticas das informações históricas, etnográficas, lingüísticas e arqueológicas relativas aos últimos 500 anos. A cerâmica, no caso dos grupos indígenas Kaingang e Xokleng do sul, não vem demonstrando ser um indicador seguro de diferenças étnicas (Noelli, 1999:295-296). Pesquisas arqueológicas em áreas dos índios Bororo, no Brasil Central, tem revelado que estes “seriam o resultado de um processo de incorporação de grupos étnicos e culturas distintos” (Wüst, 1992, 1998).

Tanto as abordagens antropológicas com relação aos Tupi-Guarani do século XVI quanto as arqueológicas partem do princípio da existência de uma unidade cultural Tupi-Guarani, porém não exploram a existência de diferenças étnicas (Ribeiro,1995:33; Jones, 1997:49; Leite, 1997:33-42). A expressão das fronteiras étnicas pode envolver uma série limitada de elementos da cultura

material, enquanto outros elementos e estilos podem ser partilhados por diversos grupos vizinhos (Jones, 1997:28).

Neste tipo de abordagem as informações históricas, restritas a alguns dados factuais, são apêndices para justificar a leitura arqueológica. O contato fica reduzido a “camadas ocupacionais, ricas em louça portuguesa, cerâmica de torno colonial, material indígena e louça “neo-brasileira”, que reúne características indígenas, européias e africanas”. A presença de artefatos indígenas como a confirmação da “permanência do indígena em condição subserviente ou de aliado” (Dias Jr, 1998: 34-35). Assim, os sítios classificados como “de contato” entre as culturas indígenas e a européia, acabam por esconder sob esta classificação uma diversidade de situações e experiências vivenciadas por diferentes grupos indígenas ao longo do processo de colonização portuguesa.

Tanto a Arqueologia como a Historiografia tradicional, ao abordarem os indígenas em contato com o colonizador, partem do princípio de que estes facilmente foram persuadidos a alterar seus modos de vida tradicionais; como simples consumidores e copiadores passivos, desejavam e foram se transformando em índios europeizados. Apenas uma quantificação dos traços culturais indígenas em proporção aos não-europeus acaba por esconder as confrontações criadas pela expansão colonial. Tal expansão é caracterizada por uma “conjunção de múltiplos contatos” resultando numa maior complexidade nas relações sociais, tornando-se necessário o “conhecimento de todos os atores envolvidos” neste processo (Altman & Butler, 1994:480). Estes estudos não levam em consideração que os objetos europeus ao serem apropriados por outros grupos humanos adquiriram novos significados e funções, e nem as transformações experimentadas por estas sociedades, suas lutas e estratégias frente ao domínio colonial (Rubertone, 1989).

Como foi assinalado por Cardoso de Oliveira (1972), para a análise destas situações de contato deve-se estar atento a três pontos básicos: as relações de contato, a dinâmica do contato e as

dimensões econômicas. A compreensão da dinâmica do contato só é possível pela investigação das dimensões da realidade social, em que se observa a oposição entre a ordem tribal e a ordem colonial. O terceiro ponto está relacionado aos bens de produção indígena que, anteriormente produzidos apenas para uso doméstico, passam com o contato a ter “valor de troca”, adquirindo com isto uma nova dimensão.

Alguns estudos de Arqueologia Histórica, numa abordagem contextual e global, vêm revelando interessantes aspectos das culturas de contato entre europeus, africanos e indígenas, em que influências mútuas e relações de resistência resultaram em diversas estratégias frente à expansão colonial e relações de dominação. Não se trata de estudar os indígenas ou escravos africanos isoladamente, mas em interação com seus dominadores, “em termos de alianças, indiferenças e antagonismos” (Funari, 1991, 1996a).

No Brasil, as pesquisas arqueológicas sobre quilombos em Minas Gerais e no Nordeste têm fornecido importantes informações sobre estas ocupações e cultura material afro-brasileira. Estudos sobre o Quilombo dos Palmares, cuja abordagem enfatiza a análise da cultura material dentro do contexto histórico da sociedade palmarina, não só vem possibilitando uma melhor compreensão de como esta comunidade foi criada e mantida, mas também a identificação de que sinais arqueológicos possam ser resultado do processo de contato entre diferentes grupos culturais. A comunidade de Palmares possuía dentro dela nativos americanos e, ocasionalmente, alguns europeus, o que demonstra que o modelo de um “mosaico cultural” é mais apropriado para a compreensão desta área arqueológica (Orser, 1994; Funari, 1995a; Allen, 1998). A presença de indígena na área é atestada pela cerâmica tupiguarani e pelos termos tupi utilizados para designar algumas aldeias. Embora tais comunidades de resistência procurassem locais de difícil acesso, sua interlocução com o mundo colonial aparece nos documentos escritos, com a proibição de comércio dos colonos com esta

comunidade e, na cultura material, com a presença de cerâmica majólica, confirmando a ocupação da área no século XVII (Funari, 1995/1996).

Esta interação entre diferentes grupos culturais aparece em outros sítios de contato na América, onde os hábitos alimentares dos diferentes grupos étnicos refletiram mais nos costumes locais do que suas tradições anteriores. Os restos alimentares de um quilombo na Flórida, por exemplo, mostrou que os alimentos consumidos eram ligados à tradição indígena local, o que foi interpretado como a presença de grande contingente de esposas indígenas (Funari, 1998a).

A presença de diversos grupos indígenas no Rio de Janeiro, resultantes dos deslocamentos provocados por diversos fatores no processo de colonização, desaparece à medida que se homogeneiza sob a classificação “neo-brasileiro”. Entretanto, “etnicidade não é uma reflexão passiva”; influenciada por interesses econômicos e políticos, é continuamente reproduzida e transformada dentro dos diferentes contextos. Identidades étnicas podem ser suprimidas em situações onde possua estigma social e enfatizadas em outras, sendo, portanto, um fenômeno multidimensional (Jones, 1997:90-91). Assim, o importante é verificar a diversidade cultural nas “sociedades de contato” e buscar os elementos da cultura material que poderiam ser interpretados como resistência étnica.

A relação entre cultura material e grupos étnicos foi um dos pontos centrais para a investigação da arqueologia tradicional que, utilizando-se de métodos descritivos e classificatórios, preocupou-se em identificar culturas e distinguir áreas culturais. Esta correlação direta entre cultura material e grupo étnico parte do pressuposto que a etnicidade é um fenômeno tangível, imutável e identificável a partir de elementos materiais. Entretanto, etnicidade pode incorporar qualquer um dos elementos culturais ou todos, sem que nenhum deles seja o principal determinante da etnicidade (Shenann, 1989, Penner, 1997, Jones, 1997).

No entanto, o conceito de etnicidade tem se mostrado muito mais apropriado como um fenômeno social, envolvendo a construção de fronteiras entre grupos em um contexto de interação social. No lugar de um inventário de traços culturais, torna-se muito mais produtivo o estudo destas fronteiras e das características que são consideradas significantes pelos próprios membros como diferenciadores aos de fora. Estas fronteiras não são físicas, mas sim sociais, e seus elementos culturais podem mudar, sendo estas mantidas. Assim sendo, a identidade étnica não desaparece por mudança e aculturação, mas estabelece suas fronteiras através de novas estratégias, símbolos materiais e comportamentais. (Penner, 1997:261; Jones, 1997:53-54). Embora nem sempre ocorra correlação direta entre registros arqueológicos e fronteiras étnicas através de símbolos materiais, isso não significa que os símbolos de etnicidade não possam se manifestar no registro arqueológico através “materiais correlatos de comportamento” étnico (McGuire, 1982:160-162).

As identidades étnicas não são um fenômeno permanente, mas sim continuamente reproduzidas e transformadas dentro de diferentes contextos, podendo desaparecer e reaparecer. Assim, não podemos analisar os elementos diferenciadores das identidades étnicas no Brasil como sendo os mesmos em diferentes momentos. Nos contextos do contato são estabelecidas as diferenças, não apenas inter-tribais, mas em relação aos não-índios, não é a diferença cultural que está na origem da etnicidade, mas a comunicação cultural que permite estabelecer fronteiras entre os grupos (Cunha,1986; Brandão, 1992; Penner, 1997; Jones, 1997; Poutignat & Streiff-Fenart,1998:124).

As interpretações arqueológicas, geralmente, apenas contribuem como suporte ou manutenção das imagens construídas sobre os indígenas, não reconhecendo suas identidades ou estratégias, o que foi absorvido e modificado pelos indígenas, suas respostas e resistências nos contextos criados pela expansão colonial (Rubertone, 1989). A utilização apenas de análises

quantitativas da cultura material mascaram as confrontações e estratégias das populações indígenas frente à expansão colonial. Os contatos entre indígenas, europeus e africanos foram múltiplos e apresentaram uma grande complexidade nas relações sociais em seus diferentes momentos históricos, o que exige estudar os indígenas em interação com a sociedade envolvente. As estratégias estabelecidas pelos grupos, respondendo às situações que lhes são impostas, onde novos comportamentos e símbolos materiais foram criados, podem ser percebidos nos registros arqueológicos e documentais (Funari, 1991,1996a, 1999). Assim sendo, uma análise de etnicidade na arqueologia exige o conhecimento dos contextos do passado através de variadas fontes e diferentes dados, utilizando-se de uma abordagem histórica, como também pode ser útil o uso de informações etnográficas de forma a ajudar na compreensão do processo histórico e novas interpretações dos sítios arqueológicos (Rubertone, 1989; Jones, 1997; Trigger, 1998).

As relações mantidas pelas sociedades indígenas com a sociedade envolvente, de oposição e contraditórias, acabou por gerar identidades construídas “a partir de tradições fragmentadas e, sobretudo, a partir da assimilação de influências transculturais” (Gallois & Carelli, 1995). A aculturação não representa a perda da identidade étnica. O contato significa um caminho de mão dupla, onde não apenas os grupos indígenas incorporaram elementos culturais de outras etnias e da sociedade envolvente. No Brasil, é comum os indígenas identificarem técnicas e crenças na sociedade regional idênticas as deles, como também a Arqueologia vem verificando a utilização de produtos indígenas pelos europeus e africanos (Funari, 1998a:181).

As estratégias estabelecidas pelos grupos, respondendo às situações impostas pela expansão colonial, onde novos comportamentos e símbolos materiais foram criadas, podem ser percebidos nos registros arqueológicos e documentais. A utilização apenas de análises quantitativas da cultura material mascaram as confrontações e estratégias das populações indígenas frente à expansão

colonial. Os contatos entre europeus e indígenas foram múltiplos e apresentaram uma grande complexidade nas relações sociais em seus diferentes momentos históricos.

A etnicidade, devido à sua natureza fluídica e situacional, se constrói e se transforma ao longo de um grande período e, desta maneira, torna-se interessante considerar as estratégias européias em cada período. Torna-se fundamental uma inter-relação entre fontes arqueológicas e históricas. Neste encontro entre cultura material e documentos escritos deve-se sempre ter em vista que ambos são expressões culturais e contextos discursivos, ambos são formas de expressões humanas (Andrén, 1998; Funari, 1999). As fontes coloniais, que refletem ideologias e interesses dos colonizadores, devem ser interpretadas no seu contexto social e, assim, podemos buscar as razões do “esquecimento”, onde os indígenas parecem “invisíveis na história escrita” (Funari, 1993).

Somente através de uma abordagem contextual pode-se compreender o processo de contato, isto é, alcançar a diversidade de estratégias econômicas e de ocupação do espaço que definiram as estratégias de contato com os indígenas. Desta forma, é importante conhecer todos os elementos envolvidos no processo de contato, analisar a variedade de artefatos com relação ao período pré-contato, principalmente que tipos de artefatos indígenas desaparecem após o contato devido a substituição por produtos de origem européia. E, utilizando-se de uma abordagem regional, verificar que tipos de artefatos ou recursos locais aparecem em sítios históricos não-indígenas, que corresponderiam a produtos de troca. Ou ainda, que produtos e artefatos aumentam em quantidade com relação aos períodos anteriores.

A análise de diversas variáveis através do cruzamento de informações documentais e arqueológicas, numa abordagem regional e interdisciplinar, vem fornecendo elementos para uma melhor compreensão do contexto colonial. Na realidade, referem-se a contextos diversos, não só de informações que permitem uma análise sincrônica, mas que também se alteraram cronologicamente.

Estes contextos foram estabelecidos através das perguntas que surgiam da manipulação das informações arqueológicas, históricas e etno-históricas, buscando sempre manter um diálogo entre diversas disciplinas de forma a melhor compreender os sistemas em que as populações do aldeamento estiveram inseridas, suas contradições, confrontos, silêncios, etc.

Os agentes do colonialismo, do capitalismo e a modernidade criaram um complexo de conexões que precipitaram mudanças culturais, resultantes de interações econômicas que levaram a relações de dependência e exploração. De acordo com Orser (1999), a análise desta rede de conexões permite ao arqueólogo coletar, avaliar e interpretar informações numa abordagem global. Estas conexões em rede envolvem homens, mulheres, grupos sociais cujas ações não são dirigidas especificamente pela sua cultura, mas devido a oportunidades situacionais. Estas relações são construídas tanto no plano social como espacial, como também incorporam relações de poder, sendo redefinidas por atores históricos.

Uma análise destas conexões exige uma melhor compreensão das características sincrônicas, pois estas estão enraizado nas realidades históricas e sociais. A documentação textual e iconográfica, como também descrições verbais, podem ser excelentes fontes de informação, porém devem ser utilizadas criticamente. A utilização das experiências e comentários de indígenas vivos, suas relações com outros e estratégias de resistência também “pode ajudar-nos a entender este processo histórico” (Rubertone, 1989:37).

Ao se trabalhar com os documentos escritos deve-se estar atento a certos esquemas intelectuais e a certas regras na construção e organização dos fatos descritos. Deve-se descobrir as referências conceituais utilizadas na construção do discurso e, a partir da desconstrução deste, evidenciar as redes de relações de poder. Não se trata de buscar os significados ocultos, mas o que dizem os documentos, para quem falam e por que dizem ou por que se calam sobre alguns fatos.

Tais documentos podem aumentar a validade e poder das interpretações do arqueólogo, pois estas conexões nem sempre podem ser legíveis simplesmente através dos sítios arqueológicos (Orser, 1996).

A diversidade de variáveis envolvidas no processo histórico colonial americano, onde fatores políticos, econômicos e sociais foram decisivos, exigem o intercruzamento dos dados arqueológicos com a História, a Etnohistória, a Antropologia, entre outras, pois inclui o estudo não somente da elite colonial, mas também de negros e indígenas, livres e cativos. E estes não somente possuíam uma gama de diversidade interna, como seus encontros e desencontros apresentaram-se de formas múltiplas, em diferentes contextos, regiões e elementos envolvidos.

Desta forma, parte-se da hipótese que a cultura material pode apresentar em si pistas sobre as ações sociais e elementos indicadores de etnicidade. Neste sentido, as análises de sítios arqueológicos deste aldeamento permitiriam a identificação dos elementos demarcadores das identidades e comportamentos étnicos, como também de estratégias de resistência das comunidades sob o controle dos jesuítas e colonos portugueses.

De um modo geral pretendeu-se compreender processo de assimilação das populações indígenas e a política imposta em momentos diferentes; a relação dos sítios arqueológicos com o aldeamento de São Barnabé, o movimento das populações aldeadas e suas práticas de subsistência; os mecanismos de resistência destas a partir da análise de fontes escritas e arqueológicas; aspectos do cotidiano destas populações através da análise de restos esqueléticos e da cultura material. Os sítios arqueológicos estudados acabaram por definir as análises e a abordagem a partir de dois contextos temporais: a fase de implantação e consolidação do aldeamento e a fase de declínio, com a saída dos jesuítas até a sua extinção.

Neste sentido, a tese está organizada em três capítulos, onde no primeiro apresenta-se uma síntese das interpretações com relação às populações indígenas extintas, enfatizando-se questões relacionadas a diversidade étnica no Rio de Janeiro, destacando em especial os Tupinambá, e as imagens construídas a partir do olhar do colonizador.

No segundo capítulo, procuramos analisar o espaço organizado indígena e indicadores de etnicidade através dos relatos de época, a implantação do aldeamento e respostas criadas pelos indígenas frente à expansão européia. A divisão do capítulo obedeceu a interpretação das realidades sociais e culturais anteriores à conquista portuguesa, as estratégias de ocupação colonial e relações de poder, indicadores de resistência e identidade das populações aldeadas. As fontes documentais e vestígios arqueológicos analisados correspondem, basicamente, aos séculos XVI e XVII.

No terceiro capítulo analisamos as mudanças no contexto colonial a partir do final do século XVII e século XVIII, em que decorreu a expulsão dos jesuítas, os mecanismos de dominação e resistência através dos documentos e cultura material. Procuramos mostrar, através de uma análise interdisciplinar, elementos indicadores de comportamento étnico. Da disputa pelas terras indígenas ao abandono destas, identidades forjadas a partir de fragmentações e histórias comuns, buscamos resgatar as razões desta memória esquecida de São Barnabé no município de Itaboraí.

Capítulo I – Revisão das leituras arqueológicas, etnológicas e informações históricas

1. Arqueologia e ocupação indígena no Rio de Janeiro – quadro geral

No quadro atual da Arqueologia Brasileira, resultado de um longo processo de construção do conhecimento arqueológico, destacam-se as tendências e pesquisas desenvolvidas no Rio de Janeiro a partir da década de 60, com a implantação do Programa Nacional de Pesquisa Arqueológica/PRONAPA (Meggers, 1985; Mendonça de Souza, 1991; Prous, 1992; Funari, 1994). Baseado na proposta de Meggers (Dias Jr, 1997; Barreto, 1998)², este programa resultou no maior levantamento de sítios arqueológicos realizado até aquele momento, revelando a existência de uma diversidade de complexos culturais (Barreto, 1998:577), definindo-se diferentes tradições e fases arqueológicas.

As pesquisas do PRONAPA, através do mapeamento de horizontes culturais regionais, buscaram estabelecer um quadro das ocupações humanas pré-coloniais, mantendo a dicotomia entre sítios pré-cerâmicos e sítios cerâmicos, como se não houvesse qualquer ligação entre estes dois horizontes. No entanto, os elementos culturais e ambientais descritos para as diferentes “fases” nem sempre parecem apresentar diferenças claras, não só para os sítios pré-cerâmicos, como também para os cerâmicos. Tendo como preocupação a definição de critérios que sistematizassem similaridades e diferenças culturais, buscou-se através do método tipológico e a seriação cultural, o levantamento destas, de acordo com um padrão geográfico. Entretanto, o método tipológico adotado acabou por obscurecer a variação que poderia fornecer elementos para uma análise de identidades

² Com relação a uma leitura densa das pesquisas arqueológicas no Rio de Janeiro, Gaspar (1991) demarca dois centros de pesquisa no Rio de Janeiro onde predominou a proposta do PRONAPA, que apesar de terem muitos pontos em comum, apresentam alguns pontos discordantes. Não podemos deixar de destacar a existência de várias outras pesquisas que não seguiram o sistema de classificação proposto por Meggers.

étnicas e processos do passado. O resultado foi a definição de diversas culturas arqueológicas, formando um mosaico no tempo e no espaço.

Tomando como pressuposto que a tecnologia observada em um sítio correspondia a uma resposta básica e primária da estratégia adaptativa de uma determinada “cultura” a um ambiente específico, tornava-se, então, necessário um amplo conhecimento das tecnologias e características ambientais, de forma a definir-se áreas culturais e as rotas migratórias. Para tal, todos os esforços de levantamento foram dirigidos para o litoral e as grandes bacias hidrográficas, já que estes apresentavam as características propícias para a difusão das populações humanas (Noelli, 1999:287). Um outro paradigma adotado foi que os artefatos refletem a cultura de uma determinada sociedade ou grupo social, neste sentido através de “seqüências seriais” poderia se identificar comportamentos sociais (Meggers & Evans, 1985), que seriam padronizados no tempo e no espaço (Scatamachia, 1990:76-79). Assim, o levantamento e mapeamento dos vestígios arqueológicos, classificados em tradições e fases arqueológicas, permitiria estabelecer um inventariamento de “dados seguros” (Dias Jr, 1997:15-16), resultando em publicações caracterizadas por intermináveis descrições.

Cabe enfatizar que devido a estas descrições intermináveis torna-se difícil uma reavaliação das informações obtidas por tais estudos sem resultar em um texto altamente descritivo e, como consequência, uma leitura cansativa. Além de se tentar evitar um enfoque totalmente descritivo, mas que em alguns momentos torna-se difícil dispensar, é necessário compreendermos os conceitos utilizados para a determinação das fases e tradições arqueológicas, e as próprias estratégias utilizadas nos trabalhos de campo. Inicialmente o termo fase foi adotado para designar complexos culturais arqueológicos que não possuíam implicações de natureza étnica ou qualquer outra unidade sócio-política (Brochado et alli, 1969:4). No entanto, esta posição foi reavaliada e “fase” passou a ser definida por seus caracteres comuns representando entidades tribais ou lingüística (Meggers,

1987:13; Brochado, 1991). Desta forma, a fase representaria a expressão arqueológica de uma comunidade etnográfica (Gaspar, 1990:9-10), ou ainda, a momentos de uma tradição, onde tais comunidades, embora tendo suas individualidades, compartilham traços culturais comuns (Dias Jr, 1992:175).

Para a definição das tradições e fases arqueológicas, verificamos que em algumas situações a análise quantitativa foi o elemento definidor, enquanto que em outras foi a presença de determinados artefatos ou traços diagnósticos, embora nem sempre estejam ausentes nas demais fases. Assim, posteriormente surgiram críticas com relação a utilização de pequenas amostras, resultando na determinação de fases através de um único sítio arqueológico (Barreto, 1998:577), ou ainda, coletas superficiais aleatórias, privilegiando grandes fragmentos em detrimentos dos pequenos, com descaracterização da função e formas das vasilhas (Soares 1997:35). É preciso lembrar ainda que, ao se determinar o que era representativo para uma determinada ocupação humana, como elemento diagnóstico, na maioria das vezes descartou-se os elementos isolados, diagnosticados como intrusos, sem estabelecer uma discussão sobre estes, no sentido de que a coleta por amostragem atingia setores diferenciados de sítio para sítio.

De um modo geral, nos resultados obtidos pelas pesquisas arqueológicas para o Rio de Janeiro, observa-se a ocorrência de um maior volume de trabalhos relativos a sítios pré-ceramistas, havendo poucos dedicados a sítios ceramistas, e um número ainda menor a sítios históricos.

No que se refere as ocupações pré-ceramistas, foram estabelecidas duas grandes tradições pré-ceramistas, Macaé³ e Itaipu⁴, que teriam coexistido explorando recursos litorâneos, entretanto a

³ A Macaé que foi descrita por Dias Jr (1969) como fase, sendo mantida por este até hoje. Já Mendonça de Souza (1981) considera tratar-se de uma tradição que teria ocupado todo o litoral fluminense, subdividindo-a, segundo as variações encontradas em diversos sítios, em subtradições, fases e sub-fases. Os sítios desta tradição correspondem aos chamados sambaquis. O conteúdo destes sítios podem ser resumidos em uma grande quantidade de conchas, podendo também ser

relação entre estas duas tradições não se encontra muito bem esclarecida. Embora tenha admitido a existência de deslocamentos sazonais das populações humanas correspondentes aos sítios destas tradições, os pronapianos não avançaram as discussões neste sentido (Mendonça de Souza, 1981; Dias Jr., 1992). No entanto, novas pesquisas têm apontado para ocupações sazonais, estando tais ocupações relacionadas a períodos de migração de cardumes de determinadas espécies⁵.

Os levantamentos pronapianos apontaram diferenças morfológicas entre sítios que foram classificados e estudados anteriormente como sambaquis, gerando diversas definições de sítios litorâneos, que não corresponderiam a verdadeiros sambaquis⁶. Alguns destes sítios apresentam diferentes camadas arqueológicas, havendo uma com predominância de coleta de molusco, enquanto em outra a pesca é mais intensa. Isto acabou gerando várias discordâncias nas interpretações, até mesmo entre os pronapianos⁷. Da mesma forma como não parece haver consenso com relação a definição do que seja um sambaqui. De acordo com Kneip (1987:79) as classificações surgidas a

encontrados crustáceos, ossos de peixe, répteis e mamíferos, estruturas de combustão, artefatos em pedra, em osso e concha, e sepultamentos.

⁴ Classificada por Dias Jr (1969), que identificou a existência de duas fases no litoral fluminense (A e B), cujos sítios não são considerados como sambaquis típicos. Esta tradição é considerada herdeira da tradição Macaé, sendo que para alguns, mudanças climáticas levaram populações "sambaqueiras" a mudarem para uma subsistência baseada na pesca (Barreto, 1988; Piazza & Prous, 1977; Schmitz, 1984); ou ainda, que seria resultado do que Dias Jr (1992:174) chama de "populações sambaqueiras não completamente adaptadas" que tiveram condições de mudanças na sua base econômica. O argumento para a relação entre estas duas tradições seria a existência de proximidade biológica entre estas populações (Dias Jr, 1976/77; Dias Jr & Carvalho, 1983/84).

⁵ Em Camboinhas (Niterói), verificou-se uma dieta baseada na pesca, com grande quantidade de ossos de corvina, carapau e xaréu, indicando ocupação durante o verão, quando estes peixes subiam os rios para a desova. (Kneip et alii, 1981; Kneip, 1995). Da mesma forma, ciclos de maior consumo de peixes observados em sítios arqueológicos nas encostas da serra do Mar, no litoral sul fluminense (Mendonça de Souza, 1977:62), estariam relacionados aos períodos da *piracema*. No litoral norte fluminense, populações humanas pré-ceramistas ocuparam a ilha de Santana (Macaé), que pelos restos faunísticos a pesca era a atividade preponderante, mas entre os restos alimentares estavam presentes alguns poucos ossos e dentes de mamíferos, cujas espécies só poderiam ser encontradas no continente; entre estas algumas de Mata Atlântica (Lima, 1984).

⁶ Estudos em diversos sítios litorâneos acabou resultando em várias discussões sobre novas classificações que atendessem as variações observadas em diversas áreas do litoral, buscando-se critérios para a definição de sambaqui e sítios diferenciados pelas pesquisas. Morfológicamente, sambaqui seria um sítio que se destaca na paisagem em forma de um morrote, onde há um predomínio de conchas na sua composição (Piazza & Prous, 1977). Devido as diferentes características observadas em diversos sítios litorâneos, surgem termos como "sambaqui raso" (Neves, 1988:70), "sambaqui sujo" (Garcia, 1972:5), "acampamento conchífero" (Piazza & Prous, 1977:23), "jazida paleoetnográfica" (Rohr, 1973), etc .

partir do PRONAPA geraram algumas confusões, pois ora o critério é econômico, ora cultural ou cronológico⁸.

No que se refere à cultura material descrita como de maior representatividade nos sítios pré-cerâmicos, observamos que esta, na realidade, apresenta muito mais homogeneidade entre as tradições (Gaspar, 1990:31-39). Da mesma forma alguns estudos ao correlacionar as evidências arqueológicas com populações indígenas históricas, perceberam que em termos de pasta, formas e distribuição espacial, a cerâmica apresenta muito mais semelhanças do que diferenças. As variações observadas não apresentam diferenças e contrastes marcantes que permitam inferências sobre identificações étnicas. Isto indica que os critérios utilizados como antiplástico, cor e tratamento de superfície não são elementos seguros para a percepção de diferenças étnicas (Noelli, 1999:294).

A abordagem difusionista implantada pelo PRONAPA estabeleceu migrações distintas, reocupando áreas anteriormente habitadas, sem qualquer discussão sobre a relação entre ocupações pré-ceramistas e ceramistas. A associação entre a prática da agricultura e a cerâmica como elementos culturais diagnósticos das tradições arqueológicas ceramistas, determinou a inserção de alguns sambaquis descritos por Salles Cunha (1963), na categoria de sítios cerâmicos Tupiguarani⁹, correspondendo a “acampamentos Tupi para a coleta de moluscos” (Beltrão & Kneip, 1967; Beltrão, 1978:117). Cabe ressaltar, entretanto, que na maioria dos sítios pré-ceramistas observamos nos níveis superiores a presença de cerâmica, cuja ocorrência foi inicialmente interpretada como reocupação do sítio por grupos ceramistas. No entanto, estudos posteriores demonstraram que

⁷ No sambaqui do Forte estudado por Lina Kneip, Dias Jr o identifica como composto por duas tradições, a camada sambaquiana da fase Macaé e outra de um acampamento da Tradição Itaipu. Já Mendonça de Souza (1981), interpreta as características deste sítio, como de Tradição Macaé, com fases distintas na sua composição.

⁸ Devido a estas discordâncias, a autora propõe uma outra definição de sambaqui considerando os recursos existentes nas proximidades, as mudanças ocorridas durante todo o processo de formação do sítio arqueológico, mudanças geomorfológicas e climáticas, que resultaram na adequação destas populações aos recursos disponíveis e de fácil obtenção, o que as levariam a privilegiar determinadas práticas, seleção dos recursos disponíveis, não implicando o abandono das demais práticas de subsistência.

apesar da presença da cerâmica ocorre a permanência das características tecnológicas e padrão de subsistência, indicando continuidade de ocupação de pescadores-coletores (Mendonça de Souza, 1977; Kneip, 1987; Dias Jr, 1992, 1995), com aquisição da cerâmica através de troca com grupos ceramistas que já ocupavam o Rio de Janeiro.

A partir da desvinculação entre agricultura/cerâmica, determinadas evidências em sítios arqueológicos no norte fluminense foram interpretadas como as primeiras experiências de domesticação de plantas, a partir da presença de artefatos para moer e triturar¹⁰, e de um desgaste na face lingual dos incisivos superiores em indivíduos adultos de ambos os sexos, associado a um alto índice de cáries (Dias Jr., 1995). Turner & Machado (1983) interpretam a presença de cáries a uma alimentação rica em carboidratos e o padrão de desgaste observado pela primeira vez no litoral fluminense a prática de descascar a mandioca. A descoberta local de domesticação de plantas teria precedido a ocorrência de cerâmica¹¹, posteriormente adquirida através do contato e difusão, não acarretando alterações no modo de vida de tais populações.

Assim sendo, de acordo com as interpretações arqueológicas as primeiras migrações de ceramistas que atingiram o litoral corresponderia a tradição Una (Dias Jr, 1969;1972; 1976/77)¹². De acordo com Brochado (1984, 1989) povos Jê, horticultores, teriam se expandido para o sul e somente depois desta onda migratória teria ocorrido a difusão da cerâmica por eles adotada (Noelli,

⁹ fase Guaratiba (Dias Jr, 1967) e fase Jequié (Beltrão & Kneip, 1969).

¹⁰ Embora Dias Jr () admita que tais artefatos também possam estar associados a preparação de farinha de peixe.

¹¹ As primeiras migrações de ceramistas que atingiram o litoral corresponderia a tradição Una(Dias Jr, 1969;1972; 1976/77). A presença de cerâmica Una em outras áreas como na baía de Guanabara (Salles Cunha, 1963), Guaratiba e Saquarema (3610 ± 190 BP) indicaria, não somente sua maior antiguidade, mas que inicialmente esta se expandiu por todo o território do Rio de Janeiro, ocupado por grupos indígenas pré-ceramistas (Kneip, et alli, 1994: 23).

¹² No Rio de Janeiro esta tradição é representada por três fases, uma interiorana (1430±65 até 720±95) e duas litorâneas (1060±90 para Cabo Frio e sem datação para Parati). A cerâmica da tradição Una caracteriza-se como do tipo simples, com rara decoração plástica, apresentando apenas pequenas ocorrências de incisões e estrias polidas. Nos sítios arqueológicos desta tradição, no norte fluminense, são comuns os enterramentos em urnas, acompanhados de adornos feitos de sementes de capim, ossos leves seccionados em contas, dentes perfurados, além de faixas tecidas em algodão (Dias Jr, 1969; 1972; Mendonça de Souza, 1981:54-55). As formas dos vasilhames são associados ao processamento de mandioca, tendo sido também consumido o milho e a banana, além da caça e pesca (Dias Jr e Carvalho,1980).

1999:290). Embora a ocorrência de sítios desta tradição seja predominante no norte e sul fluminense, a presença de cerâmica Una em outras áreas como na baía de Guanabara (Salles Cunha, 1963), Guaratiba e Saquarema¹³ (Kneip, et alli, 1994: 23) indicaria, não somente sua maior antigüidade, mas que inicialmente esta se expandiu por todo o território do Rio de Janeiro, ocupado por grupos pré-ceramistas.

Considerada como um “complexo cultural”, já que teria ocupado sistemas ecológicos variados (Dias Jr & Machado, 1980; Machado, 1995), teria sobrevivido até a chegada do colonizador. As interpretações, de acordo com projeções etnográficas, relacionam as fases arqueológicas desta tradição aos Goitacá, Puri, Coropó e Coroados (Alvim et alli, 1973; Beltrão, 1978; Dias Jr & Carvalho, 1980; Mendonça de Souza,1981; Prous, 1992), isto é, aos povos da família Puri, do tronco lingüístico Macro-Jê (Noelli, 1999:290). No litoral sul fluminense uma outra fase cerâmica¹⁴ associada a esta tradição estaria associada aos Guaianá, grupo não-Tupi descrito no século XVI nesta mesma região (Mendonça de Souza,1977). Esta correlação baseia-se no registro de grupos não falantes do Tupi no norte e sul fluminense, mas que verificamos apresentar alguns problemas. Cabe salientar que os termos utilizados pelos colonizadores para designar esses grupos tornam-se problemáticos por várias razões: são termos utilizados, muitas das vezes, por grupos indígenas ao se referirem aos seus inimigos, às vezes estabelecidos genericamente ou pejorativamente, ou ainda, estabelecidos pelos colonizadores de acordo com alguma característica física. Portanto, não retratam fielmente a diversidade existente entre estes grupos.

A manutenção de uma leitura estabelecida desde o século XVI, preocupada na delimitação dos territórios indígenas numa concepção de fronteiras de forma similar ao que ocorria na Europa com a formação dos Estados Nacionais, estabelecia os limites do território Tupinambá, ocupando

¹³ 3610+-190 BP

principalmente o litoral central do Rio de Janeiro, enquanto o litoral norte, sul e a região serrana estariam ocupadas por grupos de línguas possivelmente Gê. As informações sobre estes grupos são, em sua maioria, fragmentadas e divergentes em vários aspectos. Denominações como Tupinambá, Tamoios, Goitacá e Guaianá aparecem em relatos dos séculos XVI e XVII, já a partir do século XVIII encontramos designações como Guarulhos e as descrições mais densas no século XIX referem-se ao Puri, Coroados e Coropós.

As informações fornecidas pelos relatos dos cronistas e jesuítas nos séculos XVI e XVII referem-se aos Goitacá¹⁵ no norte fluminense como populações extremamente arredias e belicosas. Nesta mesma região aparecem referências a outros grupos que habitavam as áreas de florestas ao entorno da planície, conhecidos genericamente como “Aimorés” (Vasconcelos, [1658]1882), o que levou Wieud- Newieud (1989:97) a afirmar que o território ocupado pelos Goitacá “era pequeno dentro dos termos dos rios Paraíba e Macaé”. Poucas são as informações sobre os Goitacá, divergindo inclusive em relação a subsistência destas populações. Enquanto Métraux (1946) menciona que viviam, principalmente, da caça, coleta e pesca, embora praticassem alguma agricultura de milho e tubérculos, estando ausente a mandioca; em Vasconcelos ([1658]1882) encontramos referência a não existência de roças entre os Goitacá. Das poucas informações sobre a cultura material destes grupos temos a utilização dos dentes tubarão nas suas pontas de flechas e aldeias com “ choças de palha, fundadas cada qual sobre um esteio de pau metido na areia, por mor segurança dos seus contrários, cercados sobretudo de matas espessas, rios e charcos inacessíveis” (Vasconcelos,[1658]1882), estando sempre afastadas do litoral, encontrando-se na planície interiorana.

¹⁴ Fase Jabaquara

¹⁵ Haviam os que ocupavam as planícies que se estendiam da Lagoa Feia até o rio Paraíba (Goitacá jacoritô e Goitacá mopi) e os que habitavam mais para o interior em áreas de florestas (Goitacá açù). Thevet refere-se a um quarto grupo denominado Goitacá miri (Métraux, 1946). Jean de Lery(1575) identifica um outro grupo como “Paraibas” ao sul do rio Itapemirim, que provavelmente poderia tratar-se de uma das aldeias Goitacá .

Nos séculos XVII e XVIII nas matas adjacentes à planície do norte fluminense e nas margens do rio Paraíba, aparecem grupos indígenas com a denominação de “Guarulhos”, denominação também utilizada para diversos grupos de língua não-Tupi nas áreas de Mata Atlântica em São Paulo, onde no século XVI havia referências aos “Guaianá” (Knivet, [1591]1906; Souza, [1587]1851; Staden, [1557]1988), também denominados Guarumimins ou Marumimins¹⁶ (Petrone, 1995; Capistrano de Abreu, 1954). Devemos ressaltar que esta denominação também refere-se a vários grupos diferentes, alguns talvez de língua Tupiguarani ou tupinizados, e outros de língua Macro-Gê (Metraux, 1946; Reis, 1979). A descrição dos cronistas e viajantes da cerâmica fabricada pelos Guaianá, de cor preta e vasos pequenos, apresenta similaridade à cerâmica encontrada em vários sítios arqueológicos nas áreas ocupadas por tais grupos, sendo no sul fluminense representada pela fase Jabaquara (Mendonça de Souza, 1977).

Se no século XVIII ainda podemos encontrar relatos de alguns Goitacá arredios no Rio de Janeiro (Lamego: 1974:85), em Minas Gerais (D’Orbigny, 1976:150)¹⁷ seus últimos remanescentes ocorrem no início do século XIX (Metraux, 1946). A partir deste momento, as informações sobre grupos indígenas no Rio de Janeiro correspondem aos “Coropó”¹⁸, os “Coroados”¹⁹ e os “Puri”²⁰. As referências a tais grupos aparecem nas áreas basicamente de Mata Atlântica²¹, percorridas pelos naturalistas responsáveis pelas descrições de tais populações.

¹⁶ Os Guaianá seriam compostos por tres grandes grupos: os Guaianá propriamente ditos que ocupavam a porção central do litoral e interior de São Paulo; os Guaianá-Tupinaqui do sul até Cananéia; e os Guaianá-Miramomi no vale do Paraíba do Sul e litoral sul do Rio de Janeiro até Ubatuba/SP (Petroni, 1995:31).

¹⁷ D’Orbigny refere-se a índios “Paraibas”, como Goitaca do Rio de Janeiro, na região de Vila Rica antes da fundação desta vila.

¹⁸ Os Coropó, no início do século XIX, já se encontravam totalmente aculturados, falando somente o português. Spix e Martius (1976) citam cerca de trezentos índios Coropós nas margens do Rio Pomba; segundo eles, os Coropó foram dominados a partir de 1767.

¹⁹ Termo utilizado em diversas áreas do Brasil para diferentes grupos. Na realidade os Coroados seriam o resultado da mistura de alguns grupos, sendo este termo utilizado pelos portugueses devido ao corte de cabelo (Saint-Hilaire, 1975).

²⁰ Forma depreciativa utilizada pelos Coroados ao se referirem a determinados grupos indígenas.

²¹ Tais grupos situavam-se para além do rio Paraíba do Sul, na Serra da Mantiqueira, nas matas entre o Rio de Janeiro e sudeste de Minas Gerais, como também em áreas do Espírito Santo.

A maioria das descrições dos viajantes, pelo fato de as línguas dos Coroados e Coropó apresentarem-se extremamente semelhantes e ambos compreenderem os Puris (Wied-Neuwied, 1989), consideraram a possibilidade de que estes fossem afins aos Goitacá. Entretanto, apesar de tais grupos indígenas ocuparem territórios coincidentes com os dos Goitacá, torna-se difícil estabelecer relacionamento entre estes, já que pouco se sabe sobre sua cultura material para que se possa comparar com as informações que se possui dos Puri e Coroados (Metraux, 1929:117).

Embora as leituras busquem estabelecer unidades culturais, algumas designações locais foram registradas pelos colonizadores, indicando uma diversidade étnica que se escondia sob o termo Coroados, como os nomes *Maritong*, *Cobanipaque*, *Tumprun*, *Sasaricon*; assim como para os Puri, como os *Sabonan*, os *Uambori*, os *Xamixuna*.

Os Puri e Coroados, de acordo com as fontes históricas não fabricavam cerâmica, sendo interpretado que devido as mudanças decorrentes a pressão colonizadora. Teriam abandonado a cerâmica, vivendo apenas da caça e coleta, sendo correlacionados aos sepultamentos em abrigos da fase Mucuri (Prous, 1992:344). No entanto, a utilização apenas de superposição geográfica para relacionar a cultura material dos sítios arqueológicos com as informações históricas, apresenta fragilidades, principalmente pela grande distancia temporal entre estes. As descrições que temos sobre os grupos indígenas no século XIX correspondem a transformações resultantes do processo de interação e relações de poder entre diferentes grupos, como também das experiências e situações vivenciadas por diferentes tradições culturais.

A possibilidade do termo Coroados referir-se à fusão de diferentes grupos, com possível introdução de elementos Tupinambá, é explorada por Berta Ribeiro (1984) na análise da cultura material descrita entre os Coroados, por serem os únicos a produzirem cestos iguais aos Tupinambá e abanos como os dos grupos Tupi. Já os Coropó e os Puri, pela técnica empregada na tecelagem dos

sacos de transporte, aproximam-se dos Ge meridionais, entre estes os Kaingang, descendentes dos Guaianá do século XVI.

Pesquisas lingüísticas, biológicas e etnohistóricas tem demonstrado que as sociedades indígenas sofreram significativos deslocamentos territoriais, contatos interétnicos, mudanças culturais, processos de fusão e fissão, que foram acentuados com o processo de colonização. A relação entre cultura material e grupo étnico não é um simples processo mecânico, pois tradições cerâmicas distintas podem estar relacionados a grupos que se identificam como uma única etnia, a presença de diferentes tradições em um mesmo sitio pode estar relacionada a contatos interétnicos e a existência de uma rede de trocas, grupos históricos podem ser resultado de fusões e fissões ocorridas no passado (Wüst, 1999).

A Tradição Tupiguarani e os Tupinambá

A segunda grande migração de grupos ceramistas corresponde a Tradição Tupiguarani²², não sendo aqui de interesse estabelecer uma ampla discussão das características desta tradição cerâmica, pois muito já se tem escrito sobre o assunto (Brochado, 1984, 1989, 1991; Scatamachia, 1981, 1990; Noelli, 1996), apenas nos deteremos em algumas questões que nos auxiliem a discutir aspectos pontuais referentes aos sítios do Rio de Janeiro.

As primeiras análises do PRONAPA propuseram a existência de três subtradições²³ obedecendo a critérios cronológicos e espaciais, que resultaram numa primeira proposta sobre a origem e as migrações dos grupos indígenas Tupi-Guarani (Brochado, 1973), propondo-se duas

²² Podemos, no momento, resumir suas características como uma cerâmica com formas variadas, lisa, polida ou decorada. A decoração plástica apresenta-se “basicamente como corrugada, ungulada ou escovada”, podendo ocorrer em menor proporção incisões. A pintura está sempre presente, sendo comum as faixas vermelhas sobre engobo branco ou diretamente sobre a superfície da cerâmica. Ocorre também linhas vermelhas e/ou pretas formando desenhos, geralmente aplicadas na superfície interna, podendo também ocorrer na superfície externa (Scatamachia, 1990:87).

²³ Pintada, Corrugada e Escovada

grandes migrações em diferentes momentos²⁴. No entanto novas pesquisas arqueológicas acabaram por questionar o quadro cronológico elaborado anteriormente, trazendo novas possibilidades de rotas migratórias (Scatamachia, 1990:95).

Brochado (1984,1989), partindo de informações históricas, arqueológicas e lingüísticas, criticou a utilização do termo “Tradição Tupiguarani” que, como a chamada “cultura Tupi-Guarani”, baseava-se na existência de uma aparente homogeneidade cultural, incluindo sob esta denominação grupos indígenas com diferenças de identidade e opostos entre si. Os critérios utilizados pelo PRONAPA baseavam-se no tratamento de superfície e a pasta das cerâmicas, que Noelli,(1996:16) considera serem marcadores limitados para “elucidar as semelhanças e diferenças”. Desta forma foi proposto a denominação “Policromica” para esta tradição cerâmica como, composta por duas subtradições, a “Guarani”, que no sul desenvolveu variações do corrugado, apresentando, portanto, maior complexidade na decoração plástica, e a “Tupinambá” onde predomina um maior desenvolvimento da pintura, com complexos grafismos. No entanto, como ressalta Scatamachia (1990: 101) não só a designação Tupi-Guarani como família lingüística é muito ampla, como o termo Tupinambá abrange diferentes grupos étnicos designados como “Tupi da Costa”.

Embora alguns autores mencionem a existência de diferenças étnicas entre os grupos de língua Tupi, ocupantes do litoral, preferem deter-se nas análises sobre o “equipamento adaptativo”, que não teria apresentado modificações regionais no “sistema tecnológico”, sendo o mesmo até o contato com os europeus (Scatamachia, 1990:194; Noelli, 1996:31). Parte-se do pressuposto que no longo processo de expansão, diferentes grupos do estoque Macro Tupi teriam passado por situações similares e reagiram de forma semelhante, o que resultou na manutenção das características gerais da cerâmica. Entre os artefatos produzidos pelos grupos Tupi-Guarani, a cerâmica seria um

²⁴ A primeira onda migratória corresponderia a subtradição Pintada, sendo seguida pela subtradição Corrugada; esta

elemento de identificação cultural e “unificador” do amplo território ocupado (Scatamacchia, 1990:80).

Entretanto alguns problemas não estão resolvidos, como por exemplo o fato de alguns grupos indígenas Tupi não confeccionarem cerâmica, como também a assimilação da língua Tupi por grupos indígenas falantes de outras línguas, ou ainda, a incorporação de traços culturais não-tupi, o que fragiliza a relação “língua, sociedade e cerâmica tupiguarani” (Viveiros de Castro, 1996:59; Urban, 1996:64). Prous (1992:388) observando a variabilidade de características entre os sítios arqueológicos tupiguarani sugere a possibilidade de grupos culturalmente diferentes terem adotado aos poucos os padrões de assentamento e a cerâmica tupiguarani.

A preocupação da maioria dos trabalhos, além do mapeamento das ocorrências da cerâmica tupiguarani, é o estabelecimento de fronteiras entre áreas culturais entre os antigos Guarani e os Tupinambá do litoral, como também com outras tradições cerâmicas, em termos de macro espaço. Não ocorrem discussões mais amplas sobre os chamados “elementos intrusivos”, indicativos de contato interétnico. Tais interpretações partem da existência de fronteiras físicas rígidas, resultando numa maior homogeneidade cultural no centro das áreas e intrusão de elementos de outras tradições culturais em suas periferias. A existência de redes de troca, fusões étnicas, interações locais não são aprofundados, o que torna frágil uma correlação mecânica entre estilos cerâmicos e grupos étnicos (Wüst, 1999:311; Neves, 1999:321).

Observando as informações arqueológicas correspondentes a estas duas subtradições, podemos verificar que existem diversas referências a traços de “aculturação” e sítios de outras tradições culturais mesmo nas áreas onde a presença da cerâmica tupiguarani é mais intensa. A localização dos sítios Guarani e Tupinambá apresentam-se em diferentes paisagens, como também

ultima teria sofrido transformações resultando na subtradição Escovada, que teria contato com os europeus

variam em tamanho, na forma das habitações, no número destas e em suas dimensões (Scatamacchia, 1990:106).

As dinâmicas destas sociedades ainda não estão muito bem estudadas. As diversas estratégias adotadas por um mesmo grupo, de forma a melhor explorar os recursos naturais no ciclo anual, geram diferentes atividades, assentamentos e utilização de recursos (Scatamacchia, 1990:244-248)

Outras tentativas de leituras sobre a cerâmica tupiguarani, baseando-se que os critérios pronapianos não permitiam avanços sobre diferenciações entre principalmente Guarani e Tupinambá, foram propostos com relação a formas dos vasilhames e processamento de alimentos (Brochado, 1991; Noelli & Brochado, 1998). O equipamento analisado arqueologicamente e as fontes documentais aproximam estas famílias lingüísticas muito mais do estabelecem diferenças étnicas.

A tradição Tupiguarani no Rio de Janeiro

A cerâmica Tupinambá²⁵, de acordo com os critérios definidores desta subtradição, caracteriza-se pela intensa presença da decoração pintada, cujo grafismo dificilmente são apresentados no trabalhos publicados. Embora seja dada ênfase a presença da decoração pintada, assim como na cerâmica Guarani, também aparecem decorações plásticas como corrugada, ungulada, escovada e outras. Em relação as formas dos vasilhames, uma das características peculiares desta subtradição seriam as vasilhas com abertura de boca quadrangular, elíptica ou oval (Scatamachia, 1990:224).

²⁵ A datação mais antiga para cerâmica Tupinambá no Rio de Janeiro, em um sítio tipo aldeia, é de 1740 ± 90 AP para Morro Grande, em Araruama (Buarque, 1999:312).

De acordo com as pesquisas do PRONAPA, esta tradição corresponderia a um sistema adaptativo diferente da tradição Una (Dias Jr 1976/77, Dias Jr e Carvalho, 1980), estando dividida em cinco fases no Rio de Janeiro, sendo três litorâneas²⁶ e duas interioranas²⁷. Para alguns, as fases litorâneas não teriam tido contato com as do interior, no entanto, a presença de lascas de quartzo nestas últimas foi interpretada como traços aculturativos com grupos pre-ceramistas do litoral (Dias e Carvalho, 1980:53), contudo deve ser registrado que em todas as fases aparecem artefatos lascados, principalmente as lascas de quartzo e sobre seixos (Mendonça de Souza, 1981). Algumas características na confecção da cerâmica nas fases interioranas também foram identificados como traços aculturativos com grupos não-Tupi (Brochado et alli, 1969:16; Dias Jr 1976/77:118; Dias Jr & Carvalho, 1980:78)²⁸.

As fases litorâneas apresentam muito mais similaridades entre si. As diferenças apontadas decorrem das amostras e da forma como foram realizadas as coletas, do material sedimentar disponível nos ambientes, como também pelo fato dos sítios não terem sido avaliados enquanto espaço socialmente organizado, já que não era este o objetivo pronapiano na época das pesquisas. As fases Guaratiba²⁹ (Dias Jr, 1967, 1976/77) e Sernambetiba³⁰ (Dias Jr, 1969) foram identificadas como ocupando áreas historicamente de ocupação Tupinambá, ou seja, de Guaratiba até Cabo Frio e proximidades do rio São João. Embora a primeira seja considerada mais antiga (Schmitz,

²⁶ Guaratiba, Sernambetiba e Itabapoana

²⁷ Itaocara e Ipuca

²⁸ Tendo sido assinalado que a fase Ipuca apresentaria uma cerâmica com traços aculturativos da fase Mucuri (Una) e vice-versa.

²⁹ A cerâmica caracteriza-se pela predominância de decoração pintada (engobo branco, com faixas vermelhas, com linhas pretas ou vermelhas, ou banho vermelho); e por decoração plástica (escovado, polido com estrias, ungulado, corrugado e espatulado). Estes sítios apresentam pouco material lítico, aparecendo apenas percutores e raros quebra-cocos. Ocorre presença de pontas de osso leve, afinadas nas duas extremidades, pontas endurecidas de espinha de peixe, vértebras de peixe trabalhadas, dente perfurado.

³⁰ A fase Sernambetiba diferencia-se da fase Guaratiba (Mendonça de Souza, 1981:103) pela existência de uma decoração pintada equilibrada com uma decoração plástica corrugada, onde observou-se vasilhames menores, geralmente pintados. Sepultamentos em urnas corrugadas foram encontrados em Magé, São Pedro d'Aldeia e Araruama.

1978/79/80:62), manteve-se contemporânea a segunda até momentos antes da chegada do colonizador.

A cerâmica identificada como fase Guaratiba é, geralmente, encontrada na última camada de ocupação de sítios de tradição lítica, que para alguns corresponderiam aos acampamentos para coleta de moluscos (Dias Jr, 1976/77:118). No entanto, retomamos uma discussão já colocada anteriormente com relação a esta cerâmica sobre sítios líticos, pois as análises antropológicas dos sepultamentos das camadas existentes no Sambaqui Zé Espinho³¹ não indicaram diferenças morfológicas e nem de padrão dentário entre os da camada típica de coletor de moluscos e da camada com cerâmica (Aguiar et alli, 1987). Também, observa-se continuidade com relação aos artefatos líticos e ósseos. Baseando-se em tais fatos, alguns pesquisadores propõem que seja desconsiderada a existência dos “acampamentos tupiguarani para coleta de moluscos”, como um tipo específico de sítio (Gaspar,1990:51-54). É preciso lembrar que nos cronistas é comum encontrarmos referências à prática de coleta de moluscos pelos Tupinambá, porém não há estudos arqueológicos mais amplos sobre os assentamentos utilizados por estes grupos para a exploração de diferentes recursos em determinados períodos do ano e em ambientes diferenciados. Da mesma forma que parece haver uma visão simplificada dos processos de migração que ocorreram no passado, sem discussões sobre os processos de contato, de fusão e fricção interétnica.

No que se refere a terceira fase litorânea tupiguarani, a Itabapoana³² (Dias Jr, 1969), esta diferencia-se das demais por encontrar-se geograficamente em área historicamente ocupada por grupos não-Tupi. Identificada como um deslocamento tupiguarani em direção ao Espírito Santo, que

³¹ No sambaqui Zé Espinho, em Guaratiba, a cerâmica desta fase possui uma das datações mais antigas, 1650 ± 160 AP (Kneip, 1987).

³² Os sítios encontram-se em pequenas elevações (50m), são superficiais (camada ocupacional de 10cm), o que os caracteriza como sítios acampamentos. São caracterizados por cerâmica de coloração amarelado escuro, com um alisamento rudimentar. A decoração caracteriza-se pelo o escovado, o unglado tangente em linha, o corrugado

por analogia a fatos históricos³³ teria ocorrido no século XVII (Schmitz, 1978/79/80), apresentaria semelhanças aos sítios do Espírito Santo (Dias Jr, 1976/77:88).

Para o interior são registrados alguns sítios tupiguarani, denominados fases Ipuca³⁴ e Itaocara³⁵ (Dias Jr, 1969), respectivamente no Baixo e Médio Paraíba do Sul. Como não existem datações absolutas para estes sítios, levantou-se a hipótese de corresponderem ao período entre os séculos XII e XVII, (Schmitz, 1978/79/80), embora não sejam esclarecidos as bases históricas e arqueológicas para tal periodicidade. A maioria destes sítios são pequenos e superficiais, somente próximo a S.Fidélis foi encontrado um sítio com 7000 m², com camada de ocupação de 40 cm de espessura, correspondendo, portanto, a uma aldeia. As pressões resultantes das migrações Tupi-Guarani poderiam explicar os sinais evidentes de aculturação na cerâmica tupiguarani como na Una (fase Mucuri), bem como a presença de sítios Tupiguarani no norte fluminense, já que estas áreas são caracterizadas pela maior presença de sítios da Tradição Una e, mesmo as fontes históricas, indicam uma predominância de grupos indígenas não-Tupi.

Uma outra leitura dos sítios arqueológicos Tupiguarani define apenas uma fase arqueológica para as aldeias e os acampamentos correspondentes aos períodos pré-contato (Beltrão & Kneip, 1967; Beltrão & Kneip, 1969; Beltrão & Faria, 1970-71)³⁶, sendo os sítios com material europeu associados denominados como aldeamentos (Beltrão, 1978:132-138). Mas da mesma forma

complicado, além de outros. A decoração pintada mais encontrada é o engobo vermelho, embora apareça algumas peças com engobo branco, com faixas e traços vermelhos.

³³ Provavelmente o autor tenha se baseado nos relatos do Pe. Azpicuelta Navarro sobre grupos Tupinambá fugindo das epidemias no Rio de Janeiro, indo em direção ao Espírito Santo (Navarro, 1988:234).

³⁴ A cerâmica destes sítios é de cor escura (chocolate), predominando as peças lisas. A decoração plástica mais encontrada é o polido-estriado, seguido pelo unglado e em menor escala o corrugado. A decoração pintada (menos de 1%) é o engobo branco com alguma pintura vermelha. A maior limitação de suas formas, percentagem alta do polido-estriado, e a quase inexistência do engobo, decoração corrugada e não aplicação do escovado, indica influência de outra tradição não-Tupi (tradição Una - fase Mucuri), cujos sítios são encontrados na vizinhança.

³⁵ Os sítios desta fase localizam-se em elevações com altura média de 50m, sendo estes acampamentos, com presença apenas de cerâmica do tipo simples, de cor negra ou avermelhada, e com decoração plástica, tipo corrugada, unglada, acanalada, escovada; como também com engobo branco e pintura vermelha.

³⁶ Fase Jequié

como os pronapianos, a visão adotada é da mudança rápida na cultura material a partir do contato, ou seja, os sítios com predominância de material de origem européia e ausência de cerâmica indígena surgiriam a partir da metade do século XVI. No entanto, cabe ressaltar que os critérios definidores desta cronologia apresentam muitas fragilidades tanto do ponto de vista arqueológico, como histórico.

Na maioria dos sítios fluminenses não foi realizada a reconstituição da planta da aldeia ou acampamento, nem das formas das habitações. As próprias condições dos sítios, a maioria em processo de destruição, as características ambientais e as técnicas de escavação empregadas não permitiram o resgate de informações espaciais mais amplas. Dos poucos sítios tupiguarani no Rio de Janeiro com informações sobre organização espacial, temos apenas informações sobre a região de Araruama (Kneip, 1980; Buarque, 1995, 1999). A aldeia Tupinambá de Morro Grande³⁷ apresenta-se com forma circular, com 250 metros de diâmetro, o que a caracteriza como grande aldeia. Além do material cerâmico, urnas e tigelas, evidenciaram-se machados, lascas de quartzo e um tembetá de cristal de rocha (Buarque, 1999:313), ornamento densamente descrito pelos cronistas e raros nos trabalhos arqueológicos publicados no Rio de Janeiro.

O contato com os europeus

No esquema proposto pelas pesquisas, principalmente as derivadas do PRONAPA, observamos uma linearidade, onde temos um primeiro estágio coletor-pescador, seguido da horticultura e a introdução da cerâmica, estes últimos correspondendo ao estágio dos grupos indígenas históricos que estabeleceram contato com os europeus (Dias Jr, 1995; Mendonça de Souza, 1981). No entanto, algumas hipóteses contrariam este esquema, como alguns sítios no litoral sul fluminense onde os resultados das pesquisas indicaram a permanência de populações com uma

subsistência baseada na coleta de molusco e na pesca até o contato com os europeus. Desta forma, o “mosaico” de culturas encontrados pelos colonizadores seria resultado da presença de coletores, pescadores e horticultoras (Mendonça de Souza, 1977). Mesmo assim, tais análises também utilizaram a tecnologia como o elemento diferenciador dos grupos, não havendo menção à etnicidade.

Esta hipótese de contato entre populações coletoras-pescadoras é descartada por vários pesquisadores (Dias Jr, 1976/77; Gaspar,1991), mantendo-se uma visão linear e desconsiderando a existência da categoria “sambaqui de contato interétnico” (Mendonça de Souza, 1977:68). A presença de cerâmica colonial na última camada de sítios pré-ceramistas é interpretado como resultado de reutilização dos mesmos locais para roças, devido a fertilidade do solo. Embora concordemos que até hoje as chamadas terras pretas são escolhidas para plantações devemos considerar que torna-se necessário uma análise detalhada do conteúdo das camadas, onde os artefatos e outras estruturas possam indicar contato e troca.

As pesquisas de Kneip (1980) em Araruama localizaram dois sítios arqueológicos em Três Vendas, que a autora identificou como uma aldeia tupiguarani por ela denominada “aldeia pré-histórica”, e um sítio de contato, denominado como “aldeia histórica”. As técnicas de escavação empregadas permitiram a evidenciação da organização espacial destas pequenas aldeias, dispostas uma ao lado da outra. Observou-se diferenças entre as aldeias com relação ao tamanho e forma das casas³⁸. A cerâmica, na “aldeia pré-histórica”, apresentou-se variada quanto a decoração, sendo esta plástica e pintada, como também foram as formas dos vasilhames, inclusive com a presença de urnas. As datações para esta aldeia, embora não aceitas pela autora, indicaram 200 ± 125 BP e $185 \pm$

³⁷ Datada em 1740 ± 90 AP

³⁸ As casas eram maiores na “aldeia pré-histórica”, sendo ovais para a ocupação estritamente tupiguarani, e circulares para a ocupação histórica

120 BP, o que corresponderia a meados do século XVIII. Já na “aldeia histórica”, a cerâmica tupiguarani é similar a da aldeia pré-histórica, porém reduzindo-se aos tipos simples e pintada, estando as formas dos vasilhames restritas a tigelas e pratos. Associada a cerâmica tupiguarani encontra-se cerâmica colonial com presença reduzida de asas e alças, louça decorada azul borrão e floral, cerâmica vidrada e uma moeda datada de 1802, indicando que esta ocupação corresponde do final do século XVIII ao início do século XIX.

Podemos a partir destas evidências levantar algumas questões sobre os processos de contato entre grupos indígenas e europeus, reduzidos na definição de uma tradição arqueológica denominada “Neobrasileira”, com uma cerâmica “combinando técnicas indígenas de manufatura e decoração com motivos europeus” (Brochado et alli, 1969:23). Nos sítios de contato interétnico levantados pelo PRONAPA, duas fases arqueológicas foram classificadas, uma corresponde as áreas ocupadas por Tupinambá³⁹ (Dias Jr, 1967) e outra no litoral sul⁴⁰ (Dias Jr, 1971, 1976/77) em áreas ocupadas pelos Guaianá no século XVI (Mendonça de Souza, 1981). A cultura material resultante do contato entre indígenas e europeus é caracterizada por uma cerâmica aculturada⁴¹, associada a vasilhas coloniais e fragmentos de louça, objetos de ferro, moedas, etc.

Embora seja questionado o contato de populações “sambaquianas” com os europeus, tanto no sul fluminense (Dias Jr, 1971) como na baía de Guanabara⁴² (Mendonça de Souza, 1981) ocorrem sambaquis onde a última camada de ocupação apresenta cerâmica “aculturada” e objetos europeus, embora permaneçam os artefatos líticos e ósseos das camadas mais antigas. A permanência

³⁹ fase Calundu

⁴⁰ fase Parati

⁴¹ A cerâmica apresenta peças polidas, coloração de marrom a negro luzidio, decoração plástica, com predominância do escovado, aparecendo o polido com estrias, corrugado. Pintura pouco encontrada, raros casos de engobo branco e pintura vermelha. Presença de percutores e quebra-cocos, machado bifacial, lascas de quartzo (Dias Jr, 1967).

⁴² A fase Magepe corresponde aos níveis superiores dos sambaquis das Pedrinhas, de Saracuruna, de Sernambetiba e outros de Magé (Mendonça de Souza, 1981:66-67)

deste tipo de ocupação até o século XVI poderia indicar grupos não ceramistas em convivência com os ceramistas. Ou ainda, muitos dos acampamentos litorâneos para a coleta de mariscos corresponderiam a sazonalidade das atividades dos grupos indígenas.

O processo de contato foi longo e diferenciado de grupo para grupo, “podendo-se constatar a presença de grupos indígenas, principalmente, no interior” que, apesar da presença dos europeus, mantiveram seus padrões culturais tradicionais “até pelo menos 1650” (Mendonça de Souza, 1981), como por exemplo os sítios tupiguarani de Cabo Frio (Dias Jr, 1972:80) e o cemitério Tupiguarani de Barão do Iriri, em Magé (Ferraz, 1977). No complexo quadro que se apresenta em tais descrições fornecidas pelas pesquisas arqueológicas, torna-se difícil compreender os processos de contato, seja entre pré-ceramistas e ceramistas, ou destes com os colonizadores europeus. As interpretações propostas pelos pronapianos, numa tentativa que Fausto (1997) chama de “projeção etnográfica”, acabaram, muitas das vezes, distanciadas das “realidades históricas e sociológicas” (Noelli, 1999:286). A redução do contato pela descrição de alguns elementos da cultura material onde a condição indígena aparece como simples “subserviente ou aliado” (Dias Jr,), acaba por reforçar imagens de inferioridade destas populações frente ao colonizador, ou então, como simples copiadores passivos. A utilização apenas de análises quantitativas da cultura material mascaram as confrontações e estratégias das populações indígenas frente à expansão colonial. Os contatos entre europeus e indígenas foram múltiplos e apresentaram uma grande complexidade nas relações sociais em seus diferentes momentos históricos.

Os Tupi-Guarani e a Etnologia Brasileira

Inicialmente cabe esclarecer que o termo Tupi-Guarani refere-se a uma família lingüística do tronco Tupi, englobando várias línguas e dialetos, entre estas o Tupinambá e o Guarani. Consultando a *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* de Herbert Baldus (1954), podemos

verificar que os estudos sobre os Tupi foram os mais intensivos até meados do século XX, onde podemos constatar que entre estes os dedicados aos Tupinambá e os Guarani foram os mais significativos, inclusive por existir vasta documentação histórica sobre os povos falantes destas línguas⁴³.

Não é difícil entender esta tendência para os Tupi, que data desde o século XVI, já que o europeu aprendeu a conhecer o território brasileiro e seus habitantes sob a ótica destes grupos, com os quais mantiveram os primeiros contatos. Esta “tupimania” implantada por séculos determinou uma visão de que os grupos chamados por estes de Tapuias fossem considerados primitivos, bárbaros, com uma tecnologia simples de caçadores-coletores nômades, inferiores aos grupos Tupi-Guarani.

A ênfase dada pelos cronistas do século XVI a uma homogeneidade lingüística e uma grande dispersão geográfica dos Tupi impediu observações com relação a existência de uma grande heterogeneidade quanto à morfologia social entre estes grupos. Informações sobre diferenças interétnicas e dialetais são mínimas nos documentos dos séculos XVI e XVII. As diferentes designações apresentadas pelos cronistas e distribuição geográfica das “nações” Tupi não esclarecem a relação entre estas, principalmente por várias delas corresponderem a termos de parentesco, afinidade ou determinada prática cultural⁴⁴. Não há dúvidas de que os sistemas sociais

43 Isto é bem delineado na obra “As lendas de criação e destruição do mundo” de Nimuendaju (1914) quando este começa dizendo “Os Guarani são tão conhecidos, que pareceria supérfluo escrever ainda mais alguma coisa a seu respeito”. Não podemos deixar de reconhecer os estudos pioneiros de Nimuendaju sobre a importância da cosmologia Guarani como motor das migrações. Sua obra não só contribuiu para novas abordagens sobre os Tupi-Guarani, como seus estudos pioneiros sobre os Jê tiveram influência em Lowie e Lévi-Straus na renovação teórica para uma etnologia sul-americana. A redescoberta de sua obra por etnólogos brasileiros na década de 70, resultou em um movimento de construção e consolidação de uma Etnologia Brasileira.

44 Segundo Theodoro Sampaio (1955) a designação “Tupinambá”, utilizada por diversos grupos Tupi do litoral, significa “descendente de tio paterno”, e suas variações traduzem graus de parentesco. Outras designações traduziriam ênfase a certas práticas ou a localização destes. “Tupinambá-u”, termo utilizado pelos do Rio de Janeiro (Lery,) se traduziria como “Tupinambás comedores de gente”; “Tamoi” ou “Tamuya” quer dizer avós, “Pitiguara” por terem o hábito de mascar fumo, “Caeté” por habitarem as matas, “Amoipyras” significa “os do outro lado” do rio, os do Maranhão se denominavam “Tapinambô” ou seja, “reprodutores vigorosos”.

indígenas estavam articulados local e regionalmente, mas as fronteiras entre os grupos indígenas não eram tão palpáveis como os cronistas pretenderam descrever. Mesmo entre os grupos locais, onde aldeias eram ligadas por laços de consangüinidade e alianças, as fronteiras não eram tão rígidas e nem definitivas. A interação entre aldeias, com rituais comuns, expedições guerreiras e auxílio na defesa do território, era do tipo “rede”, sem centro e “sem poder supralocal”, cujas alianças eram sempre definidas e redefinidas (Fausto, 1998, 2000).

As sínteses clássicas sobre os Tupi-Guarani, em especial os Tupinambá cabem a Alfred Métraux (1927,1928) e Florestan Fernandes (1958,1963,1970), que estudaram exaustivamente as informações nas diversas obras dos cronistas dos séculos XVI e XVII, mas sob diferentes abordagens teóricas. Tais reconstruções históricas dos Tupi-Guarani foram criticadas como uma vasta colcha de retalhos do passado dos grupos Tupi, pois na realidade reúnem um conjunto de descrições colhidas por diversos observadores, em locais diferentes e em períodos distintos, como se a sociedade Tupinambá fosse atemporal e estática. Ou ainda, como único modelo de organização social para os dois primeiros séculos de colonização portuguesa, quando a variabilidade deveria ser a regra e, portanto, torna-se perigoso “projetar dados de uma região para outra” (Oliveira Filho,1987; Fausto, 2000). No entanto, as discussões iniciadas por Métraux e Fernandes, sobre temas como cosmologia, profetismo, canibalismo e guerra entre sociedades Tupi-Guarani foram retomadas a partir de uma leitura crítica das fontes históricas, como também reavaliadas sob a luz de uma teoria da “corporalidade” e “construção da Pessoa” (Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro, 1979; Viveiros de Castro, 1984,1986)⁴⁵.

⁴⁵ O corpo, na produção social de pessoas, ocupa uma posição central para as sociedades indígenas sul-americanas. Não como simples suporte de papéis sociais e identidades, mas como instrumento, como matriz de símbolos, de comunicação com o mundo

O primeiro modelo para as migrações Tupi-Guarani em períodos pré-históricos e históricos foi fornecido por Mètraux (1927), sendo este aceito pela maioria dos etnólogos. Os traços culturais comuns aos Tupi-Guarani⁴⁶ indicariam uma origem amazônica, como agricultores adaptados a floresta tropical, inclusive pela forma de alguns e o verniz utilizado. Como traços básicos da cultura Tupi-Guarani, destacam-se as impressões digitais como motivos de decoração na cerâmica, o manto e barrete plumários. Considerando a existência de tais traços culturais, idênticos aos Tupi da Costa, e presente em alguns grupos Tupi-Guarani contemporâneos, identifica como centro de origem Macro-Tupi a área entre o rio Tapajós, a margem direita do Amazonas e o alto Xingu. Atualmente, com as pesquisas lingüísticas, a localização foi redefinida para a região entre os rios Tapajós, Madeira e Xingu (Rodrigues, 1985 ;Urban,1998). Os Tupi e Guarani teriam se separado a partir da bacia do Paraná-Paraguai, sendo a expansão pelo litoral bem mais recente, onde os primeiros migraram em direção sul-norte. Atualmente, um outro modelo foi proposto pela Arqueologia (Brochado, 1991; Noelli, 1996), que estabelece um processo longo de expansão Tupi-Guarani, invertendo o movimento migratório dos Tupinambá e admitindo maior antigüidade destes no litoral. Embora tenha recebido críticas por parte dos etnólogos e lingüistas, acabou por retomar o diálogo entre estas áreas de conhecimento.

Podemos dizer que os estudos etnológicos se voltaram muito mais para a mitologia e cosmologia Tupi-Guarani, principalmente aos dois grandes complexos emblemáticos, antropofagia ritual e o mito da *Terra Sem Males* (Mètraux 1972; Clastres, 1974, 1978; Clastres, 1978), como propulsores do profetismo e da expansão, ou ainda, como força motriz de todo o sistema social (Fernandes,1963). Na relação guerra/canibalismo, a vingança formaria o sentido do contexto social

⁴⁶ Mètraux (1928) admite a existência de uma série de lacunas em relação as informações que dispunha até aquele momento, já que nem todos os grupos estavam bem documentados.

Tupinambá, traduzindo a obrigação dos vivos com os mortos, o que caracteriza o fator mágico-religioso como dominante na sociedade Tupinambá (Fernandes, 1970).

Porém, a guerra e o canibalismo Tupinambá estão situados em um sistema muito mais complexo do que foi proposto pelos estudos clássicos. O que realmente se verifica são concepções de “Pessoa, do Eu e do Outro”, como característica singular Tupi-Guarani na produção de identidades. Para os Tupinambá e para os Tupi contemporâneos o “princípio espiritual único” é o destino dos mortos de acordo com a situação da morte e a condição pessoal do morto, relacionados a um horror do processo de putrefação do cadáver (Viveiros, 1986)⁴⁷. A vítima que encarna e aplaca o morto a ser vingado (Fernandes, 1970)⁴⁸, não explica a prática de matarem-se e comerem-se quantos se podiam e a quebra dos crânios nos cemitérios inimigos. A hipótese de “incorporação das qualidades”⁴⁹ (Métraux, 1972:82), embora não seja de todo absurda, já que encontra-se de acordo com as teorias alimentares dos Tupinambá, não se enquadra como argumento ao devorarem mulheres e crianças. O que realmente se comia não era a substância, mas a posição de inimigo, a relação com o inimigo, incorporando a inimizade e a mudança de nome. Na realidade a execução ritual era a única maneira “de acesso ao estatuto de homem adulto, capaz de procriar”, de “acumulação de nomes”, garantindo aos bravos a alma imortal. Assim, sem inimigos não haveria

⁴⁷ Se o canibalismo seria “restaurador” no sentido que reequilibra o caos trazido pela morte e “resgata a relação do grupo com seu passado”, ao mesmo tempo é “produtor e instituinte” já que produz pessoas para o futuro, e ao mesmo tempo “funerário” onde o inimigo impede o apodrecimento de seu corpo e converte-o em “bom morto”. O que o Tupinambá mais temia eram os seus mortos. Morrer em batalha e ter o estômago do inimigo como túmulo, era considerada a “bela morte”. Quando um dos seus morria na aldeia, este torna-se inimigo, por isso era pintado ornamentado com o mesmo padrão dos cativos para o ritual de execução. As festas funerárias eram similares as antropofágicas. Sepultava-se com cuidados para que o corpo não entrasse em contato com a terra, e cuidados eram tomados para que este não retornasse e ameaçasse os vivos. Da mesma forma como o matador no ritual antropofágico obedecia o resguardo e cuidados para se proteger da alma da vítima. O “ponto espiritual Tupi-Guarani” seria o medo dos mortos e o horror ao enterramento do corpo.

⁴⁸ Fernandes propõe que o ponto central da guerra e canibalismo seriam os mortos do próprio grupo, numa espécie de culto dos ancestrais⁴⁸, onde a vingança fica reduzida a um mecanismo de compensação. Assim, todos os rituais e procedimentos em relação ao cativo indicariam um processo de substituição, de recuperação e incorporação do morto, resultando na restauração do equilíbrio da coletividade e sua autonomia.

⁴⁹ O canibalismo Tupinambá seria uma forma de apropriação das qualidades do inimigo e, ao mesmo tempo um revigoramento dos velhos, demonstrado pela avidez das mulheres velhas no consumo da carne do prisioneiro.

Pessoa, nomes, corpos cobertos de incisões, nem alma imortal. Sem mortos inimigos não haveria Tupinambá vivos. Em síntese, todos os aspetos sociais e místicos associados ao canibalismo estão relacionadas a construção de uma noção de Pessoa e de identidade étnica (Viveiros de Castro, 1986:646-650).

Neste sentido, para a construção de uma identidade étnica a própria relação com o inimigo torna-se fundamental e o canibalismo Tupinambá seu elemento emblemático. O impedimento do prisioneiro dos Tupinambá, enquanto aguardava o momento de seu sacrifício, de utilizar os seus próprios ornamentos emblemáticos de identidade e ao andar livremente na aldeia sem portar qualquer adorno ou pintura corporal, o colocava no limiar entre a identidade de seu grupo e a de seu captor.

As chamadas “insigneas guerreiras” que Fernandes (1970) inclui como parte do equipamento guerreiro, como adornos, pintura corporal e incisões, são interpretadas como elementos de confronto relacionados exclusivamente às atividades guerreiras. No entanto, o que podemos verificar é a existência de um sistema de representação visual através deste conjunto de “insigneas”, correspondendo a signos de identificação étnica e social dos indivíduos, uma “pele social”(Vidal & Müller, 1986). Os relatos de expedições guerreiras referem-se a outros grupos Tupi, que compartilhavam “os significados dos rituais antropofágicos” (Métraux, 1972:266-277) e, portanto, compreendiam o sistema de representação visual que associados aos gestos estabeleciam um código de comunicação. Cabe acrescentar o próprio relato de Staden ([1557]1988:178) em que informa sobre o uso de penas vermelhas como elemento identificador. Da mesma forma os ornamentos e o corte de cabelo identificavam os diferentes grupos indígenas e os Tupinambá à distancia distinguiam indivíduos de grupos rivais, demonstrando a existência de um código visual de identificação étnica.

Para os indígenas brasileiros, a pintura, os adornos e a caracterização do corpo formam “uma roupagem para certas ocasiões”, comunicando de “forma direta e concreta” a identidade social de uma pessoa. Mesmo entre grupos de um mesmo “stock lingüístico e cultural” observam-se diferenças de estilos (Vidal & Müller, 1986:129-148). Desta forma a unidade cultural Tupi-Guarani, estabelecida tanto por Metraux como por Fernandes, configura-se numa unidade artificial e arbitrária, e ambas as abordagens não exploraram a existência de grupos étnicos que, como entidades autônomas, eram *diferenciadas e hostis* (Ribeiro,1995:33). De um modo geral, a Etnologia sustenta a existência de “uma matriz cultural mais flexível e genérica”, não ocorrendo uma degeneração de uma matriz Tupinambá para as sociedades Tupi contemporâneas⁵⁰. Essa “matriz cultural Tupi-Guarani” por apresentar uma grande variabilidade “morfo-sociológica”, onde a língua é seu caráter persistente, carrega “uma memória cultural comum no plano da mitologia, da cosmologia”, o que leva a supor a existência de uma independência entre língua e cultura, e uma “capacidade eminentemente plástica” dessa matriz Tupi-Guarani (Viveiros de Castro, 1986:108).

O Índio na Historiografia brasileira

O reflexo de uma historiografia sob a ótica do colonizador europeu, do opressor, voltada para a saga dos europeus nas terras brasileiras e ação dos religiosos sobre as populações indígenas, pode ser vista nos livros didáticos, resultado da construção do conhecimento histórico, onde os indígenas ocupam um papel secundário no processo histórico e são apresentados por imagens contraditórias. Dos índios “cordiais” na colônia, que amistosamente receberam os portugueses, alterna-se para imagens de “inimigos do progresso” e, de repente, desaparecem da História, “tornam-se apenas herança cultural” (Almeida, 1987; Telles, 1987; Grupioni, 1995). As ilustrações

⁵⁰ Metraux, em seus estudos tem como pressuposto a existência de um estado “puro” anterior, segundo a imagem dos Tupinambá descrita no século XVI, tomou estes como ponto de partida, principalmente por serem considerados como a cultura mais antiga e original dos Tupi. Através de estudos da cultura material dos Tupi, estabeleceu os elementos

mostram imagens de índios considerados “autênticos” e, ao mesmo tempo, é comum os termos tupi-guarani, como que resíduos de uma cultura desaparecida, exterminada ou assimilada pelos colonizadores. Ocorre a disseminação da idéia de que os indígenas apenas reagem às ações que vão de encontro a eles, como incapazes de se organizarem de acordo com seus interesses, faltando-lhes autodeterminação, o que exige o Estado como mediador.

Abordar o lugar dos índios na Historiografia implica em refletir, por um lado, sobre as imagens construídas ao longo dos séculos e, por outro, o papel destes no processo histórico. E, refletir sobre estas imagens nos conduz, mesmo que apenas em suas características gerais, às idéias e teorias que de alguma forma contribuíram para a construção das imagens dos índios que fazem parte do imaginário da população brasileira até os dias de hoje. Como também permite a compreensão do discurso dos documentos, já que apenas dispomos de fontes históricas dos colonizadores, pois não existem fontes escritas das próprias comunidades indígenas.

O olhar sobre as comunidades indígenas sempre oscilou entre duas “imagens brancas dos índios” (Chauí, 1992). Imagens construídas a partir dos relatos dos cronistas e missionários dos séculos XVI e XVII, que oscilaram entre a atração do exótico e a repulsa. O “bom índio” cordial que ensina ao europeu sobre a riqueza da terra e ajuda no empreendimento colonial, e o “mau índio” com suas práticas demoníacas, onde as imagens do “canibal” ocuparam o centro das narrativas (Mello e Souza, 1993, 1999; Vainfas, 1995; Belluzzo, 1999). Se aos índios bons oferecia-se a catequese nos aldeamentos, aos maus índios restava a “guerra justa”, ou seja, escravização e extermínio (Saines, 1988; Cunha, 1992:2-8; Maybury-Lewis, 1992:97-120; Perrone-Moises, 1998).

culturais que seriam próprios dos Tupi-Guarani, de forma a discernir os grupos autênticos (“puros”) e os aculturados (“impuros”).

A questão conflitante nos contextos dos três primeiros séculos de colonização se dá com relação à utilização do indígena como mão-de-obra. Mas a expansão das fronteiras, principalmente no século XVIII, acabou por gerar discussões sobre o destino a ser dado aos “gentios bravios” que infestavam os sertões – escravização e extermínio ou aldeamento e catequese – intensificando a tensão sobre os defensores e os opressores da liberdade indígena onde, Coroa Portuguesa oscilava entre o apoio aos jesuítas e o apoio aos moradores. Tanto no período colonial como no império existiam tensões constantes entre os que defendiam a assimilação através da catequese e civilização das populações indígenas, e aqueles que defendiam sua remoção e até mesmo seu extermínio. Tais políticas existiam paralelamente e se articulavam segundo as conjunturas (Saines, 1988; Cunha, 1992:2-8; Maybury-Lewis, 1992:97-120).

A partir de correntes teóricas que se difundiam pela Europa, trazidas para o Brasil pelos viajantes-naturalistas, a questão da humanidade dos índios torna-se o ponto central das discussões do século XIX. Teorias que pretendiam conhecer a diversidade da espécie, construir a identidade através da aparência do corpo humano, buscando nos aspectos somáticos a razão dos comportamentos⁵¹. O cientificismo que caracteriza o pensamento deste século estará preocupado em demarcar claramente os limites da linha humana, colaborando para o conflito entre o pensamento da extinção dos índios devido a sua “inferioridade” e a civilização destes devido a sua humanidade.

⁵¹ Wied (1989), por exemplo, detêm-se em observar os indígenas em seus caracteres físicos, preocupando-se em defini-los de acordo com a estatura, variação da cor de pele, proporções do corpo, tipo e cor do cabelo, formato da face, dos olhos, lábios, pilosidade, etc., o que demonstra ser um leitor da obra de Blumenbach, “*De generis humani variatate nativa*”. “(...) Alguns, porém, eram de compleição mais delicada, pequeno nariz aquilino e olhos muito vivos, de expressão às vezes agradável, mas em geral grave, sombria e desconfiada, obscurecida pela fronte abaulada. (...)”“(...) empedernida indiferença em todas as circunstâncias, alegres ou tristes, se encontra na totalidade das tribos americanas. Alegria e tristeza não os impressionam muito; raras vezes riem, e é pouco comum falarem alto. (...)”“A crua insensibilidade, como me mostraram esse e muitos outros exemplos, é um traço predominante do caráter dos selvagens. (...) são-lhe peculiares o instinto de vingança, um certo grau de inveja, e um indomável amor à liberdade e à vida nômade. (...)” (pág.109-114).

Saint-Hilaire (1974) identifica a raça americana como uma modificação da raça mongólica e utiliza-se das classificações de Blumenbach, indicando a ocorrência de variações, dentro de uma concepção evolucionista baseado em Curvier (1769-1832), ao considerar algumas raças menos nobres.

Expressões como “índios bravos” e “domésticos ou mansos” evocam a idéia de sua animalidade, ou melhor, passíveis de serem domesticados.

No contexto de consolidação do Brasil como Estado independente, faltava à nação que surgia uma identidade nacional. Para a construção desta identidade, inúmeros esforços intelectuais foram feitos a partir de meados do século XIX para conhecer o país, sua história, buscando-se a localização e recuperação dos relatos com relação a história e a etnografia das sociedades indígenas. Os esforços realizados neste sentido iniciaram-se com a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, onde o naturalista von Martius apresentou sua tese(1843), traçando as diretrizes para a escrita de uma História do Brasil que, além da fabula das três raças na formação do povo brasileiro, pregava a inferioridade dos indígenas e seu inevitável desaparecimento, teorias que tiveram destaque nos debates da política indigenista oitocentista. A visão pessimista de Martius resulta do desencantamento deste ao não encontrar em território brasileiro os indígenas descritos pelos cronistas do século XVI, tornando-se o “profeta do extermínio” (Hartmann, 1975). Seguindo esta tese, Varnhagem, historiador brasileiro, apresentará os indígenas como “ruínas de povos” condenados à extinção, “reconhecidamente indolentes, rancorosos e vingativos”; valorizando a mestiçagem como mecanismo de branqueamento da população brasileira (Oliveira, 1997; Wehling, 1998).

No período colonial os indígenas podiam utilizar-se de mecanismos diretos com a Coroa Portuguesa, em contraposição aos interesses dos colonos. No Brasil independente, a elite no poder serão os mesmos colonos que, antes, escravizavam e invadiam terras indígenas. A primeira Constituição Brasileira (1831) nem sequer contem itens relativos aos indígenas (Leonardi, 1996: 123). O Estado acaba por aderir sem reservas aos projetos dos moradores, boa parte dos debates até

meados do século XIX giravam em torno se deviam exterminar sumariamente aos índios, distribuí-los aos moradores, ou se deviam ser cativados com brandura (Cunha, 1992:5).

O Estado, como operador da identidade e da memória nacional, definia o passado a ser recuperado e a imagem do índio tornava-se o paradigma da identidade nacional. Mas não será qualquer índio, e sim o Tupi - Guarani que representa a matriz da nacionalidade brasileira, relegado ao passado, desaparecido como povo ou assimilado, que contribuíra na construção da nação através da mestiçagem e da herança da língua (Monteiro, 1997:15). A imagem domesticada do índio substituía com vantagem a incômoda realidade étnica brasileira, representada genericamente por uma segunda categoria de índio, o Botocudo⁵², de indomável ferocidade, por coincidência “Tapuia”, historicamente inimigos dos Tupi do início da colonização. Imagens que pertencem ao passado do Brasil e à memória de um paraíso perdido, enquanto os remanescentes estariam condenados a desaparecerem frente ao progresso. (Bettencourt, 1992:44-45; Amoroso & Saez, 1995; Cunha, 1998; Silva, 1999).

Neste período de profusão de teorias e idéias, em que o Estado brasileiro inicia projetos para a definição de sua nação e identidade nacional, a questão indígena deixava de ser apenas de mão-de-obra e tornava-se muito mais uma questão de terras. Desde a Colônia reconhecia-se o direito dos índios à terra, mesmo que na prática estas sempre tenham sido usurpadas. Assim, os critérios que surgem das discussões e obras estabelecidas pelos estudiosos sob a manutenção de uma razão do Estado respaldavam as ações sobre os indígenas aldeados, questionando-se sua identidade, como também as estratégias adotadas com os índios contatados pelas frentes de expansão. Obras como a de Varnhagem ([1854]1975), sob a chancela do Estado, não somente apresentava os índios

⁵² “ (...) expressão de uma raça humana no seu maior grau de inferioridade, estando prestes a extinguir-se como raça, sendo provável que em meio século não se possa encontrar mais o typo puro.” (Lacerda, 1882:2).

como degenerados, mas defendia o uso da força para sua civilização, servindo de modelo interpretativo da formação brasileira para as gerações posteriores. Argumentava que a não utilização da força contra as populações indígenas, principalmente pelos jesuítas no passado, seria a causa da existência, ainda, dos indígenas, motivo de atraso do país, envergonhado de tanta degradação. A solução para o país seria a mestiçagem como mecanismo de branqueamento da população brasileira, já que, no cruzamentos das três etnias, os caracteres do "branco", por ser superior, predominaria física, cultural e psicologicamente. Idéias disseminadas nos compêndios escolares por Joaquim Manuel de Macedo, servindo de modelo para vários outros (Leonardi, 1996; Wehling, 1998). Ao mesmo tempo, a diversidade étnica escapava aos critérios para uma construção histórica do país, o que leva Varnhagem a declarar que os índios não tinham história, mas apenas etnografia. A historicidade do índio fica restrita a ancestralidade pré-colombiana que, com a salvaguarda das culturas indígenas fadadas a desaparecerem, resultaram em diversos estudos e elaboração de coleções antropológicas das instituições museológicas.

A única exceção entre os historiadores foi Capistrano de Abreu ([1928]1954, 1938), que recoloca a importância indígena e afasta-se da imagem de uma cordialidade da formação histórica brasileira. Enquanto abordava-se os indígenas como um grande povo que não havia deixado vestígios significativos, Capistrano reconhecia a diversidade indígena brasileira, produzindo, inclusive, alguns estudos etnográficos (Amoroso&Sàez,1995).

Se o império proclamava a integração dos índios "pela razão, pelo medo ou pela força", a política indigenista republicana continuará a basear-se em *que* "os índios estavam destinados a desaparecer submersos na justa, pacífica, doce e humana sociedade dominante" (Souza Filho, 1992). As posições conflituosas são mantidas entre os que afirmam que a "indolência irremediável do índio", sua violência e crueldade justificam sua dominação e os que defendem que "por razões

humanitárias não deveriam ser exterminados pela força das armas”. Discute-se o futuro do país que, almejando a modernidade, segundo alguns, tinha seu desenvolvimento atrasado devido a presença, ainda, de índios selvagens e de sua população mestiça. Neste contexto surge a obra de Gilberto Freire forjando-se o mito da “democracia racial”, onde todos se consideram parte de uma nação moderna. Esta “apologia da mistura” é uma forma de camuflar os conflitos raciais e sociais (Maybury-Lewis, 1992:97; Oliveira, 1997:63). Porém, suas referências aos índios são de “raça atrasada” e incapazes como “bandos de crianças grandes” (Freire, 1963:149).

De acordo com o ponto de vista da historiografia tradicional, os índios, abordados como “matilhas de predadores” que “viviam pelo mato como bichos” (Rocha Pombo, 1942 (II):14), atuavam como obstáculos para a expansão colonial e como consequência tiveram papel secundário, sua cultura inferior que, em contato com o europeu, uma cultura superior, foi substituída por esta (Serafim Leite, 1938). O afastamento entre os trabalhos dos historiadores e a produção etnológica existente na época pode ser percebida pela terminologia indígena utilizada em muitas obras de historiadores até meados do século XX (Leonardi 1996:24-27). Da mesma forma, o culto ao “índio autêntico” e ao Tupi- Guaraní acabou por marginalizar, nos estudos etnográficos, as comunidades “aculturadas”, esvaziadas de seu conteúdo cultural original.

Embora a historiografia brasileira tenha dado, durante muito tempo, pouca importância as sociedades indígenas e seu papel no processo histórico, este quadro vem se modificando como resultado de uma aproximação da História com a Teoria Antropológica, e dos antropólogos retornarem ao método histórico como instrumento de pesquisa. Atenta, agora, a certos esquemas intelectuais e regras na construção e organização dos fatos descritos, os conceitos e noções utilizados para dar significação aos dados, em função de um conjunto histórico de teorias e ideologias utilizados na construção do discurso (Oliveira Filho, 1987; Monteiro, 1997; Oliveira,

1997). Não se trata de buscar os significados ocultos, mas o que dizem os documentos, para quem falam e porque dizem, ou porque se calam sobre algumas coisas.

O historiador, ao incorporar reflexões sobre o Outro, e que nenhum discurso é neutro, permitiu um outro olhar sobre os documentos, como discurso verbal materializado ligado às práticas sociais e estratégias de poder. Não vendo os índios apenas como vítimas, mas um importante agente histórico, que buscou vantagens políticas no que se refere às suas relações com outros grupos, onde os europeus foram vistos como aliados de interesse nas guerras intertribais, da mesma forma como foi fundamental para a colonização portuguesa as alianças com estes indígenas. As mudanças ocorridas não são mais abordadas como um simples esvaziamento das práticas tribais, mas como estratégias culturais específicas em seu contexto histórico, com reestruturações contínuas.

Não há dúvida que os núcleos portugueses só tinham possibilidades de sobreviverem com a mão-de-obra indígena, não apenas para a obtenção de alimentos, mas para construção do próprio núcleo e defesa destes dos ataques de grupos indígenas rivais e estrangeiros europeus. Sem os indígenas, o projeto colonial tornava-se inviável (Leonardi, 1996; Perrone-Moisés, 1998). As situações coloniais, em sua complexidade, apresentaram diferentes domínios de poder, onde formas de poder européias entraram em conflito com as estruturas de poder indígenas, criando um campo complexo, caracterizando-se por uma heterogeneidade de poder. Situações de confronto entre grupos que não se reduzem a mera dominação e submissão, mas a decisões e estratégias utilizadas por ambos os lados (Pereira, 1999). E estes não somente possuíam uma gama de diversidade interna, como seus encontros e desencontros apresentaram-se de formas múltiplas, em diferentes contextos, regiões e elementos envolvidos. Uma das figuras mais interessantes do contexto colonial, o mameluco, em sua ambivalência traduz a situação colonial, encontrando-se no limiar entre as culturas portuguesa e indígena (Vainfas 1995). Estas relações foram construídas tanto no plano social

como espacial, sendo redefinidas histórica e situacionalmente por diversos atores históricos, onde os índios muitas das vezes aparecem como parceiros (Funari, 1995).

Da mesma forma que ocorreu uma heterogeneidade de dominação, a não aceitação destas ideologias das elites também acabou por gerar uma heterogeneidade de resistências e os mecanismos utilizados para reprimi-los (Leonardi, 1996). No processo colonial, definido como um genocídio e etnocídio, os indígenas em vários momentos rejeitaram o modelo de integração imposto a eles, tentando romper com esta relação colonial, reivindicando uma etnicidade através de resistências passivas e revoltas constantes desde o início da colonização (Morin, 1988:14-16; Cunha, 1998:133). O estudo de situações de contato, ou seja, múltiplos contatos com os diversos elementos que participaram na colonização europeia (Carvalho, 1997; Cunha, 1998), e a complexidade de relações estabelecidas em diferentes contextos históricos, tem resgatado os indígenas e suas estratégias, os mecanismos de resistência e construção cultural (Souza Lima, 1997). Os fenômenos religiosos (Mello e Souza, 1993; Vainfas 1995) e sua inserção no contexto regional, a dinâmica interna das aldeias e relações com o macro espaço colonial (Petrone, 1995; Monteiro, 1995), são algumas das contribuições significativas. Apesar destas, muito ainda se tem a resgatar sobre uma “História dos Índios”, em compreender melhor as relações de contato estabelecidas em diversos contextos e os índios como atores significativos no processo histórico.

Capítulo II - Implantação do aldeamento e inserção da rede de poder colonial no século XVII

imagens e etnicidade

O processo colonial foi um fenômeno por demais complexo, que ao longo dos séculos apresentou formas variadas, com suas contradições, resistências e confrontos (Funari, 1995, 1996, 1997; Funari, Jones & Hall, 1999). Explicar a adesão dos povos indígenas aos projetos colonialistas apenas pela manutenção, por parte dos portugueses, das rivalidades e ódios inter-étnicos é uma maneira muito simplista de ver a participação indígena como agente histórico da colonização portuguesa (Leonardi, 1996: 57-64). Torna-se fundamental, portanto, a análise não apenas das transformações, mas as respostas dadas pelos grupos indígenas e suas estratégias frente a dominação colonial, através da inter-relação entre fontes arqueológicas e históricas como objetos de estudo inseparáveis (Funari, 1996:164). Neste sentido é importante verificar a diversidade cultural nas sociedades indígenas anteriores ao contato, buscando-se os elementos da cultura material que poderiam ser interpretados como resistência étnica.

Muitas das interpretações arqueológicas, com relação às populações indígenas extintas, partem do conceito de que uma cultura arqueológica corresponderia a um determinado grupo étnico. Esta correlação direta entre cultura material e grupo étnico fundamenta-se na idéia de etnicidade como um fenômeno tangível, imutável e identificável somente a partir de elementos materiais. Várias das teorias sobre etnicidade baseiam-se no “conteúdo cultural” como de maior significância para a definição/distinção de um grupo étnico. Entretanto, etnicidade pode incorporar qualquer um dos elementos culturais ou todos, sem que nenhum deles seja a principal determinante da identidade étnica (Penner, 1997; Jones, 1997). Segundo Barth (1998), é através dos contrastes estabelecidos que surgem as fronteiras e estas se reforçam através do contato inter-étnico, pois a identidade étnica se constrói a partir da diferença e não em decorrência do isolamento. No lugar de um inventário de

traços culturais, é muito mais produtivo o estudo destas fronteiras e das características que são consideradas significantes pelos próprios membros como diferenciadores aos de fora. Estas fronteiras não são físicas, mas sim sociais. Neste sentido, o conceito de etnicidade tem se mostrado muito mais apropriado como um fenômeno social, envolvendo a construção de fronteiras entre grupos em um contexto de interação social.

A identidade étnica pode ser expressa através de diferentes especificidades em diferentes contextos espaciais e temporais, como resultado de estratégias em relação a interesses econômicos e políticos, de relações inter-grupos, de reconfiguração de relações de identidade e poder. Como estas são reproduzidas e transformadas em diferentes contextos, o grau de continuidade dependerá do processo de interação e relações de poder com outros grupos, e também das experiências e situações vivenciadas (Jones, 1997:91).

O contato não significa o desaparecimento da identidade étnica por mudança e aculturação, mas o estabelecimento de suas fronteiras através de novas estratégias, símbolos materiais e comportamentais. Nem sempre é possível realizar uma correlação direta entre registros arqueológicos e fronteiras étnicas através de símbolos materiais, entretanto, alguns elementos ou conjuntos materiais podem ser interpretados como indicadores de comportamento étnico (MacGuire,1982). Etnicidade, como uma estratégia adaptativa a novos ambientes e situações, resulta na definição de novos comportamentos e estes podem ser discernidos nos registros arqueológicos e documentais que, em conjunto, refletem o grau de manutenção de fronteiras entre grupos. A complexidade apresentada pela etnicidade exige a análise das formas simbólicas através das quais as pessoas se representam para si mesmas e para os outros, resultando numa variação espacial e temporal. Para isto, é necessário ter informação verbal na forma de registros escritos ou tradições orais da mesma cultura, ou ainda culturas que são historicamente relacionadas (Trigger, 1998:18).

Assim sendo, a cultura material e outras práticas culturais são passíveis de estudos a partir dos relatos dos cronistas e da arqueologia (Noelli & Brochado, 1998; Noelli, 1999).

Neste encontro entre cultura material e documentos escritos, busca-se o que estes tem a dizer sobre o passado (Andrén, 1998:148). Mas qualquer reconstrução do passado nunca ocorrerá em sua totalidade, pois como fato encontra-se inacessível e sabemos que sempre selecionamos apenas alguns fios da rede que o compõe. E esta seleção ocorre de acordo com o nosso olhar, que talvez permita a percepção de novos fios condutores para a construção de um novo discurso.

Assim, buscar uma interpretação alternativa representa romper com a dicotomia entre arqueologia pré-histórica e arqueologia histórica, entre uma história do europeu e uma história do índio, de forma a avaliar todos os elementos e situações no processo colonial a longo prazo. Deve-se considerar a existência de uma rede de contatos de prestígios, de relações sociais, relações intertribais anteriores a chegada dos europeus e, que a partir do contato com estes, os fatos e situações que se colocaram em diferentes momentos acabaram por gerar reestruturações e estabelecimento de novas redes. Em um estudo de sistemas amplos de contatos, a história se torna um elemento vital na interpretação arqueológica, que em conjunto com outras áreas de conhecimento, numa abordagem interdisciplinar (Randall, 1996; Orser Jr, 1999), permitem um outro olhar para as sociedades do passado. Cabe lembrar que ao adotar-se uma perspectiva etnoarqueológica, não se deve perder de vista que as fontes possuem fragmentações e descontinuidades, o que exige uma análise criteriosa das mesmas, para que as informações sejam úteis na interpretação dos registros arqueológicos. Análises críticas de documentos escritos, iconográficos e mapas antigos podem contribuir como novos dados para a interpretação arqueológica, inclusive para os levantamentos de superfície (Funari, 1999).

1. Cultura material e identidade étnica: os Tupinambá⁵³ do Rio de Janeiro

A Etnologia sustenta a existência de uma matriz cultural Tupi-Guarani, flexível e genérica, apresentando uma grande variabilidade (Viveiros de Castro, 1986:108; Oliveira Filho, 1987; Fausto, 2000). Para compreender a realidade social com que se defrontou os colonizadores no Rio de Janeiro, torna-se de interesse identificar a organização espacial, a nível regional, e os elementos culturais indicativos de comportamento étnico, em período imediatamente anterior a intensificação dos contatos, ou seja, em período anterior a conquista portuguesa através dos relatos de cronistas.

No que se refere aos Tupinambá, as informações nos dois primeiros séculos de colonização são decorrentes de descrições obtidas através de diversos observadores, em diferentes períodos e locais. Por estas razões, é de interesse os relatos decorrentes de observação direta e permanência de cronistas em aldeias indígenas no Rio de Janeiro, como André Thevet ([1556]1978), Jean de Lery [1552]1980 e Hans Staden ([1557]1988)⁵⁴. Tais relatos limitam-se as áreas da baía de Guanabara e da região entre Parati e Mangaratiba, denominada *Iperoig*⁵⁵. Deve-se acrescentar, também, as fontes jesuíticas, como Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, que visitaram por dois meses aldeias em *Iperoig*, pouco tempo antes da investida portuguesa, e fornecem informações durante a conquista do Rio de Janeiro. Os demais relatos (Gandavo, [1576]1980; Cardim, [1584]1980; Soares, [1587]1973; Knivet, [1591]1875; D'Abbeville, [1614]1945) ajudam-nos apenas para confrontação de algumas informações, pois resultam de observações diretas em outras áreas do litoral ou contém informações obtidas através de terceiros ou, ainda, relatam os Tupinambá de forma genérica.

53 Para as designações tribais reconhecidas pela Antropologia não utilizamos flexão no plural, mantendo as normas estabelecidas ABA. No caso de Tamoios, por ser termo adulterado pela língua portuguesa, tomamos a liberdade de flexionar.

54 Jean de Léry permaneceu cerca de um ano entre os Tupinambá na baía de Guanabara, contribuindo com densas descrições, já Thevet embora tenha permanecido poucos meses nos fornece alguns mapas da baía de Guanabara (Teixeira Filho, 1975). O alemão Hans Staden conviveu como prisioneiro durante nove meses com os habitantes de *Iperoig*, litoral sul fluminense, cujo relato da aventura oferece-nos um bom material para análise.

Uma das questões mais controvertidas são as denominações dos índios utilizadas pelos colonizadores, já que estas não correspondem a auto-denominação dos grupos étnicos, sendo muitas das vezes a mesma denominação utilizada para grupos totalmente distintos, ou ainda, diferentes termos correspondentes a um mesmo grupo. Os europeus, preocupados em dar coerência aos quadros populacionais com que se defrontavam, na ausência de instituições políticas e fronteiras como na Europa, adotaram denominações visando classificar as comunidades indígenas, criando etnias artificiais (Poutignart & Streiff-Fenart, 1998:80). A designação *Tupinambá* foi utilizada por diversos grupos Tupi ao longo da costa, da mesma forma como *Carijo* ou *Caryo* referia-se a todos os índios Tupi-Guarani que viviam no sul de S. Vicente.

Os Tupi do Rio de Janeiro eram chamados pelos índios de São Paulo e Espírito Santo, de *Tamuya* ou *Tamoio*, que significa avós, enquanto os franceses os denominavam *Tupinambá*. Os de São Paulo eram denominados *Tupiniquim*, que quer dizer parentes colaterais, pelos do Rio de Janeiro. O outro grupo Tupi, cuja situação não parece esclarecida, dos quais algumas aldeias existiam no Rio de Janeiro, foram os *Margaiá* ou *Maracajá*, denominação utilizada pelos Tamoios, que posteriormente passam a ter referências nas fontes escritas como *Temiminó*, que significa netos, descendentes. De acordo com Almeida (2000) estes poderiam corresponder a uma cisão que teria ocorrido entre os Tupinambá do Rio de Janeiro.

Como o termo Tupinambá foi utilizado por diferentes grupos Tupi do litoral, sendo os do Rio de Janeiro designados como Tamoios por outros grupos indígenas, também adotaremos esta última, embora saibamos que a mesma não corresponde à autodenominação destas populações. Os relatos indicam aldeias Tamoios do litoral da baía de Ilha Grande até área próxima a ilha de Santana, em Macaé (Anchieta, [1584]1988:313), nas áreas no entorno da Baía de Guanabara e no vale médio

⁵⁵ Área correspondente a baía de Ilha Grande. *Iperoig* significa água do tubarão, devido a presença de grande quantidade

do rio Paraíba do Sul. Além das aldeias dos Tamoios, existiam as dos *Maracajá* ou *Margaiá* que igualmente estavam na baía de Guanabara e no Paraíba do Sul (Lery,[1576]1980:201; Knivet, [1591]1875:129-130). Os Tamoios limitavam-se também com os *Guaianá* que habitavam a serra do Mar e faziam fronteira ao norte com os *Goitacá*.

O espaço organizado Tupinambá no Rio de Janeiro

Segundo Anchieta ([1565]1988), a maior força Tupinambá encontrava-se na Guanabara, onde existia o maior numero e as maiores aldeias destes índios. Jean de Lery ([1576]1980:279) nos apresenta duas listas de aldeias, uma correspondente as aldeias visitadas pelo cronista e assinaladas em seu mapa da baía de Guanabara, e uma outra lista no “Colóquio na língua Tupinambá”, onde apenas sete coincidem em ambas, indicando que ele obteve informações sobre algumas aldeias através de interprete⁵⁶. Nos mapas de Andre Thevet de 1556 e 1558 (Teixeira Filho, 1975) estão assinaladas diversas aldeias no entorno da baía de Guanabara e na Ilha do Governador. Estas aldeias não correspondem a totalidade das aldeias existentes na baía de Guanabara e adjacências, já que o próprio Lery indica a existência de muitas aldeias em dois rios, que podem percorrer até vinte léguas para o interior⁵⁷. Os mapas de Thevet (Teixeira Filho,1975:40-42) registram um grande movimento de canoas em direção ao rio Macacu, indicativo da existência de aldeias rio acima.

de tubarões nesta região.

⁵⁶ A primeira lista de Lery indica as seguintes aldeias: *Kariók, Josy-yrasik / Joeyrasik, Sarapoy, Keriy, Akaray, Okarantín, Sapopéma, Eiramiri, Pirá-usú, Tantomã, Kotiva, Payó, Ypék, Morgujá-uasú, Pindóusu, Koruké, Pirayijú, Sariguá*. Algumas aldeias Lery por esquecer o nome dado pelos índios as indica como aldeia da Pedra e aldeia das flechas. Registra a existência de uma aldeia entre as de *Pindóusu* e *Pirayijú* e, outra entre as aldeias de *Koruké* e *Pindóusu*. A lista apresentada do Colóquio indica: *Kariók, Josy-yrasik / Joeyrasik, Sarapoy, Keriy, Akaray, Okarantín, Sapopéma, Uyrá-uasú-oé, Pirakã-iopã, Eirajá, Itaná, Tarakuirapã, Kurumuré, Itaók, Joararuã, Takuarusutyba, Nurukuy, Arasatyva, Ysypotyve*.

⁵⁷ “Como já indiquei, existem, na terra firme, que rodeia este braço de mar, dois rios formosos de água doce, afluentes daquele e nos quais naveguei com outros franceses cerca de vinte léguas pelo interior das terras e estive em muitas aldeias dos selvagens que habitam em suas margens,” ([1576]1980:109)

Anchieta, em seu Auto de São Lourenço, apresenta uma lista das aldeias destruídas pelas forças lusitanas⁵⁸. Destas aldeias, apenas a de *Araçatyba* consta na lista de Lery. Embora a localização precisa destas aldeias seja difícil de ser estabelecida, a tradução de seus nomes pode

fornecer algumas informações sobre as áreas prováveis onde estavam situadas, bem como alguns termos mantiveram-se na toponímia do Rio de Janeiro⁵⁹.

No sul fluminense, Staden ([1557]1988), na condição de prisioneiro, visitou e descreveu apenas cinco aldeias dos Tamoios, além de um “local de pouso” denominado *Ocaraçu*, diversas vezes utilizado nas expedições em terras dos Tupiniquim, permitindo uma avaliação de suas prováveis localizações⁶⁰. E destas aldeias visitadas por Staden, apenas a de *Taquaraçu-tiba* também aparece em uma das listas de Lery.

Referências sobre locais de pouso indicam que os Tamoios construíam vários abrigos em diferentes locais para executar atividades variadas. As aldeias, em geral, localizavam-se em pequenas colinas (Anchieta, [1565]1988:221), de onde tinham boa visibilidade, próximas a rios e matas, o que é confirmado pelos registros arqueológicos (Kneip,1978; Buarque, 1995, 1999). Outros tipos de assentamentos também eram construídos nas roças distantes, como também acampamentos

⁵⁸ Araçatyba, Magueá, Maratauã, Paraguaçu, Moçupiroca, Jequié, Guatapytyba, Nheteroia, Paraiba, Guaiáio, Pacucaia.

⁵⁹ As denominações das aldeias Tupinambá, geralmente, correspondiam a alguma característica ambiental ou ao nome de algum chefe. Como por exemplo: *Kariok* ou *Cariio-oca*, não resta dúvida que se refere a área da Carioca; *Sarapoy*, que significa rios das enguias, localizado no limite entre os municípios do Rio de Janeiro e Duque de Caxias; *Akaray* ou seja, água dos acarás, refere-se a Icarai; *Itaok*, que sem dúvida traduz-se como casa de pedra, é a localidade de Itaóca, em São Gonçalo; *Jequié* pela tradução indica estar localizada em uma pequena enseada cônica, boa para pesca, que sem dúvidas corresponde a Jequiá, na Ilha do Governador. *Nheteroia*, que significa enseada sinuosa, manteve-se até os dias atuais como Niterói (Edelweiss, 1968).

⁶⁰ Utilizando as descrições de Staden, kloster (1942) fez a reconstituição dos mapas colocando a localização aproximada de algumas aldeias. *Ubatuba* onde Staden ficou como prisioneiro, situada na enseada de Mangaratiba ou na baía de Angra dos Reis; *Araripe*, aldeia cujo chefe era Cunhambebe, deveria estar situada em Ariró, na baía de Angra dos Reis (pág.97); *Mambucaba*, nome de localidade atual localizada na baía de Ilha Grande (pág. 104); *Ticoaripe*, situada em Taquari, também na baía de Ilha Grande (pág. 112); *Taquaraçu-tiba*, aldeia próxima ao Rio de Janeiro, acessível pela baía de Sepetiba-Guaratiba já que os indígenas chegaram a ouvir tiros, que Staden calculou terem sido dados no Rio de Janeiro (pág.141). Além das aldeias, aparecem referências a acampamentos Tupinambás ao longo do litoral, como: *Ocaraçu*, onde os indígenas pousaram durante uma tempestade, estando este já instalado com cabanas no continente, precisamente em Parati, próximo a enseada de Trindade.

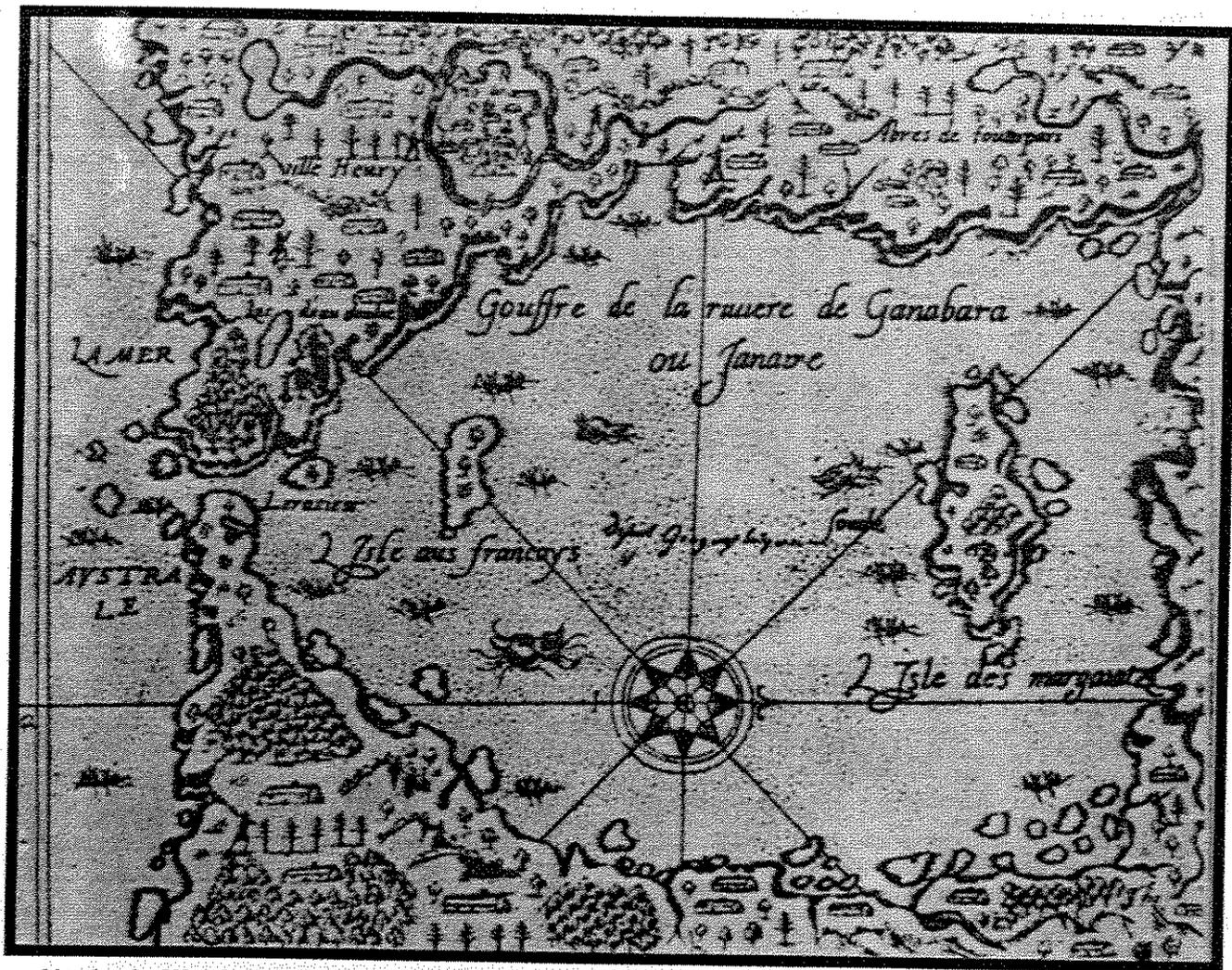
para pesca, coleta e caça. Estes assentamentos temporários estavam ligados às aldeias através de caminhos por terra, cursos d'água e por mar (Assis, 1997).

As aldeias Tupinambá encontravam-se articuladas, local e regionalmente, por laços de parentesco e alianças, estando ligadas, espacialmente, por uma rede de caminhos que também integrava os grupos do litoral com os do interior. Quando Anchieta e Nóbrega estiveram doutrinando os Tamoios de *Iperoig*, a notícia da presença dos padres chegou a diversas outras aldeias e estes receberam a visita de Tamoios tanto da Guanabara como do Paraíba do Sul, vindos por mar e por terra. Entre os que vieram da Guanabara, encontrava-se *Paranapuçu*, filho de *Pindobuçu*, chefe da aldeia em que se encontravam os jesuítas⁶¹.

Esta articulação entre as aldeias não impedia que estas se mantivessem independentes entre si nas decisões. A força de uma aldeia estava, principalmente, relacionada a um chefe com grande parentela e aliados, ao seu poder de oratória e capacidade guerreira. *Cunhambebe*, da aldeia de Ariró, identificado por Staden por seus adornos como um guerreiro de grande prestígio, era um dos principais líderes nas expedições contra os inimigos. Seu prestígio ultrapassava os limites de sua aldeia e como grande orador, se fazia ouvir pelas lideranças de outras aldeias, articulando vários grupos locais. Anchieta e Nóbrega, estrategicamente, buscaram o apoio de dois grandes chefes de *Iperoig*, *Cunhambebe* e *Pindobuçu* e, por conseguinte que pelo menos algumas aldeias estabelecessem as pazes com os portugueses.

A rede de caminhos que ligava estes conjuntos intercomunitários era também utilizada por muitos grupos ao se deslocarem do interior ao litoral para a pesca, sendo muitos dos peixes obtidos

⁶¹ Anchieta ([1565]1988:222-235) em seu relato do problemas enfrentados junto com o padre Manuel da Nobrega, na aldeia de *Pindobuçu*, “quando, aos 9 de junho, véspera de *Corpus Christi*, estando nós outros no fim da praia, apareceu uma canoa que vinha do Rio de Janeiro” e “na canoa vinha um seu filho” (de *Pindobuçu*), “um dos mais insígnies em maldade que há entre aquela gente”. Como também, “vieram mais de 300 dos Tamüjos moradores no campo, em um rio, mui nomeado, chamado Paraíba, cujo Capitão era um que havia ido falar commigo a Iruig sobre as pazes”.



Carta do Rio de Janeiro - Andre Thevet 1558
(Teixeira Filho, 1975:37)

torrados e moídos, retornando-se com a farinha de peixe para suas aldeias⁶². Isto indica um acampamento para a pesca, utilização de artefatos como flechas, anzóis, armadilhas, pedra de moer e vasilhas para transportar a farinha. O transporte da farinha não ocorria em grandes vasilhas de cerâmica, nada prático no longo retorno para o interior, mas em cestos⁶³, da mesma forma como grupos atuais fazem quando praticam atividades de pesca ou coleta. Assim, os sítios arqueológicos referentes a estas atividades não apresentariam vestígios cerâmicos, embora seus construtores fossem ceramistas. Artefatos do tipo lascas de pedra usadas como facas e raspadores, machados de pedra, pontas de dente de tubarão ou de esporão de arraia, contas de vértebras de peixe, adornos de osso, dentes de animal trabalhado, mencionados pelos cronistas, em nada distanciam do que os arqueólogos costumam registrar em diversos sítios pré-ceramistas e ceramistas no litoral. O que se torna uma questão problemática em utilizarmos apenas determinadas características tecnológicas como diferenciador entre culturas arqueológicas. No município de Parati, Mendonça de Souza (1977) registrou um destes acampamentos em um abrigo, cuja cultura material e restos alimentares demonstraram predominância da atividade de pesca, com total ausência de cerâmica, porém as análises dentarias indicaram um alto consumo de carboidratos típico de grupos horticultores.

A importância da pesca e coleta de moluscos para os índios é recorrente nos cronistas, indicando que o consumo de peixes, ostras e mariscos era mais freqüente do que a carne obtida pela caça. Na baía de Guanabara as ostras dos mangues eram coletadas, entre outras, na área de manguezal da atual APA de Guapimirim (Thevet, [1556]1978:96). Não somente observa-se a busca deste imenso manguezal por índios de diversas aldeias da baía de Guanabara, como também a existência, nas proximidades dos mangues, de outras tantas aldeias, além do fato de outras etnias

62 "Com freqüência vem também gente que mora distante do mar, recolhem grande porção de peixes, torram-nos sobre o fogo, esmagam-nos, fazendo dêles farinha, que secam bem a fim de que se conserve por muito tempo" (Staden, [1557]1988:159).

63 "A estas chamam panacú e nelas guardam a farinha e outros mantimentos" (Lery, [1576]1980:234).

descerem a serra para a coleta e pesca (Serafim Leite, 1938). Isto indica a existência de locais cujos recursos naturais eram explorados por diferentes grupos. Da mesma forma como, de acordo com Staden, populações distantes do mar desciam a serra na época da desova de certas espécies, em áreas onde estavam localizadas outras aldeias dos Tamoios.

Cultura material e etnicidade

As aldeias também estavam articuladas a redes mais amplas, unindo áreas e povos distantes num extenso sistema de trocas de prestígio e interações econômicas (Mcguire, 1996), que permitia aos Tamoios a obtenção de produtos inexistentes no litoral. Pero Lopes de Sousa, em 1531, penetrando pela baía de Guanabara e interior fluminense, teve conhecimento através dos indígenas da existência de ouro no rio Paraguai (França, 1999:14). Os cronistas franceses também enfatizaram o comércio de produtos com grupos distantes, para a obtenção de penas de ema e das tão mencionadas pedras verdes, raras, trazidas por um grupo de uma alta montanha, além de colares com contas discoidais brancas e contas pretas.

“No preparo de seu vestuário utilizam-se de grandes penas de avestruz, obtidas com seus vizinhos. Isto prova a existência, em alguma região do país, dessas enormes aves, mas não posso dizer que as tenha visto” (Lery: [1578]1980:116).

“Quando os indígenas crescem à idade núbil, trocam as conchas por certas pedras de cor tirante à esmeralda, pelas quais têm um tal apreço que não é fácil conseguir-se uma com eles, a não ser dando-lhes em troca um presente realmente excepcional, já que elas são raras por aqui. São os índios de uma tribo

vizinha que as trazem de uma alta montanha situada na terra dos canibais” (Thevet, [1556]1978:113).

“O tráfico mais ponderável é o de pluma de avestruz, bainhas de espada feitas de penas desta e de outras aves de deslumbrante plumagem, etc. Estes artigos são trazidos do interior, de mais ou menos 100 ou 120 léguas de distancia. Igualmente importantes são seus incontáveis colares brancos e pretos, além daquelas pedras verdes que trazem nos lábios” (Thevet, [1556]1978:153)

Cabe mencionar que adornos com pequenos discos brancos, feitos de moluscos, eram comuns entre diferentes grupos indígenas no rio Paraguai (Métricaux, 1946), comercializadas ao longo do rio até a bacia do Prata, sendo frequente a presença de grande quantidade destas contas discoidais em sítios arqueológicos no pantanal mato-grossense (Oliveira & Funari, 2000; Oliveira et alli, 2001; Migliacio & Oliveira, 2001).

Esta articulação em um imenso sistema de trocas resulta em elementos e estilos na cultura material partilhados por diversos grupos étnicos (Jones, 1997:28). O uso de pedra variadas para confecção dos adornos labiais aparece por todo o litoral, entre grupos Tupi (Métricaux, 1928) e os chamados Tapuias, sendo as de cor verde as mais apreciadas.

“São os Tapuias contrários de todas as outras nações do gentio, por terem guerra com eles ao tempo que viviam junto ao mar, donde por força de armas foram lançados; ao quaes são homens de grandes forças, andam nus como o mais gentio, e não consentem em si mais cabellos que os da cabeça, e trazem os beiços furados e pedras nelles, como os Tupinambás” (Souza, [1587]1973:351).

Os adornos labiais em pedra polida e forma redonda ou cilíndrica, usadas também como adornos faciais, são descritos entre os Tupinambá do Rio de Janeiro⁶⁴, os Margaiá no Espírito Santo⁶⁵ e os Tupinambá na Bahia⁶⁶, refletindo a intensidade da interação entre os grupos Tupi litorâneos (Newton, 1987:16) e seus vínculos históricos, cujos elementos provem de uma mesma matriz cultural (Noelli & Brochado, 1998:125).

Apesar desta homogeneidade de adornos labiais e faciais, existiam outros elementos distintivos entre os grupos étnicos, como também para distinção entre indivíduos, indicando o pertencimento a grupos sociais, por genealogia ou categoria de idade (Silva & Farias, 1992). O uso de tembetás em osso, mencionado em vários pontos do litoral, segundo os cronistas franceses estaria relacionado a categoria de idade dos jovens, sendo substituídos por um de pedra quando alcançavam o prestígio de adultos e guerreiros.

“Os rapazes têm por hábito furar o beijo inferior logo na infância, e usam no buraco um osso bem polido, alvo como marfim (...) Mas só usam esse osso branco na adolescência; quando adultos, *curumim-assú* (isto é, menino crescido) usam no furo do beijo uma pedra verde, espécie de falsa esmeralda, do tamanho de uma moeda do lado de fora e do lado de dentro presa por uma parte mais larga; algumas existem compridas e roliças como um dedo” (Lery, [1578]1980:113).

A afirmação constante dos cronistas que os Tupinambá distinguiam à distância pela caracterização do corpo e corte de cabelo outros grupos indígenas, demonstra que a “nível

⁶⁴ “Nessa deformação, entretanto, encontram tão grande prazer quanto o que sente um civilizado rico exibindo suas preciosas correntes. Assim sendo, quanto mais numerosas as deformações, maior será o prestígio daquele que as possui, o qual, em virtude delas, será alçado à condição de ilustre personagem, quando não de chefe da tribo. E estas desfigurações incluem, além dos lábios e da boca, as bochechas” Thevet, ([1556]1978:113).

⁶⁵ “todos tinham o lábio inferior furado ou fendido e cada qual trazia no beijo uma pedra verde e polida, como que engastada, do tamanho de uma moeda e podia ser tirada ou colocada, como bem entendiam” (Lery, [1576]1980:79).

macrossocial” o conjunto pintura, adornos e cabelo definiam categorias sociais e étnicas (Vidal & Müller, 1986; Vidal,1992). Etnicidade se estabelece através de comunicação cultural, permitindo o estabelecimento de fronteiras por meio de símbolos compreensíveis pelos membros do grupo e pelo “de fora” deste (Poutignat&Streiff-Fenart, 1998:124). Todas as tribos atribuem significados simbólicos aos adornos plumários e a pintura corporal, cujas mensagens, no caso dos Tupinambá, se perderam para sempre (Ribeiro,1986:189).

Embora não haja descrições das variações de formas destes adornos em relação aos Tupinambá da baía de Guanabara, de Cabo Frio e Paraíba do Sul, podemos supor que houvesse algum tipo de distinção entre estes, já que Staden ([1557]1988:98) reproduz uma forma específica de tembetá utilizado pelos índios de Iperoig, no sul fluminense. Os Guarani do Alto Paraguai e vizinhanças de Assuncion, por exemplo, se distinguiam de outros Grupos Guarani pela forma e material de seus tembetás (Métraux 1928:167). Entretanto, na maioria dos relatos sobre os Tupinambá do Rio de Janeiro, as descrições correspondem a observações feitas em diferentes aldeias, o que não permite distinguir se a existência de variações de tembetás referentes a grupos locais distintos.

Entretanto, para os guerreiros Tupinambá do Rio de Janeiro está assinalado o uso de pingente em forma de meia lua, que poderia ser significativo como elemento identificador, já que tal adorno não aparece nos relatos sobre os Tupinambá da Bahia e do Maranhão.

“Confeccionam um outro ornato da concha de um grande caracol marinho, que chamam *matapú*. Tem a forma de meia-lua e é branco como neve. Penduram-no à volta do pescoço” (Staden, [1557]1988:169).

⁶⁶ “fazerem depois de homens três e quatro buracos nos beiços debaixo, onde metem pedras, com grandes pontas de fora; e outros furam os beiços de cima, também como os debaixo, onde metem pedras redondas, verdes e pardas” (Souza, [1587]1973:314).

“Usam também crescentes de osso liso, brancos como o alabastro, a que dão o nome de *jacy*, lua; e trazem-nos pendentes ao pescoço por meio de cordões de algodão” (Lery, [1578]1980:114).

“Os homens ainda trazem pendurados no pescoço umas meias-luas de um pé de comprimento. Até as crianças de dois ou três anos andam com estes enfeites” (Thevet, [1556]1978:114).

Não há dúvidas de que correspondem a signos de identificação étnica e social, como pinturas corporais e adornos plumários (Vidal & Müller, 1986). As referências são unânimes em todos os cronistas em todo o litoral, sem que estes alcançassem o código visual destas e nem uma possível diferença de estilos entre os próprios Tupinambá do Rio de Janeiro.

Os Tupinambá são descritos portando motivos variados na pintura corporal. Como em outros grupos Tupi, a pintura corporal combinaria motivos obedecendo a determinadas regras formais e uma série de fatores como sexo, posição no ciclo de vida, atividade e o estado do indivíduo. A presença das escarificações distinguia os guerreiros, da mesma forma como ainda hoje os Asurini através da pintura corporal indicam a categoria de guerreiro homicida, posição de destaque, embora hoje a guerra, para estes, faça parte do passado (Andrade, 1992:118).

Mas para os Tamoios, a guerra movia sua sociedade, sendo passado e futuro, como também definia as fronteiras étnicas. Os Tamoios, da mesma forma que vários outros grupos Tupi, ostentavam como indicativo de prestígio colares de dentes, flautas de ossos e cabeças de inimigos espetadas em frente às malocas. A guerra movimentava vários grupos locais, construindo e reconstruindo alianças. Apesar das referências a vários grupos indígenas inimigos vizinhos ao Tupinambá no Rio de Janeiro, suas expedições eram dirigidas constantemente aos *Margaia*

(Temiminó) e Tupiniquins, pois como grupos Tupi compreendiam os códigos visuais e os rituais antropofágicos (Métraux, 1979).

“Diante das choças estavam espetadas cerca de quinze cabeças, sobre postes. Eram cabeças de maracajás, seus inimigos, e que eles haviam devorado” (Staden, [1557]1988:97).

“A cabeça, eles a reservam para espetá-la na ponta de uma vara que é colocada sobre suas ocas, como sinal de vitória e triunfo” (Thevet, [1556]1978:132-140).

A preparação das expedições guerreiras exigia todo o empenho das aldeias envolvidas, as mulheres providenciando a farinha de guerra⁶⁷, os guerreiros confeccionando novas armas, munição e adornos. Todos os artefatos eram decorados com padrões ornamentais marcando “o senso de unidade do grupo e a oposição aos outros” (Ribeiro, 1986:282). O transcurso da expedição envolvia além dos guerreiros Tupinambá, jovens e mulheres que providenciavam a alimentação durante todo o percurso e permaneciam nos acampamentos estabelecidos na retaguarda. A guerra propiciava a iniciação dos jovens, quando se executavam os rituais antropofágicos, exigindo a preparação de cauim, confecção de novos artefatos, adornos e vasilhames cerâmicos.

Em todas as atividades sociais envolvendo a aldeia ou várias aldeias ocorria o consumo de cauim, principalmente nos rituais antropofágicos, que reforçavam as relações inter aldeias e as fronteiras étnicas. A preparação da beberagem feita pelas mulheres exigia, além dos vasilhames cerâmicos, raladores, facas, furadores e raspadores de pedra, concha, dente, osso, madeira e cestos. O cozimento dos ingredientes ocorria em vasilhas fundas, sendo estas com tratamento de superfície

do tipo corrugado, alisadas, escovadas ou unguladas. Depois do cozimento, eram amassados ou mastigados, colocados em outra vasilha do tipo bacia e depois depositados em um talha ou *igaçaba* para fermentação. Estas igaçabas podiam ter pintura externa, “na boca até a porção superior acima de seu maior diâmetro” (Noelli & Brochado, 1998:).

Os Tamoios faziam ainda vasilhas do tipo panela de formas variadas, vasilhas para torrar a farinha de mandioca, pratos de diversos tamanhos e vasilha específica para servir a farinha, sendo esta última a única a receber pintura em toda a superfície interna (Lery,[1578]1980:232-234). Em muitos grupos indígenas o mesmo padrão observado na pintura corporal é aplicado na cerâmica (Lima, 1986:177), que justificaria o fato de Lery ([1578]1980) ter observado uma diversidade de motivos na cerâmica pintada Tupinambá. Como em outros grupos Tupi os padrões ornamentais nos artefatos e na pintura corporal atuam como “insígneas de identificação tribal” (Ribeiro, 1986:265).

“...certa espécie de vaso de barro que não é muito liso por fora mas tão completamente polido por dentro e tão bem vidrado que não fazem melhor os nossos oleiros. Para esse serviço usam um certo licor branco que logo endurece. Preparam também tintas pardacentas com as quais pintam a pincel pequenos enfeites... nunca se encontram duas pinturas iguais...”(Lery, [1576]1980:234)

A existência de um amplo sistema de trocas e de contatos multiétnicos propiciou a difusão de determinadas matérias-primas e adornos em grupos distintos étnica e linguisticamente. Cabe lembrar que a incorporação de novos elementos materiais e determinadas praticas são resignificados pela comunidade. Em outras palavras, elementos culturais idênticos adquirem significados com diferenças em grupos distintos. Da mesma forma que adornos populares em amplas áreas somente

⁶⁷ “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.” (Lery, [1576]1980:124).



Xilogravura - Hans Staden (1557)

podem ser compreendidos como parte de um conjunto de elementos de escolha dos grupos, que como um conjunto iconográfico transmitiam mensagens de identidade social e étnica. Este conjunto iconográfico, formado pelos adornos, a pintura corporal e outros sinais no corpo, torna-se de difícil compreensão pelas fontes escritas, já que alguns de seus elementos não foram compreendidos e descritos sistematicamente pelos colonizadores. E mesmo nos sítios arqueológicos, apenas parte de sua materialidade sobrevive.

2. Contato – estratégias indígenas e européias

Contato sempre resulta em processos de mudanças; entretanto, os graus dos conflitos gerados foram diferenciados entre os primeiros contatos e a implantação da colonização portuguesa. Enquanto os primeiros contatos estabelecidos através do escambo de produtos não acarretaram a destruição da estrutura organizacional indígena, a conquista portuguesa representou um impacto fulminante em seu modo de vida e a desarticulação de todas as aldeias.

Para compreender a dinâmica do contato, torna-se importante verificar as transformações experimentadas por estas sociedades, suas lutas e estratégias frente ao domínio colonial. Isto significa alcançar a diversidade de estratégias econômicas e de ocupação do espaço que definiram as estratégias de contato com os indígenas. Desta forma é de interesse conhecer todos os elementos envolvidos no processo de contato, analisar a variedade de artefatos com relação ao período pré-contato e, principalmente, que tipos de artefatos indígenas desaparecem após o contato devido a substituição por produtos de origem européia (Rubestone, 1989).

As estratégias e iniciativas destas populações frente à expansão colonial, caracterizam-se por uma “conjunção de múltiplos contatos” resultando numa maior “complexidade nas relações sociais” (Altman & Butler, 1994:480). Não se trata de estudar os indígenas isoladamente, mas em

interação com seus dominadores, “em termos de alianças, indiferenças e antagonismos” (Funari, 1991:65). Não podemos esquecer que as alianças com os europeus atendiam aos próprios interesses indígenas, de prestígio e poder sobre seus adversários, tornando-se cada vez mais complexas com a escalada das hostilidades (Altman & Butler, 1994; Paynter & Randall, 1991).

Os primeiros contatos dos portugueses com os índios sempre foram amistosos em várias partes do litoral brasileiro, que se transformaram em hostilidades devido a uma série de ações impetradas pelos próprios colonizadores, acirrando o confronto entre a ordem tribal e a ordem colonial. Com relação especificamente aos Tupinambá do RJ, alguns fatos demonstram a complexidade da dinâmica das relações de contato.

Até meados do século XVI os Tupinambá do Rio de Janeiro foram poupados das ações mais intensas e violentas por parte dos colonizadores, e a presença francesa e incursões portuguesas para comércio não determinavam a perda da autonomia tribal e ocupação definitiva de seus territórios. O comportamento dos invasores, muitas das vezes traiçoeiro ou violento, determinou uma releitura e o estabelecimento de estratégias consideradas mais adequadas por parte dos índios, para evitar ou resistir aos colonizadores (Altman & Butler, 1994:489). De um modo geral, uma estratégia de representação comum entre os índios é a de parecerem fortes e até agressivos em relação aos colonizadores (Carelli, 1995; Valadão, 1997), uma espécie de performance para os europeus. Mas é preciso lembrar que o processo de colonização constituiu-se em muitas histórias vivenciadas pelos índios a partir de suas próprias referências e especificidades do contato, desencadeando em seus sistemas culturais uma dinâmica de reestruturação contínua (Pereira, 1999:435).

Os primeiros contatos

Os contatos entre Tupis do Rio de Janeiro e europeus iniciam-se em 1503, quando fundou-se uma feitoria em Cabo Frio e 24 homens foram deixados para conhecimento das novas terras. Em 1511 a nau Bretoa aporta em Cabo Frio, o que indica que esta feitoria permanecia ativa, sendo este porto bem conhecido tanto pelos portugueses como pelos franceses. Os nomes de João Lopes de Carvalho, que de acordo com relato do escrivão da armada de Fernão de Magalhães (1519) estaria na Guanabara desde 1506, e João de Braga, morador na Guanabara a partir de 1513, passam a figurar como os primeiros habitantes portugueses nas terras do Rio de Janeiro.

Se considerarmos as informações obtidas por Jean de Lery, neste período os Tamoios e os Margaiá (Maracajá) eram procurados pelos portugueses e franceses, não havendo conflitos entre estes, já que os indígenas estariam mais interessados nas possibilidades de trocas. Ou talvez todos se considerassem um só povo⁶⁸. Entretanto, determinados fatos decorrentes dos contatos resultaram em reações violentas por parte dos Tamoios, que acusavam os portugueses de traição. Nóbrega, em 1552, ao visitar a baía de Guanabara encontrou os Tamoios em pé de guerra com os portugueses, descendo em terra apenas nas aldeias amigas dos lusitanos (Serafim Leite, 1938:362-63), ou seja, nas aldeias dos *Maracajá*, situadas na atual ilha do Governador⁶⁹.

“Eles, os tupinambás, também tinham ido com muita confiança aos navios e subido a bordo, como fazem ainda nos dias presentes com os navios franceses; quando os portugueses conseguiram um numero suficiente deles a

⁶⁸ Os Tupinambá ao denominarem o outro grupo Tupinambá do Rio de Janeiro como “Maracajá” ou “Margaia”, que significa “os do gato”, parece indicar diferenças entre grupos locais, como nos mitos dos Kayabi quando fala-se em gente da taquara, gente do gambá, do tucano, como grandes grupos locais, mais ou menos independentes (Ribeiro, 1986:282). Em Anchieta ([1585]1988:338) há menção sobre o cuidado das mulheres em evitarem durante as beberagens que os homens se matassem ou se ferissem, “porque de uma morte destas às vezes acontece dividir-se uma nação com guerra civil, e matarem-se e comerem-se e destruírem-se como aconteceu no Rio de Janeiro”.

⁶⁹ Nos mapas do francês Thevet esta recebe a denominação de ilha dos *Margaiá* (Teixeira Filho, 1975:40-42).

bordo, os assaltaram, amarraram, conduziram e entregaram aos tupiniquins, pelos quais foram então mortos e devorados” (Staden, :93).

De acordo com as informações dos próprios Tupinambá, as hostilidades com os Margaiá teriam se iniciado vinte anos antes da chegada de Lery ([1578]1980:201). Mesmo assim, algumas aldeias destes permaneceram em paz na grande ilha. Entretanto, os Tamoios, após uma cauinagem em que relembrou as guerras passadas, os atacaram. Sobre este episódio, Luiz de Grã em carta de 24/04/1555, refere-se ao chefe *Maracajá-guaçu*, que antes vivera no Rio de Janeiro em guerra com os Tamoios e que, devido a “tanto aperto” passado por sua aldeia, foi obrigado a enviar um filho a pedir socorro a Capitania do Espírito Santo. Socorridos por Vasco Fernandes Coutinho, os sobreviventes foram transferidos para a capitania do Espírito Santo⁷⁰, como depois outros Maracajá migraram para a mesma⁷¹.

Já as relações dos Tamoios com os franceses sempre se mantiveram amistosas, pois estes adotaram estratégias totalmente diferentes dos portugueses, principalmente por necessitarem, fundamentalmente, das alianças indígenas para seu estabelecimento e permanência em terras portuguesas.

“Os Franceses não desistiram do comércio do Brasil e o principal foi no Cabo Frio e Rio de Janeiro, terra dos Tamoios, os quais, sendo dantes muito amigos dos Portugueses se levantaram contra eles por grandes agravos e injustiças que lhes fizeram, e receberam os Franceses, dos quais nenhum agravo receberam...” (Anchieta, 1988:318).

⁷⁰ Carta do Pe. Luiz de Grã, em 24 de abril de 1555 (Serafim Leite, 1938 (I):233).

⁷⁰ Nos mapas do francês Thevet esta recebe a denominação de ilha dos *Margaiá* (Teixeira Filho, 1975:40-42).

⁷¹ Em 1558, o irmão de *Maracajá-guaçu* mudou-se com sua gente do sertão do Rio de Janeiro para Guarapari (Pe. Francisco Pires, In: Cartas Avulsas, 2, p. 222). Por coincidência, em uma carta anônima e sem data, mas que

Enquanto os portugueses sustentavam a inconstância destes índios, os franceses, ao contrário, clamavam por sua fidelidade.

“Quanto à segurança dos hóspedes entre os selvagens da América, devo dizer que é absoluta; assim como odeiam os inimigos e os matam e comem quando podem, amam os amigos e aliados e não hesitam em morrer para defendê-los. Éramos amigos e aliados dos tupinambás e gozávamos portanto de plena segurança entre eles.” (Lery, [1578]1980:241)

Apesar da inimizade aos portugueses, os Tamoios nunca deixaram de realizar trocas com navios portugueses que chegavam ao litoral, anunciando com um tiro de canhão sua presença, buscando principalmente farinha de mandioca para a manutenção de seus escravos (Staden, [1557]1988). Da mesma forma, uma vez por ano um navio francês aportava para o embarque das mercadorias, que eram obtidos através dos franceses que viviam entre os Tupinambá.

Antes do empreendimento de Villegagnon, alguns naufragos franceses já viviam em aldeias Tamoios, com esposas e filhos de até cinco anos de idade (Lery, [1578]1980:96), assim como franceses costumavam deixar em terra homens para aprenderem a língua dos índios. Franceses vivendo como Tamoios é confirmado por Staden⁷² e, anos depois por Anchieta. A permanência destes homens nas aldeias significava sua inserção na estrutura social Tupinambá, com o estabelecimento de casamento e relação de parentesco, e conseqüentemente nas relações intertribais de aliança ou inimizades, bem como no amplo sistema de trocas já existente.

acompanhava a de Nóbrega datada de 5 de julho de 1559, há notícias de uma grande epidemia que teria começado no sertão e litoral do Rio de Janeiro, alcançando o Espírito Santo na mesma época (Cartas Avulsas, 2, p.234).

⁷² “A quatro milhas distante de nossa aldeia havia um francês. (...) Era um jovem a quem os índios chamavam *Caruatá-uára*.” (Staden, :95)

“A vida dos Franceses que estão neste Rio é já não somente hoje apartada da Igreja Católica, mas também feita selvagem; vivem conforme aos Índios, comendo, bebendo, bailando e cantando com eles, pintando-se com suas tintas pretas e vermelhas, adornando-se com as penas dos pássaros, andando nus às vezes, só com uns calções, e finalmente matando contrários, segundo o rito dos mesmos Índios, e tomando nomes novos como eles, de maneira que não lhes falta mais que comer carne humana...” (Anchieta, [1565]1988:219)

Por outro lado, portugueses viviam entre os Tupiniquim e seus descendentes, os mamelucos, em nada diferiam dos índios. Estes alimentavam as guerras intertribais, matando à moda indígena, tomando nomes, mantendo os índios de suas terras e seus escravos a prática do canibalismo.

Os índios possuíam suas próprias interpretações e avaliações com relação aos europeus, onde os franceses foram incorporados à categoria de afins e os portugueses a de inimigos. O ódio aos portugueses decorre, principalmente, por estes tornarem-se aliados de seus inimigos tradicionais. A incorporação dos franceses à categoria dos afins, que de início ocorre pela possibilidade da aquisição em abundância de objetos de ferro e pelo prestígio, com a intensificação das tensões intertribais representa poder em relação aos seus inimigos.

Não podemos deixar de considerar que os artefatos e produtos trazidos pelos europeus, estranhos à ordem tribal, constituem uma “ponte cultural” entre dois mundos estruturalmente diversos (Oliveira, 1972), mas que deve ser vista como um caminho de mão dupla. Não somente os objetos obtidos dos europeus passam a ser cobiçados e, através do amplo sistema de trocas, alcançavam grupos que ainda não estavam em contato direto. Mas os próprios objetos indígenas, de

grande valor por todo o litoral, como as contas brancas, também foram incorporados pelos portugueses como objeto de troca para a obtenção de mulheres e resgate de prisioneiros.

“...o margaiá, o carajá ou o tupinambá” ...”sem se fiar no uetacá mostra-lhe de longe o que tem a mostrar-lhe, foice, faca, pente, espelho ou qualquer outra bugiganga e pergunta-lhe por sinais se quer efetuar a troca. Em concordando, o convidado exhibe por sua vez plumas, pedras verdes que coloca nos lábios, ou outros produtos de seu território” (Lery, [1576]1980:81).

“Também usão de ordinário, por troco de algumas cousas, de contas brancas que se fazem de buzios, e a troco de alguns ramaes dão até as mulheres, e este é o resgate ordinário de que usão os brancos para lhes comprarem os escravos e escravas que têm para comer.”(Cardim, [1584]1980:92).

Neste período em que os europeus basicamente dependiam da própria estrutura tribal para iniciar o empreendimento colonial, ao invés de impor costumes europeus, acabavam por adotar costumes indígenas. A própria subsistência dos europeus dependia dos índios, sendo comum navios e expedições procuravam as aldeias para conseguir, através de troca, alimentos, o que acabou por popularizar a farinha de mandioca entre os europeus⁷³. Os franceses também dependiam dos produtos indígenas para sua subsistência, pois não há qualquer referencia de agricultura em terra firme feita por eles. Os produtos tradicionais das sociedades indígenas, circunscritos anteriormente à produção doméstica, passam a ter valor de troca com a economia regional, adquirindo com isto uma nova dimensão. Algumas aldeias do Rio de Janeiro eram sempre procuradas por barcos de São

⁷³ Os portugueses não somente obtinham através de troca, como também através de ataques as aldeias para a obtenção de alimentos, mulheres e escravos.

Vicente por terem sempre excedente de farinha para efetuarem trocas com os europeus (Staden, ([1557]1988).

O entusiasmo pela excelência dos instrumentos de metal europeus deflagra o interesse pela aquisição destes instrumentos, porém o valor não será o mesmo dado pelos europeus e sua posse terá significados de acordo com a estrutura social Tupinambá. Os europeus sempre traziam facas, machados, espelhos, anzóis, pentes, tesoura, adagas, ferramentas diversas, contas de vidro e outras quinquilharias para efetuarem trocas com os indígenas. Enquanto Portugal determinava que gênero de produtos poderiam ser comercializados com os índios no Brasil, os franceses em algumas situações forneceram as armas proibidas pela Coroa portuguesa.

Dentro da ótica cultural indígena, os produtos europeus são avaliados como superiores devido a excelência dos instrumentos de metal, enquanto que também buscavam demonstrar a superioridade de sua própria cultura. Eles cobiçam determinados produtos pelo interesse de substituir os tradicionais por instrumentos considerados superiores, incorporando-os às suas práticas tradicionais. A posse destes objetos possuía significados específicos para os índios e muitas das vezes suas funções tornavam-se distintas dos europeus. Mas de alguma forma, nesta primeira fase de contatos, ocorrem mudanças nas práticas culturais, como no ritual funerário, pois “já não enterram mais coisas de valor como costumavam fazer” (Lery, [1578]1980: 247), os objetos dados pelos europeus não eram considerados de direito do morto (Cardim, [1584]1980:94).

Depois do contato, substituíam o uso de facas e machados de pedra pelas facas e ferramentas de metal, inclusive já as utilizavam para cortar os prisioneiros de guerra, os animais e outras presas (Lery, [1576]1980:199). Da mesma forma que na falta de pontas em ossos pontiagudos, taquara ou ainda ferrões de arraia, depois do contato com os franceses e portugueses, utilizavam ponta de prego (Lery, [1576]1980:185). Objetos distintos eram cobiçados por categoria

de sexo e idade. As mulheres buscavam ansiosas pelas contas multicores de vidro, denominadas como *moruhi*, utilizando-as para colares (Lery, [1578]1980:119, 237), trocando-as por todo tipo de produtos da terra. Os meninos cercavam os europeus visando obterem os disputados anzóis (Lery, [1576]1980:165; Thevet, [1556]1978:145), largamente utilizados na pesca de determinadas espécies de peixes, tarefa efetuada pelas crianças, pois estas tanto eram produtoras como consumidoras de cultura material (Politis, 1999). Os homens eram sempre presenteados com facas, tesouras, espadas, etc.

Enquanto o governo português proibia comercializar com os índios armas ou qualquer objeto que pudesse ser utilizado como tal, os franceses presenteavam os índios até com armas de fogo. Os arcabuzes comercializados pelos franceses, ao mesmo tempo em que exerciam um certo fascínio, levavam os índios a interpretar que suas flechas eram muito mais rápidas e eficientes nas guerras intertribais, argumentado que enquanto se dava um tiro de arcabuz, um índio seria capaz de disparar seis flechas. Lery ([1578]1980:186) comenta que ao receberem uma faca ou uma espada, ficavam muito mais entusiasmados em observar o reflexo ao sol e utilizá-las para cortar, nunca as utilizando como armas de guerra. O que leva o cronista a comentar que se utilizassem estas armas da mesma forma como utilizam seus tacapes seriam guerreiros invencíveis.

Mas contato também acaba por intensificar as “tensões que fazem parte do jogo das relações intercomunitárias tradicionais” (Gallois & Carelle, 1993). O aumento das hostilidades acabou por levar os vários grupos indígenas a maximizar suas estratégias e habilidades para manter suas autonomias culturais, integridade territorial, poder de auto-identificação e mobilidade física (Rubestone, 1987; Altman & Butler, 1994). O fato de muitos Tamoios estarem cativos em São Vicente, intensificava as expedições guerreiras para resgate e vingança sobre os Tupiniquim. Os ataques constantes dos Tamoios as capitânicas de São Vicente e Espírito Santo, a presença de

franceses, principalmente calvinistas, levaram Nóbrega a ser o maior defensor da ocupação e povoamento do Rio de Janeiro pelos portugueses, fundando-se uma cidade que garantisse a segurança das capitanias do sul. A partir da segunda metade do século XVI, o processo de mudanças se torna muito mais complexo com a conquista do Rio de Janeiro.

A conquista portuguesa

As estratégias portuguesas para a ocupação do Rio de Janeiro iniciaram-se com a visita de Nóbrega e Anchieta a *Iperoig*, ou seja, ao litoral sul fluminense, onde os jesuítas, utilizando-se da oratória como os grandes Caraíbas, convenceram algumas aldeias aliadas a dois importantes chefes Tamoios, *Cunhambebe* e *Pindobuçú*, a fazerem as pazes com os portugueses e os Tupi de São Vicente (Anchieta,[1565]1988:244). A partir daí as fontes parecem silenciar sobre os Tamoios de Iperoig, não há referências sobre fatos posteriores em que as aldeias destes índios estivessem envolvidas. Como um passe de mágica deixam de existir nas fontes escritas. Mais interessante ainda são as pesquisas arqueológicas indicarem raros “acampamentos tupiguarani” (Beltrão, 1978), levando inclusive Mendonça de Souza a afirmar a não existência da “tradição Tupiguarani” na baía de Ilha Grande.

Garantida a comunicação e navegação segura entre São Vicente e Rio, as forças portuguesas e indígenas poderiam iniciar a conquista definitiva. Os maus Tamoios tinham que ser submetidos a qualquer custo e os hereges franceses expulsos. Os paulistas e seus índios tinham a oportunidade de executar sua vingança e ampliar seu número de cativos.

Na primeira tentativa de ocupação do forte, em 1564, Estácio de Sá e seus índios⁷⁴ foram repelidos pelos Tamoios e franceses, não tendo outra alternativa que dirigir-se para São Vicente em

⁷⁴ Estácio de Sá antes de alcançar o Rio de Janeiro, juntou a sua força os índios do Espírito Santo, sendo estes da Aldeia de Araribóia, que pela primeira vez aparece citado nas fontes jesuíticas (Serafim Leite, 1938).

busca de reforços. Nova expedição foi preparada, com os Tupiniquins “armados ao seu modo” para acompanhar Estácio de Sá, assistidos por dois jesuítas, Pe. Gonçalo de Oliveira e Anchieta. As embarcações portuguesas entraram na baía de Guanabara e desembarcaram no início da barra, iniciando a construção de uma aldeia fortificada, sem qualquer interferência dos Tamoios. Nascia a cidade do Rio de Janeiro, protegida por uma cerca com “um baluarte mui forte de taipa de pilão com muita artilharia dentro, com quatro ou cinco guaritas de madeira e taipa de mão, todas cobertas de telhas trazidas de São Vicente” (Anchieta, [1565]1988:263) e “choupanas ao modo gentílico” (Centurião, 1999:212). Não era o lugar mais apropriado para uma cidade, mas estrategicamente fácil de defesa.

Os ataques dos Tamoios persistiram por muito tempo, tanto que dois anos após a fundação da cidade, a baía de Guanabara ainda não estava sob o controle das forças portuguesas. A conquista ocorria lenta, pois os Tamoios recebiam reforços de Cabo Frio e do Paraíba do Sul, tanto por mar, como por terra, através da rede de caminhos que ligavam as aldeias⁷⁵ (Caxa, [1565]1988). Após sangrentas batalhas e a destruição de duas grandes aldeias fortificadas, as terras do lado esquerdo da baía de Guanabara foram ocupadas.

Como o local da cidade fundada por Estácio de Sá era inadequado, Mem de Sá a transfere, em 1567, para o morro de São Sebastião, também conhecido como morro de São Januário e morro do Castelo⁷⁶. O olhar português, privilegiando a “marcação objetiva dos pontos estratégicos” (Carvalho, 1996:159), constrói a cidade em local onde era possível visualizar a entrada da baía. Em

⁷⁵ Dentre as várias aldeias dos Tamoios, algumas eram fortificadas com a ajuda de franceses, como a do chefe *Ibira-uacu-mirim* ou *Biraoçumirim*, no morro da Glória, e a de *Paranapecu* ou *Paranapecui*, na Ilha do Governador, provavelmente filho de *Pindobucu* de *Iperoig*.

⁷⁶ Durante os dois primeiros séculos aparece nos mapas como morro de São Sebastião, sendo também conhecido como Alto da Sé depois da construção da igreja dos jesuítas. Em 1711 com a construção do forte de São Januário passa a ser conhecido por este nome e a partir de 1713 é que recebe o nome de morro do Castelo.

1568, a cidade alcançava *status* de capital das capitanias do sul, estando sujeita apenas ao poder real, ou seja, as ordens de Lisboa.

“(…) Não ignorou Mem de Saa g^{or} g^l do estado do Brasil, q^{to} convinha ao serviço Real, E bem cõmum, estar esta separada, E independente da do norte, quando no anno de 1568, pellos poderes q tinha, depois de lansados della os francezes, desuniu em todo a cidade do Rio de janro do governo g^l da Bahia, fasendoa independente de todo outro governo, e mando, q não fosse o Real (...)” (Carta de Salvador Correa de Sá e Benevides, ao rei de Portugal, datada de 13 de outubro de 1646 - Cortesão, 1961:393-394).

Para os Tamoios, o impacto traumático da conquista, além do alto índice de mortandade, representou uma total desestruturação de suas organizações sociais, embora possamos verificar, através das cartas de sesmarias doadas logo após a fundação da cidade, a permanência de alguma aldeias e o abandono de outras, utilizadas como referências na demarcação das terras⁷⁷. Para os índios, aceitar a condição de súdito da Coroa Portuguesa significava tributos com produtos, serviços como mão-de-obra para construção da cidade e dos engenhos que iam se implantando no Rio de Janeiro, participação compulsória nas guerras portuguesas contra outras aldeias e estrangeiros, enfim, a total perda de sua autonomia. As fugas constantes e revoltas destas comunidades, bem como as epidemias que se alastraram, acarretavam o desaparecimento das aldeias, como a de Jacutinga, no atual município de Duque de Caxias, assinalada em 1568 e que não existirá mais em 1577.

⁷⁷ Baz e Eneas receberam em 24/9/1567, uma sesmaria além de Inhauma, pelo caminho que vai para a aldeia de *Pindobussu*. Andre Fernandes recebeu em 11/10/1567 terras no sertão além da aldeia de *Piraquaim*, Clemente Perez Ferreira terras além da aldeia de *Sapupema*. Thome Rodrigues, em 14/07/1568, recebeu terras no rio Inhomirim, junto da aldeia das Velhas. Braz Cubas, em 03/08/1568, recebeu terras no rio Merity pela “piasaba” da aldeia de *Jacutinga*.

A cidade vivia em constante sobressalto, não somente por ataques de embarcações francesas, mas as constantes ciladas preparadas pelos Tamoios, que alcançando a Guanabara, nas áreas dos atuais municípios de Niterói e São Gonçalo, constantemente atacavam os índios aliados e cativos que geralmente estavam providenciando produtos necessários aos portugueses. Os Tamoios utilizavam os diversos caminhos terrestres, como podemos observar no mapa de Jacques Le Vaulx (1579), cujo detalhamento do relevo demonstra que este francês percorreu as terras dos Tamoios (Teixeira Filho, 1975:50). Nesta carta aparecem indicadas aldeias⁷⁸, locais de intercâmbio comercial (le scalle)⁷⁹ e os caminhos interligando as aldeias até a baía de Guanabara⁸⁰.

Uma grande ofensiva contra os Tamoios e franceses em Cabo Frio foi preparada pelo governador Cristóvão de Barros, em 1575, com ajuda de paulistas e índios de São Vicente, sob o comando de Antônio Salema. O ataque principiou por uma grande aldeia, de *Tapiguaçu*, e este episódio foi descrito em carta pelo P. Inácio Tolosa, porém sem a indicação de sua exata localização.

" E parecendo-lhe ao índio que com isso ficaria em seu salvo, com toda a gente da sua Aldeia, entregou-os logo. E como os iam dando aos Portugueses, os iam amarrando. Seriam por todos quinhentos. Feito isto, disse o Governador ao Principal que a sua determinação era dar liberdade a ele e a seus filhos, mulheres e parentes, mas que toda a demais gente haviam de ser escravos; que não querendo aceitar este partido voltasse para sua Aldeia e se defendesse. O Índio, vendo-se já cercado de todas as partes, sem remédio, entregou-se com aquela condição. Assim

⁷⁸ Está assinalada uma grande aldeia do Principal *Sirryzi* nas proximidades da lagoa de Araruama, provavelmente onde hoje se localiza Base Aeronaval de São Pedro da Aldeia, uma outra grande aldeia sem referencia a seu nome está situada entre Araruama e Saquarema, em frente a serra de Bacaxá, a terceira aldeia, está indicada em frente a serra em Maricá.

⁷⁹ Os pontos de intercâmbio comercial referem-se a Aldeia de *Seryzi*, e as atuais localidades de Iguaba Grande, Iguaba Pequena e Araruama.

⁸⁰ Das aldeias partiam vários caminhos para o litoral, para o interior, regiões montanhosas e baía de Guanabara.

entraram na Aldeia, a 27 de setembro em procissão e com a cruz levantada, com grande alegria, vendo a vitória que Deus lhe tinha dado dos seus inimigos com tão pouca custa sua. Ao outro dia, deu sentença o Governador que morressem todos os quinhentos Índios, que tinham vindo em socorro, que já estavam amarrados, e passassem da idade de 20 anos.(...) (Pernambuco a 31 de agosto de 1576, In: Serafim Leite, 1938:)

Esta grande aldeia atacada por Salema inicialmente foi interpretada com localização nas proximidades da serra de Bacaxá, em Saquarema; entretanto, ao observarmos o detalhamento do relevo contido no mapa de Vaulx (1579)⁸¹, consideramos que a aldeia deveria situar-se em Maricá. Embora as fontes jesuíticas afirmem que a região teria ficado despovoada, podemos verificar que tal fato não ocorreu, pois neste mapa duas grandes aldeias constam como ainda existentes após os ataques, bem como outros locais de trocas (scalle) que poderiam estar relacionados a pequenas aldeias. Da mesma forma, Knivet (1875:249), no final do século XVI, visitou uma pequena aldeia Tamoio que, segundo a descrição do percurso feito pelo cronista, estaria situada nas proximidades de Barra de São João e Rio das Ostras.

Muitos Tamoios fugiram de Cabo Frio, alcançando as terras dos seus nos campos do Paraíba do Sul, sendo atacados vinte anos depois por Martim de Sá (Knivet,1875:245). Cabe notar que estes já não mais ofereciam perigo a cidade do Rio de Janeiro, mas aos índios que forneciam escravos para a família Sá, os Guaianá no sul fluminense. As tensões intertribais, acirradas pelo interesse dos índios em obterem objetos de metal, levava-os a atacarem as aldeias de seus inimigos com muito maior freqüência. A ocupação do território pelo colonizador intensificou a migração e a

⁸¹ Mapa na página 101

fragmentação de vários grupos, acabando por determinar transformações radicais e reconfiguração de relações de identidade e poder (Jones, 1997:11). Por outro lado, neste encontro entre índios e europeus, indivíduos que atuaram como intermediários entre culturas usaram suas autoridades e interesses para além dos objetivos dos europeus. Lideranças indígenas surgem distintas das lideranças tradicionais (Altman & Butler, 1994:497). A figura do mestiço, em sua ambigüidade, situa-se no limiar entre duas ordens distintas, hábil na manipulação dos códigos tribais e mercantilistas.

3. Aldeamentos – dinâmica e contradições

Em contraposição ao índio amigável das aldeias aliadas, surge a imagem do selvagem e canibal, contrário ao projeto português de ocupação das terras brasileiras. A estratégia portuguesa para submetê-los consistia na destruição de algumas aldeias, matando e cativando quanto se considerasse necessário, para servir de exemplo às demais aldeias. A partir desta demonstração de força, pretendia-se obrigar os indígenas a solicitarem a paz, de forma que se sujeitassem a vassalos da Coroa, contribuindo com tributos em mantimentos para as povoações portuguesas e como mão-de-obra quando solicitados⁸². Desta forma se procedeu no Rio de Janeiro contra os Tamoios, pois várias aldeias permaneceram e, submetidas aos portugueses, tornaram-se “índios de pazes”, portanto, pelo menos neste início de ocupação, “senhores de suas terras nas aldeias” (Perrone-Moises, 1998:117).

As experiências de catequese nas próprias aldeias indígenas não alcançavam as respostas pretendidas pelos jesuítas, pois estes encontravam dificuldade de persuadirem os índios a abandonarem certas práticas, como o canibalismo e a poligamia. Apesar de definirem a inconstância

82 Regimento de Tomé de Sousa, 1548, in Magalhães, J.R., 1999, pp. 14-15

da alma selvagem como um traço do caráter ameríndio (Viveiros de Castro, 1992), os jesuítas adotaram toda uma estratégia pedagógica, de tolerância a certos costumes e o reducionismo destas populações em aldeamentos⁸³ (Mello e Souza, 1993; Vainfas, 1995) que, além de atender aos interesses missionários, garantia também reserva de mão-de-obra (Perrone-Moises, 1998:120), exércitos para as guerras, a defesa das povoações portuguesas e auxílio para os engenhos.

Entretanto, as fugas de aldeias inteiras ocorria com constância devido, muitas das vezes, ao fato dos índios identificarem nos padres um grande *Caraíba*, expectativa que não era atendida (Leite, 1998:76), ou aos abusos cometidos por colonos, principalmente dos engenhos, ou ainda, as epidemias que se espalharam pelas povoações (Vainfas, 1995:65). Por outro lado, não podemos deixar de considerar a estratégia de aproximação por parte dos próprios índios, para aprenderem sobre os costumes dos colonizadores, muitas das vezes buscando assistência para as doenças introduzidas pela colonização, como uma forma de se fortalecerem para depois retornarem às suas terras de origem (Menezes, 1999).

A disposição espacial destes aldeamentos obedecia a critérios, principalmente, com relação a estratégia de defesa dos núcleos portugueses e disponibilidade de mão-de-obra para a manutenção destes. Em contrapartida, os jesuítas tinham a sedentarização destas populações para a realização da cristianização. Para a escolha dos locais onde seriam implantados os aldeamentos, os padres observavam a existência de recursos para a pesca e coleta de mariscos, boas terras para cultivo, florestas para a caça e extração de madeira. Com o passar do tempo, a incompatibilidade entre as técnicas tradicionais de subsistência e a total sedentarização imposta pelo aldeamento gerava o

83 Nos documentos o termo Aldeia aparece tanto para os assentamentos indígenas como para núcleos implantados pelos colonizadores. Aldeia, para o colono português corresponde a um simples núcleo de povoação mais ou menos disperso, indicando uma forma particular de habitat rural, em contraposição a cidade como instituição jurídica e administrativa de status social mais elevado (Petroni, 1995:103). Embora nos documentos os núcleos indígenas estabelecidos pelo colonizador sejam sempre designados como Aldeias, não devem ser confundidas com a aldeia indígena, mas como um

esgotamento destes recursos e do solo (Petroni,1995:140-143), implicando na solicitação de transferência destes assentamentos para novos locais.

“(…) que se escreva ao governador do Rio de Janeiro procure fazer a mudança das Aldeias (...) duas, três, e quatro léguas dos Sítios velhos para outros novos onde haja terras para lavrarem, e comedias de peixe e marisco, que esta gente destrói em pouco tempo, por não terem outro exercício, senão buscar de comer; (...)” , Lisboa, 24 de julho de 1647, Consulta do Conselho Ultramarino sobre os Religiosos da Companhia de Jesus correrem com a administração das Aldeias dos índios da Capitania do Rio de Janeiro, em resposta a carta de Duarte Correa Vasqueanes de 14 de fevereiro de 1647, com Resolução régia em 26 de novembro de 1647 (Cortesão, 1961: 482-486).

As freqüentes epidemias que assolaram o litoral brasileiro, a requisição dos indígenas para serviços diversos em que corriam risco de vida, resultava no desaparecimento das aldeias indígenas próximas aos núcleos portugueses e tornavam os aldeamentos vulneráveis a quedas demográficas drásticas. A redução das populações destes aldeamentos colocava em risco o desenvolvimento e a defesa dos núcleos portugueses, havendo necessidade de novos descimentos de grupos do interior, os chamados “gentios do sertão” . Os descimentos, ou seja, o deslocamento de aldeias inteiras para proximidades dos estabelecimentos portugueses foram constantes do século XVI até o século XVIII. Os problemas gerados pelo deslocamento de tais povos e o interesse dos colonos em utilizá-los como mão-de-obra suscitou diversas leis, que refletem os embates entre interesses coloniais e missionários com relação a liberdade dos índios (Monterio, 1995; Petroni, 1995; Perrone-Moises, 1998).

espaço “cristãmente” escolhido e construído (Neves, 1997:142). Assim, preferimos utilizar o termo “aldeamento”, de

A preocupação com os abusos na utilização dos índios aldeados é recorrente na legislação portuguesa, não somente considerando o estabelecimento de uma certa distancia entre os aldeamentos e as povoações portuguesas de forma que uns não prejudiquem outros, mas regulamentando os tempos de ausência dos índios e seus salários, de forma a garantir a sobrevivência dos aldeamentos. A necessidade de garantir o “bom trato” aos índios aldeados e aliados não só visava a manutenção das alianças, mas também evitar as fugas e retorno aos antigos costumes, já que o abandono das aldeias representava prejuízo ao projeto colonial. Todos dependiam dos índios para garantir a defesa da cidade e suas propriedades de índios hostis e invasores estrangeiros. Da mesma forma que eram fundamentais na penetração pelo interior do território e como interpretes no contato com outros grupos indígenas.

Ação missionária *versus* práticas culturais indígenas

A forma como os índios interpretam “os apelos à mudança” está relacionada a estratégias culturais específicas, ao contexto histórico em que ocorre o contato e ao universo de relações estabelecidas. A situação de contato não deve ser vista simplesmente como uma relação de dominação e submissão, mas de estratégias adotadas de ambos os lados, onde dominação acaba por gerar resistências. Diferentes tipos de respostas podem ocorrer por parte dos indígenas, desde indiferença até um maior envolvimento nos interesses missionários e coloniais, porém nenhuma resposta é definitiva (Pereira, 1999). Os aldeamentos também apresentam suas especificidades históricas, étnicas e, como os padres provinham de países diversos, acabavam por resultar em “pluralismo” (Trevisan, 1999).

A conversão de grande quantidade de índios, atraídos para as terras nas proximidades dos núcleos portugueses, atendia as necessidades coloniais, mas muitas das vezes resultavam em

forma a distingui-los das aldeias indígenas constituídas sem interferência dos colonizadores.

conflitos intertribais. Com o estabelecimento dos aldeamentos, as lideranças tradicionais indígenas assentavam sua gente de acordo com seus costumes. O cuidado dos padres consistia em manter separações entre grupos étnicos de forma a evitar confrontos, embora nem sempre pudessem ser impedidos (Monteiro, 1995; Petrone, 1995). Mesmo na igreja dos aldeamentos, durante as missas os índios eram criteriosamente agrupados de acordo com as etnias (Neves, 1997:154).

De um modo geral, nos primeiros séculos os padres eram muito mais permissivos em relação a várias práticas culturais indígenas, o que levou Padre Vieira, no século XVII, a advertir que se buscasse corrigir os excessos nos aldeamentos. Das práticas culturais, o canibalismo não foi a mais difícil de ser abandonada pelos índios aldeados e aliados, o maior problema para os padres foi o abandono da beberagem, comum em vários rituais e festas (Castro, 1992).

A guerra e o ritual antropofágico, elementos básicos das relações inter-aldeias, reforçavam as fronteiras étnicas como uma espécie de “técnica de memória” (Cunha & Castro, 1985). A desarticulação das aldeias e o impedimento dos rituais antropofágicos desencadearam toda uma dinâmica de reestruturação contínua conforme o desenrolar dos fatos cada vez mais complexos advindos do contato. O combate à antropofagia, bem como de outros rituais, exigiu ações pedagógicas e disciplinares rígidas por parte dos jesuítas, pois os conflitos étnicos nos aldeamentos muitas vezes resultavam em rituais antropofágicos. Assim, a política de estabelecer separações de acordo com as diferentes etnias, utilizada pelos jesuítas até o século XVII, representava uma forma de impedir que os conflitos étnicos reforçassem a prática de canibalismo e de se tomar novos nomes.

Em geral, as mulheres e os velhos sempre eram, como ainda são, os que apresentam maior apego às tradições (Menezes, 1999). A estratégia dos missionários consistia em implementar seus maiores esforços junto aos jovens e crianças, por serem mais sensíveis às propostas de modificação nos estilos de vida indígenas. Entretanto, o rumo das mudanças nem sempre atendem as expectativas

dos missionários, já que muitos meninos ao se tornarem adultos retornavam aos costumes tradicionais, embora muito do conhecimento dos antepassados se perca neste processo.

Os aldeamentos próximos aos núcleos urbanos, até o final do século XVII, ainda preservavam muitas das características da cultura material indígenas e da organização social (Petrone, 1995, Monteiro, 1995). Entretanto, a resistência cultural por parte dos indígenas deve ter variado conforme as estratégias utilizadas pelas diferentes comunidades, onde muitas vezes a busca de um certo distanciamento ainda seria possível em algumas regiões. Na área do aldeamento de São Pedro, em Cabo Frio, nos sítios com cerâmica Tupinambá em Três Vendas (Kneip, 1980), as datações⁸⁴ indicam que até meados do século XVIII, indígenas construíam pequenas aldeias e mantinham características tradicionais na sua cerâmica. Alterações nos tipos e tamanhos das vasilhas, fabricação de uma cerâmica já com características coloniais e presença de fragmentos de louça e metal, surgem após as pressões impostas pelo Diretório de Pombal⁸⁵.

Aldeias e aldeamentos do Rio de Janeiro

A baía de Guanabara, com grandes extensões de florestas densas, protegida dos ventos e com boas “aguadas” (Mendes, 1969), correspondia a uma das áreas do litoral mais densamente povoada por indígenas e de interesse estratégico dos europeus. Assim, a conquista e fundação da cidade do Rio de Janeiro, a manutenção de aldeias e os aldeamentos implantados no litoral durante os séculos XVI e XVII terão como objetivo a defesa de invasão estrangeira e a segurança da navegação portuguesa pela costa brasileira, devido a constante presença de navios franceses, ingleses e holandeses, principalmente de Cabo Frio até Santa Catarina.

⁸⁴ 200 ± 125 BP e 185 ± 120 BP para a “aldeia pré-histórica” (Kneip, 1980:298)

⁸⁵ O Diretório de 1757, aplicado para os índios do Grão-Pará e Amazonas, é estendido a todas as aldeias do Brasil pelo Alvará de 17 de agosto de 1758.

Conforme consolida-se a ocupação da baía de Guanabara, sesmarias foram doadas em seu entorno, para as bandas de Cabo Frio e região de Guaratiba-Sepetiba. Dos índios que auxiliaram na conquista do Rio de Janeiro, a maioria dos Tupiniquins teria retornado para São Vicente, já os de Arariboia permaneceram no Rio de Janeiro, formando a aldeia de Geribiracica, nas terras doadas aos jesuítas⁸⁶, que também ficou conhecida como Aldeia de Martinho.

Devido ao perigo ainda existente dos ataques dos Tupinambá e franceses, os indígenas de Arariboia receberam suas próprias terras, através da renúncia feita por Antonio de Mariz Coutinho de uma de suas sesmarias, próxima a entrada da baía de Guanabara. As terras compreendiam a “3000 braças de largo e 6000 para o sertão que está dentro deste rio, correndo por ele acima”, entre Gragoatá e Icaraí, cedidas por escritura datada de 16 de março de 1568 e com posse efetiva em 22 de novembro de 1573, formando-se o Aldeamento de São Lourenço (Souza, 1854).

Nas sesmarias de particulares permaneceram algumas aldeias, como também as expedições de conquista realizadas pelos capitães da cidade resultavam na transferência de aldeias para as proximidades dos estabelecimentos portugueses⁸⁷. Desta forma, próximo às terras dos jesuítas no rio Macacu, foi estabelecido o segundo aldeamento sob a administração dos jesuítas, o de São Barnabé, cuja localização e dinâmica abordaremos mais adiante.

A cidade encontrava-se protegida por um “cinturão” de populações indígenas (Petroni, 1996), as chamadas aldeias de colonos e dos capitães nas sesmarias que iam se desenvolvendo ao

⁸⁶ Os jesuítas receberam duas léguas em quadra próximo à cidade, onde residiam “os escravos e índios da casa que são mais de cem, de Guiné e Índios da terra com sua mulheres e filhos” (Anchieta, [1584] :429). Esta sesmaria iniciava-se em “uma água que se chama Iguacú”, desde a nascente de água até a baía de Guanabara, seguia a praia ao longo dela, para a banda noroeste, cortando direto até uma tapera, que se chama Inhaum, outro tanto em quadra pela terra adentro” (José Pizarro de Sousa Azevedo e Araújo - Relação das sesmarias da Capitania do Rio de Janeiro. Rev. do Inst. Bras., 63 (1902):95.). Mem de Sá confirmou a sesmaria e o auto de posse se fez em 15 de dezembro de 1567, sendo registrada em 10 de junho de 1568.

⁸⁷ Knivet, durante os anos que serviu como escravo a família Sá, menciona aldeias indígenas próximas ao engenho de Salvador Correa de Sá, na Ilha do Governador, com os quais costumava trocar peixe por farinha (1875:210)

seu redor, tendo o aldeamento de São Lourenço na entrada da baía e, na retaguarda deste, o de São Barnabé e os indígenas das terras dos jesuítas no Macacu.

No caminho para São Vicente, outra grande propriedade jesuíta com índios⁸⁸ e aldeias aliadas na baía de Sepetiba⁸⁹ garantia a guarda dos caminhos que do litoral sul alcançavam a cidade. A presença constante de corsários nas bandas de Cabo Frio e na baía de Ilha Grande, devido a ambas as regiões oferecerem ancoradouros ocultos aos olhos dos portugueses, exigia estratégias de ocupação por parte dos portugueses.

“(...) trouxe da capitania do Espírito Santo os casais de índios que V.Mg^{de} me mandou para situar na Ilha Grande os quais tenho já situados e a minha custa comprei mantimentos e o mais necessário para seu sustento na dita aldeia (...) E juntamente situei mais daqui para São Vicente nesta costa duas Aldeias de outro gentio que mandei descer para defesa dela e agora estou de caminho para o Cabo Frio a situar outra aldeia das duas que V. Mag^{de} mandou(...)sobre este Particular do Cabo Frio tenho avisado largam^{te} a v.mag^{de} o que convem p^a a guarda dele.(...)”
“(Carta de Martim de Sá à Felipe II, datada em 20 de dezembro de 1619 – Cortesão, 1961:364).

Assim, no início do século XVII, surgem os aldeamentos de São Francisco Xavier, no litoral sul fluminense, e o de São Pedro, em Cabo Frio. Cabe notar que no sul fluminense aparecem

⁸⁸ Cristovão Monteiro recebeu em 6/1/1576, sesmaria que ia de " Sapiaguera, Aldeia que foi dos índios, até a Goratiba, que são quatro léguas boas, ao longo da boca do Rio de Janeiro para cá, contra Angra dos Reis. A qual terra, que ele suplicante me pede, tem um rio de água doce quasi no meio, o qual se chama, na língua dos índios Nhundan" (Pedro Ferraz Barreto, loco-tenente de Martim Afonso de Sousa) - Jose de Saldanha da Gama, História da Imperial Fazenda de Santa Cruz, Rev. do Inst. Bras., 38, 1875:169. Sua esposa dividiu as terras de Guaratiba e Guarapiranga em duas partes, deixando uma delas aos jesuítas (8/12/1589), que tomaram posse em 10/2/1590. A outra parte ficou com sua filha Catarina, casada com José Adorno, que dois dias depois dou-as aos padres. As terras iam da ilha de Guarequeçaba na Pedra de Guaratiba até à ilha de Itinguçu em Itacuruçá (Serafim Leite, 1938(I):420).

⁸⁹ Martim de Sá e seu pai costumavam negociar escravos com índios do litoral sul, principalmente os da aldeia de "Jawarapipo", localizada na baía de Sepetiba, que seriam Guaianá, aliados dos portugueses (Knivet, 1875)

referencias a dois aldeamentos, o de Nossa Senhora da Guia em Mangaratiba e São Francisco Xavier em Itaguaí (Souza e Silva, 1854; Pizarro e Araujo, 1945; Serafim Leite, 1938; Almeida 2000), porém a relação entre estes aldeamentos não está muito bem esclarecida. Entretanto, o Conselho Ultramarino em resposta a carta de Duarte Correa Vasqueanes, em 24/07/1647, indica

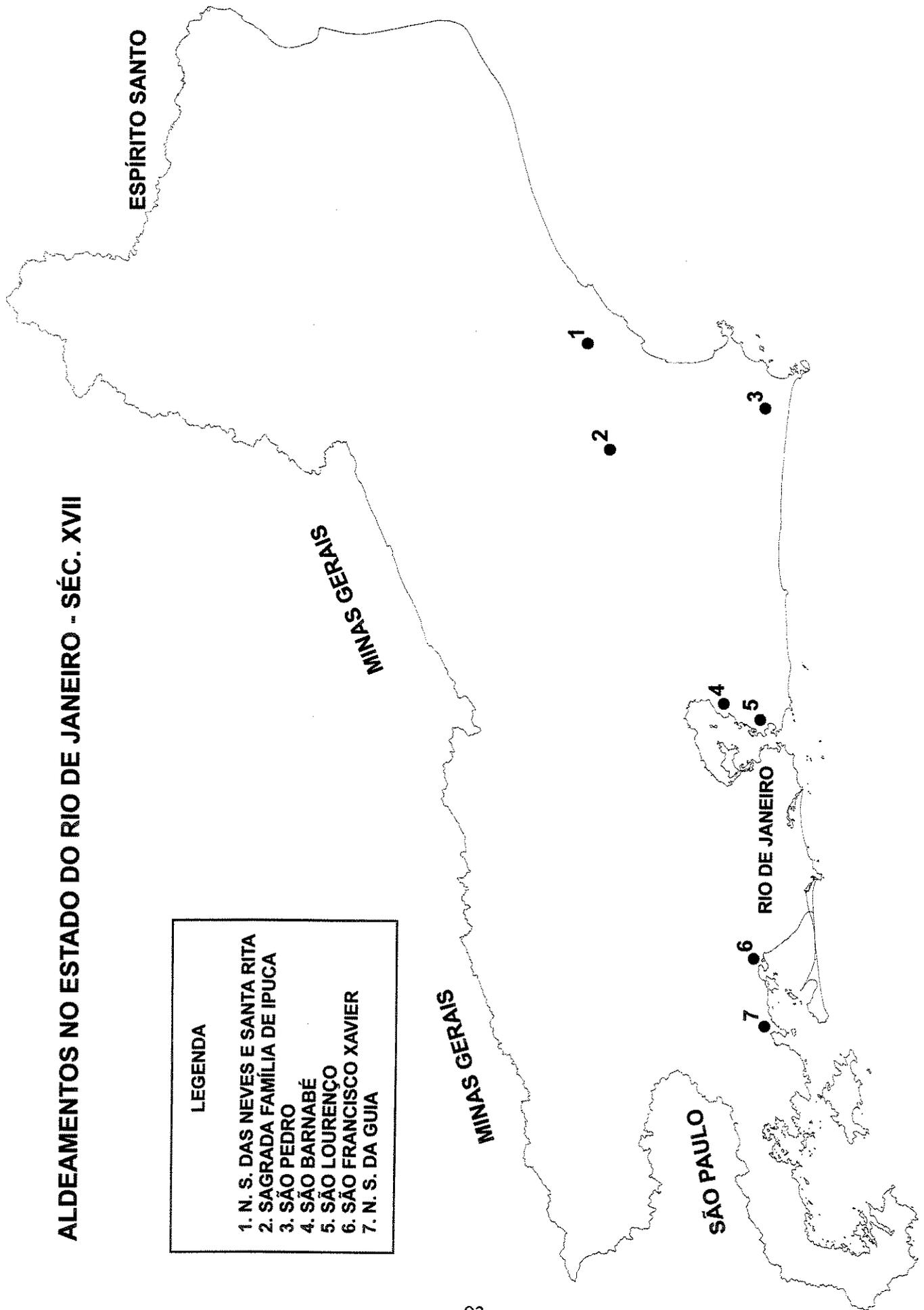
“que a Aldeia de São Francisco Xavier a possam mudar para a Marambaia, ou Mangaratiba, que também são três léguas do sítio donde esta mais na mesma paragem, de defesa das barras de Marambaia, e Carusu, que é para o que se fundou naquela paragem por ordem dos Reis antecessores de V.Mag^{de} “ (Cortesão, 1961: 482-486).

A constituição de aldeamento em Cabo Frio inicia-se em 1615, quando Constantino Menelau, governador da cidade do Rio de Janeiro, dirige-se para lá “com 400 índios vindos de Setetiba”, com o objetivo de expulsar os estrangeiros e fundar uma cidade (Rev. do IHGB, 46, 1833). Surge uma aldeia sob os cuidados dos jesuítas, e logo depois, alguns *Goitacá-guaçu* buscam a aldeia dos padres, fugindo de uma epidemia que se espalhou pelo norte fluminense (Lamego, 1974). Em 24/09/1619, o padre João de Almeida junto com o superior do aldeamento de São Barnabé, João Lobato, seguem para a aldeia de Cabo Frio e daí dirigem-se para as terras dos campos dos Goitacá, visitando várias aldeias dos diferentes grupos *Goitacá*. Em 1630 devido um naufrágio nas terras dos Goitacá, os índios de Cabo Frio e de Reritiba, no Espírito Santo, partiram para salvar as mercadorias e os homens. Suspeitando terem sido os náufragos mortos pelos *Goitacá*, os índios de ambos aldeamentos penetraram pelas terras e destruíram várias aldeias (Vasconcelos, [1658] 1882). Para o assentamento destes índios, tanto os Goitacá atraídos pelos jesuítas, como os que chegaram do Espírito Santo e os que já se encontravam em Cabo Frio, foram solicitadas sesmarias para se fundarem duas aldeias, mas somente se efetuou a de Sacuruna, hoje chamada São

ALDEAMENTOS NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - SÉC. XVII

LEGENDA

1. N. S. DAS NEVES E SANTA RITA
2. SAGRADA FAMÍLIA DE IPUCA
3. SÃO PEDRO
4. SÃO BARNABÉ
5. SÃO LOURENÇO
6. SÃO FRANCISCO XAVIER
7. N. S. DA GUIA



Pedro, que na época possuía a maior quantidade de índios desta capitania⁹⁰. Não podemos deixar de mencionar que neste mesmo século também foi estabelecido o aldeamento de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita, em Macaé, implantado com o objetivo de atrair os índios *Guarulhos*, que constantemente atacavam os colonos que se dirigiam para o campo dos *Goitacá*.

Enquanto os portugueses, no século XVII, avançavam pelo litoral, os paulistas no interior penetravam nas áreas de Minas e Goiás, confrontando-se com diversos grupos indígenas, empurrando-os para outros territórios. Com a abertura de estradas entre o Rio de Janeiro e Minas Gerais⁹¹, a partir do final do século, intensificou-se o contato com os indígenas da região serrana e do rio Paraíba do Sul, como também os atritos entre estes. Várias aldeamentos serão estabelecidos com os *Guarulhos*, os *Coroados*, os *Coropós* e os *Puri*.

Os jesuítas possuíam várias propriedades no Rio de Janeiro, havendo sempre uma destas próxima a estes aldeamentos, de forma que os índios dedicavam parte de seu tempo às suas próprias atividades e parte atendendo aos padres. Assim, São Barnabé tinha sua área contígua à fazenda de Macacu; São Lourenço encontrava-se vizinha as terras jesuíticas de São Francisco; o aldeamento de São Francisco Xavier encontrava-se próximo à fazenda de Santa Cruz; as terras de São Pedro próximas à fazenda de Campos Novos e a aldeia implantada em Macaé junto as terras jesuíticas de Santana. As sesmarias dos índios, geralmente, foram solicitadas após o estabelecimento das terras dos padres e, no caso de Cabo Frio e Macaé, ocorreram de forma concomitante. As terras dos jesuítas também eram utilizadas para assentamentos provisórios e definitivos de índios descidos do

⁹⁰ Conselho Ultramarino, 16/12/1724, Arquivo Histórico Colonial, cx. 19, 141

⁹¹ O escoamento do ouro das Minas Gerais era realizado pelo chamado Caminho Velho, chegando até Parati, de onde por mar alcançava a cidade do Rio de Janeiro. Para um maior controle deste ouro que descia das Minas havia a necessidade da abertura de um novo caminho diretamente para a cidade do Rio de Janeiro. Este novo caminho foi iniciado por Artur de Sá e Meneses, em 1698 ou 1699, que encontrava-se, também, nas margens do Paraíba do Sul, com o chamado Caminho Novo do Inhomirim, aberto, no início do século XVIII, pelo sargento-mor Bernardo Soares de Proença (Martins Filho, 1967: 53-56).

interior, o que resultava na existência de comunidades indígenas tanto nos aldeamentos como nas propriedades dos jesuítas (Petroni, 1995).

A manutenção destes aldeamentos sempre enfrentou problemas, não somente pelas epidemias constantes, mencionadas pelos jesuítas, mas devido às atividades que eram impostas aos índios, principalmente para os indivíduos masculinos, em que o risco de vida era extremamente alto. Os índios dos aldeamentos eram utilizados na defesa da cidade e do litoral fluminense, mas também nas chamadas “guerra justas” implementadas contra os grupos indígenas rebeldes, na caça de escravos africanos, nas expedições de atração de novos contingentes indígenas, nas aberturas de novos caminhos para o interior, além de outras atividades para a subsistência dos núcleos portugueses. A remoção dos homens para as expedições de guerra, o desbravamento do interior e as epidemias acarretaram mudanças demográficas, que tiveram um grande impacto na organização social e na vida familiar indígenas.

A localização destes aldeamentos implantados nos dois primeiros séculos, como pode-se verificar, obedecia a uma estratégia espacial, que em conjunto com as fortificações defendiam a cidade e o litoral fluminense de ataques estrangeiros. Entretanto, as fontes documentais não fornecem informações mais precisas sobre a organização interna destes aldeamentos e os estudos sobre estes, geralmente, referem-se apenas a sua igreja e construções anexas, ou seja, ao espaço missionário propriamente dito. As dimensões das suas terras e a distribuição dos assentamentos indígenas, sua dinâmica e mudanças ao longo da existência dos mesmos ainda são aspectos a serem compreendidos.

O Aldeamento de São Barnabé

Estabelecer espacialmente o território deste aldeamento somente tornou-se possível através da conjunção das evidências materiais e fontes documentais, cruzando-se todas as informações e, assim, propiciando o seu traçado em carta geográfica. Para tal utilizamos as informações das cartas de sesmarias das terras concedidas aos jesuítas em Macacu⁹², aos índios de São Lourenço, de São Barnabé e cartas de demarcações feitas no século XVIII⁹³.

Consta que em março de 1579 foram solicitadas terras em nome de cinco índios com os “Principais” do aldeamento de São Lourenço, de forma a abrigar “seus parentes da serra”, quatro léguas de terras ainda devolutas no Macacu (Doc. Hist., CXI, p. 172). As terras próximas ao rio Macacu eram consideradas as melhores da baía de Guanabara, onde os jesuítas haviam recebido sesmaria em 1571. A solicitação de terras nesta mesma área por indígenas do aldeamento de São Lourenço atendia as necessidades de subsistência destas populações, já que oferecia terra para plantio, como também apresentava os recursos naturais mais apreciados por estas comunidades, moluscos e peixes, complementados pela caça.

“(…) Dizem Vasco Fernandes e Antonio Salema e Salvador Correa e Antonio de França e Fernão d’Alvres com os índios principais da Aldea de São Lourenço deste Rio de Janeiro que eles tem mandado à serra a fazer descer seus parentes pera povoarem neste Rio (...) quatro léguas de terra na banda dalém além do Rio Macacu que começarão donde se acabar a dada de Duarte de Sá e correrão ao longo da terra que naquela parte tem o Colégio da Companhia até encherem as

⁹² Entre as terras recebidas pelos jesuítas no Rio de Janeiro, a mais importante parece ter sido a de Macacu, doada por Miguel de Moura, escrivão da Fazenda d’El-Rei, em 1571, correspondendo a doze mil braças de ambas as partes do rio Macacu (Serafim Leite, 1938). Pelos marcos dos jesuítas descritos no documento de redemarcação no século XVIII, estes ficaram com as terras da margem esquerda do Macacu, não incluindo as áreas do Cacerebu, já que nos séculos XVI e XVII sesmarias foram concedidas nesta e em Tapacoará (posteriormente S. Antonio de Sá e S. João de Itaborai).

⁹³ Documento de demarcação das terras do índios da Vila Nova de S. José ED’El Rei, datado de 1773.

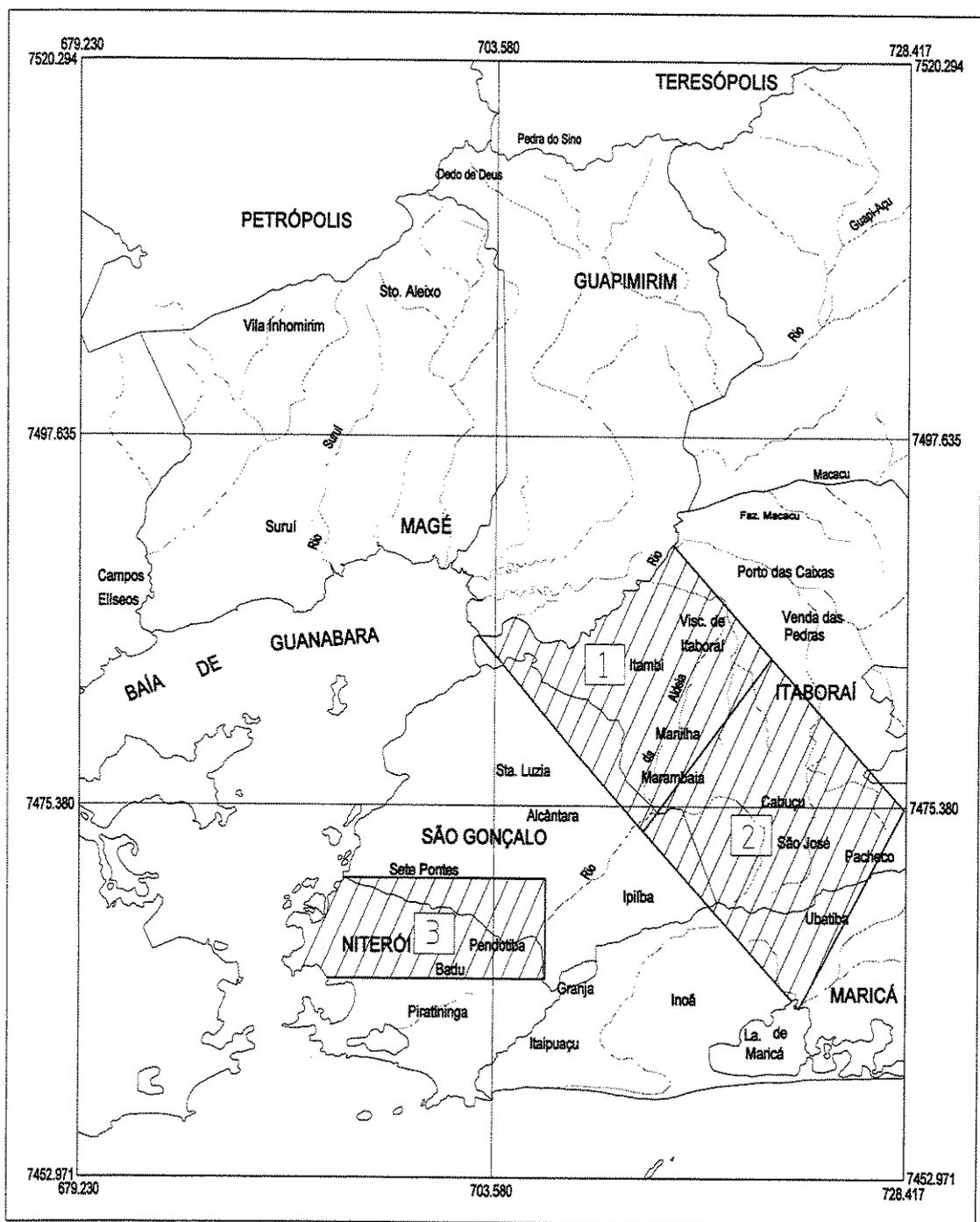
ditas quatro léguas e pera o sertão até o pé da Serra dos Orgos digo Órgãos (...)"
Estas terras foram concedidas por despacho de Salvador Correa de Sá em nove de julho de 1578 (observamos aqui erro com relação ao ano de concessão da sesmaria).

No mesmo ano de 1579, mas em agosto, os jesuítas requerem "em nome dos índios das aldeas desta dita cidade", duas léguas de terra em quadra, a partir da "Tapera de Araçatiba". Com certeza estas últimas foram as terras cedidas para o estabelecimento do aldeamento de S. Barnabé, já que foi confirmada em seu nome pela Carta Régia de 24 de janeiro de 1583.

"O padre Martim da Rocha, do Colégio da Companhia de Jesus, em nome dos índios da cidade do Rio de Janeiro, solicita "(...) lhes conceda duas léguas de terra em quadra começando de trás da Tapera de Araçatiba onde as terras dos padres da Companhia de Jesus fazem quanto digo canto correndo pelo mesmo rumo dos padres (...) nordeste e Quarta de leste (...) até encherem as duas léguas fazendo sua quadra polo rumo ... e Quarta do norte (...)". Estas terras foram concedidas por despacho do Governador em 23 de agosto de 1579. (Doc. Hist., CXI, p.228))

"duas legoas de tera em quadra, começando detras da tapera de araçutiba onde as teras dos padres da companhia de Jhesu fazem canto corendo pollo mesmo Rumo dos padres nordeste a quarta de leste ate se encherem as duas legoas estas teras ou parte delas dadas primeiro a outrem que corão por diante pellos ditos Rumos ate se encherem as ditas duas legoas em quadra (...)". Carta Régia de Felipe I, de 24 de janeiro de 1583 (Serrão, 1965. Vol.1:130).

MAPA DE LOCALIZAÇÃO DOS ALDEAMENTOS E AS TERRAS DOS JESUÍTAS EM MACACU SEC. XVI E XVII COM BASE NO LIMITE MUNICIPAL DO IBGE-1997



<p>LEGENDA</p> <p>LIMITE MUNICIPAL </p> <p>CURSO D'ÁGUA PERENE </p>	<p>Mapa de localização da área no Estado</p>	<p>Escala: 1:400.000</p>
<p>1 Área dos Jesuítas em Macacu</p> <p>2 Aldeamento São Barnabé</p> <p>3 Aldeamento São Lourenço</p>	<p>Nota de crédito: Original digitalizado a partir do Mapa do Estado do Rio de Janeiro, esc. 1:400.000 - IBGE - 1997.</p>	<p>LAB Laboratório de Antropologia Biológica</p> <p>Editado no Laboratório de Antropologia Biológica-LAB/IFCH UERJ, julho de 2001.</p>

O centro do aldeamento de São Barnabé inicialmente esteve localizado em Cabuçu, não muito distante da lagoa de Maricá, onde os indígenas costumavam realizar suas pescarias. Tanto os índios de S. Barnabé como os de S. Lourenço praticavam pesca em determinados períodos nesta lagoa, cujo sistema era de cheia, onde o volume d'água das chuvas exercia um papel importante na abertura de canais naturais. Durante a permanência do canal entravam na lagoa peixes para a desova e camarões. Anchieta, em uma de suas visitas a São Lourenço, acompanhou os indígenas nas suas pescarias em Maricá, fato registrado por Cardim que, devido a fartura de peixes, interpretou como um milagre de Anchieta.

A prática dos jesuítas, em estabelecerem suas terras e as dos aldeamentos sempre próximas, resultava na fusão destas em termos da movimentação das populações indígenas, na utilização de recursos naturais e dinâmica de trabalho para manutenção da Companhia de Jesus em terras brasileiras. A região do rio Macacu, onde encontrava-se a propriedade dos padres, é caracterizada por grandes manguezais (APA de Guapimirim), que desde o século XVI é descrita pelos cronistas franceses e portugueses devido a constante presença dos indígenas para a coleta de ostras. A vegetação predominante nas áreas elevadas, que correspondem as serras e morros, era a do tipo Floresta Ombrófila Densa (Mata Atlântica) que, ao aproximar-se de Maricá, entrava em contato com a restinga. Assim, os índios de São Barnabé costumavam freqüentar a lagoa de Maricá para suas pescarias, e a área entre os rios Macacu e Guapi,, onde se verificou a presença de acampamentos com cerâmica Tupiguarani e colonial (Souza, 1981) para a coleta de moluscos.

Alguns anos depois, a sede e os indígenas foram transferidos para as proximidades de Itambi, nas terras do Colégio dos Jesuítas, ou seja, na fazenda de Macacu, onde erigiram novo templo (Souza, 1854:136). Em Itambi já havia uma capela erguida pela população local, que segundo Pizarro e Araújo (1945, vol II:75) teria sido construída no início do século XVII, situada

abaixo do Porto das Pedras, e que posteriormente foi denominado de Porto da Vila Nova de S. José D'El Rei. Esta capela encontrava-se a 200 braças (440 m) do rio Macacu.

Os motivos para a transferência dos índios de São Barnabé, de Cabuçu para Itambi, em 1647, não corresponderam ao esgotamento de recursos naturais, já que as terras do aldeamento ofereciam uma diversidade de recursos naturais⁹⁴. Além da fartura da pesca, os índios contavam com uma variedade de frutas na restinga e matas densas, como também diversas espécies faunísticas para a caça. A piscosidade da lagoa de Maricá só sofrerá processo de diminuição na década de 50 do século XX, quando abriram o canal de Ponta Negra, alterando o sistema de cheia para um sistema de maré⁹⁵. Na realidade, não havia mais necessidade dos índios deste aldeamento protegerem a cidade de ataques que pudessem ser iniciados a partir de Cabo Frio, já que havia desaparecido o perigo de estrangeiros na região, devido à fundação da cidade e estabelecimento de um novo aldeamento, o de Sacuruna ou São Pedro. O problema assinalado pelo Provincial dos jesuítas, em 1643, foi que os indígenas de São Barnabé encontravam-se grande parte do tempo bebendo nos engenhos de Maricá e Saquarema (Serafim Leite, 1938(6):97), o que determinava a urgência de transferi-los para local mais distante, sendo escolhido Itambi, cuja localização facilitava o socorro à cidade e encontrava-se na propriedade dos jesuítas no Macacu. Mas em 1640, de acordo com Serafim Leite (1938, 76), a aldeia de S. Barnabé encontrava-se em terras do colégio, o que nos faz supor que a consulta do Conselho Ultramarino de 1647 apenas confirmou o que de fato já se encontrava estabelecido.

São Barnabé e a Tapera de Araçatiba

⁹⁴ “Que a Aldeia de São Barnabé, Se mude para a parte que os Padres a queiram mudar, que são ao pé quatro léguas, de donde está mais perto do mar, e donde quazi é o mesmo Caminho, para acudir a Cidade aos rebates, e se escusa estar entre engenhos, de donde lhe vem todo o dano”. Duarte Corrêa Vasqueanes, em 1647 (Cortesão, 1961: 482-486)

⁹⁵ Maricá caracteriza-se por uma laguna retalhada numa série de lagoas menores e intercomunicantes, resultado do isolamento de antigas enseadas devido a formação de cordões litorâneos. Estas estão separadas do mar por vinte quilômetros de restingas litorâneas. O volume d'água das chuvas exerciam um papel importante na abertura de canais naturais, pois ao alcançar o volume de 42,2 Km², a lagoa ficava acima do nível do mar, ocorrendo naturalmente a

A demarcação das terras concedidas aos índios de São Barnabé referem-se as terras dos jesuítas fazerem “canto” atrás da “tapera de Araçatiba”. Uma aldeia denominada Araçatiba também é citada por Lery como um aldeia por terra a dentro, em relação à baía de Guanabara. Cartas de sesmarias concedidas a partir de 1568 em Niterói e São Gonçalo fazem referência ao caminho para Araçatiba. No auto de São Lourenço, de Anchieta, uma das aldeias destruídas pelos portugueses igualmente é denominada Araçatiba. Também observamos a permanência desta denominação na toponímia local, o que nos leva a considerar que esta aldeia localizava-se nas proximidades de São José de Imbassai.

A destruição da aldeia de Araçatiba estaria relacionada ao início da investida portuguesa contra os Tamoios de Cabo Frio, quando a primeira aldeia, a de *Japiguaçu*, foi cercada e submetida, embora os cronistas não indiquem a localização exata desta aldeia. De acordo com a carta do P. Inácio Tolosa (Serafim Leite, 1938(I):428), nesta aldeia estavam alguns franceses e vários guerreiros Tamoios com suas famílias vindos do Paraíba do Sul. Após o prolongado cerco, *Japiguaçu* teria aceito a rendição e, como condição da preservação de sua gente, entregue os estrangeiros e os de outras aldeias, cujos homens foram mortos pelos índios aliados dos portugueses, enquanto mulheres e crianças foram escravizadas. O fato dos guerreiros Tamoios terem sido mortos pelos índios aliados significa que os portugueses respeitavam as práticas tradicionais indígenas com relação à morte dos inimigos, em que a quebra de crânios era importante para a mudança de nome, embora os jesuítas não mencionem a ocorrência de canibalismo.

Todos os cronistas e jesuítas referem-se à prática de transferência de local das aldeias periodicamente, mantendo-se o mesmo nome. Assim, torna-se grande a possibilidade de se

abertura de um canal. Durante a permanência do canal entravam na lagoa peixes para a desova e camarões. Tal sistema tornou suas lagoas famosas pela alta piscosidade desde o século XVI.

encontrar vários sítios arqueológicos Tupinambá que poderiam corresponder a estes diferentes assentamentos de uma mesma aldeia. E devido à movimentação destas populações ocorrer num período muito curto, as datações não nos permitem perceber a dinâmica de tais grupos locais. Tais fatos colocam a possibilidade dos vestígios arqueológicos encontrados em Maricá corresponderem a um dos assentamentos de Araçatiba, já que parece ter havido sobreviventes que aceitaram a subjugação portuguesa, o que os incluiria no grupo de Tamoios que ficaram nos aldeamentos sob a administração dos jesuítas.

Os diversos grupos locais Tupinambá construía diferentes assentamentos para executar atividades específicas, cujas formas e conteúdos materiais apresentariam diferenças de acordo com sua localização, função, dimensões e atividades (Assis, 1997). A interpretação sobre o que representaria o *tecoaba* para os Tupinambá refere-se ao território correspondente à uma aldeia e suas áreas de caça, pesca, cultivo, coleta e matérias primas, delimitado por acidentes geográficos e explorado pelo grupo ali instalado (Noelli, 1996:35). Uma análise espacial destes assentamentos, compreendendo a aldeia, os espaços e acampamentos, caminhos e trilhas, canais e portos utilizados constantemente por seus indivíduos, não deve perder de vista a articulação existente entre os grupos locais dispersos em um amplo território. A complexa rede de relações existente entre as aldeias, ligadas por laços de parentesco e alianças, resultava na participação de rituais comuns e atividades guerreiras, havendo a possibilidade de uma rede de assentamentos ser explorada sazonalmente pelas comunidades desta rede.

Uma análise espacial sobre sítios que poderiam formar este sistema do *tecoaba* exige precisão quanto à contemporaneidade entre si, o que geralmente torna-se difícil de se obter. A possibilidade de uma análise com material iconográfico e cartográfico pareceu-nos promissor já que as aldeias e caminhos registrados pelo cartografo correspondem a um mesmo momento. No mapa de



Mapa - De Vaulx (1579)
 (Teixeira Filho, 1975:50)

De Vaulx (1579), podemos visualizar a organização espacial Tupinambá no litoral central do Rio de Janeiro, ainda mantida, em parte, após a conquista portuguesa. Considerado o mais completo mapa quinhentista devido ao detalhamento das terras da baía de Guanabara até Macaé, em especial da região de Cabo Frio, o cartografo francês, preocupado em registrar os caminhos existentes e pontos vulneráveis para um ataque a cidade de São Sebastião, acaba por assinalar a rede de caminhos e algumas aldeias dos Tamoios. Uma análise das informações fornecidas pelo cartografo francês permite identificar os diferentes assentamentos integrados em um território de domínio e as vias de ligação entre estes, possibilitando levantar processos comportamentais que tornam-se úteis para a interpretação dos registros arqueológicos.

O detalhamento do relevo indica que este percorreu a região de Cabo Frio, assinalando as aldeias por ele visitadas e os caminhos percorridos até a baía de Guanabara. Em diferentes pontos na lagoa de Araruama estão assinalados como “scalla” os locais onde aportavam embarcações francesas, sendo duas destas ligadas por caminhos a aldeias visitadas pelo cartógrafo. Os demais pontos de “scalla” podem estar relacionadas a assentamentos ligados à aldeias não visitadas, não sendo estas visualizadas na lagoa. Cabe notar que a “scalla” localizada ao fundo da lagoa de Araruama corresponde à região onde estão situados os sítios Tupinambá de três Vendas (Kneip, 1980), cujas datações indicam que até meados do século XVIII alguns indígenas fabricantes de cerâmica Tupinambá ocupavam a área.

Observamos que as aldeias encontram-se situadas em áreas de transição da vegetação de restinga para a vegetação de floresta densa. Vários caminhos destas aldeias atingiam pontos junto ao mar e lagoa, locais em que deveriam existir assentamentos para a pesca e coleta de mariscos, como também para áreas de densas florestas e encostas, onde estariam as roças e os assentamentos de caça. Os diversos caminhos assinalados a partir destas aldeias indicam uma rede de assentamentos,

sendo que alguns destes ligavam as aldeias e se encontravam e/ou dirigiam-se a pontos comuns para pesca e coleta de moluscos.

De interesse particular nesta carta é a aldeia assinalada mais próxima da baía de Guanabara, que pelo relevo coincide com a área próxima a Araçatiba na lagoa de Maricá. Podemos observar que desta aldeia partiam caminhos que atingiam Itacoatiara, Itaipu, Niterói e, atravessando a área montanhosa, chegavam a São Gonçalo. Tais caminhos foram utilizados pelos índios de São Lourenço para suas pescarias em Maricá, como também, estas terras próximas a Araçatiba foram solicitadas pelos jesuítas para o aldeamento de São Barnabé. Ao considerarmos que esta aldeia corresponde à tapera de Araçatiba, o sítio arqueológico de São Bento, em São José de Imbassaí, encontra-se no caminho desta em direção a Itacoatiara e Itaipu, podendo ser, portanto, um dos assentamentos de pesca que continuou a ser utilizado pelos índios de São Lourenço e São Barnabé.

Os índios de São Barnabé

Após a grande ofensiva contra os Tamoios de Cabo Frio, alguns destes e outros do Paraíba do Sul foram assentados em São Lourenço (Anchieta, [1584] :313). Estando os índios do interior “alevantados”, os moradores da cidade pediram ajuda aos jesuítas, que enviaram um “padre língua muito doente que” há anos “lançava sangue pela boca”; passando pelas serras e permanecendo nas terras do interior por seis meses, retornou com 600 índios, dos quais formou-se uma das aldeias do Rio de Janeiro (Anchieta, [1584]1988:332). Este descimento realizado em 1579 de índios do Paraíba do Sul, provavelmente corresponderia a Tamoios desta região, em guerra com os *Temimino* e os *Guaianá*, aliados dos portugueses, já que com estes últimos os Sá costumavam negociar escravos. Anchieta, em carta datada de 1759, dirige-se para São Lourenço, levando ajuda ao padre responsável pelos índios e introduzindo também neste aldeamento alguns índios *Carijó*.

Embora a historiografia defina que a população indígena de São Barnabé inicialmente corresponda aos *Temiminó*, pelo que vimos acima surgem muito mais dúvidas do que certezas com relação a identidade étnica dos índios com os quais fundou-se este aldeamento. A permanência de várias aldeias Tamoios após a conquista portuguesa também indica a possibilidade de que algumas tenham permanecido nas terras dadas aos jesuítas em Macacu e nas que os padres solicitaram para os índios.

Nestes dois primeiros séculos são poucas as informações sobre a origem étnica dos índios que ingressaram nos aldeamentos do Rio de Janeiro. A maioria deveria ser originária dos arredores da cidade, através dos descimentos de populações indígenas do interior, principalmente do rio Paraíba do Sul. São Barnabé, no século XVII, também recebe alguns Goitacá que, descendo do sertão para suas pescarias, depois de algum tempo nas terras do aldeamento, apenas parte destes retornaram as suas terras de origem. Mas além dos índios provenientes das guerras e descimentos, muitos foram transferidos de outras regiões, resultando em diferentes grupos étnicos que irão compor as populações destes aldeamentos.

4. Os indígenas dos aldeamentos e aldeias no contexto político-econômico colonial

Em seu início de vida, a cidade do Rio de Janeiro é descrita pelo padre Baltazar Fernandes (1567) “com 150 e tantos mercadores e que os mays delles já tinham mulheres”, indígenas com certeza (Ferrez,, 1965:875), número que não é alterado por Cardim para o período entre 1583-1590 (Cardim, 1980:170). Devemos lembrar que estes encontravam-se dispersos pelas terras concedidas na cidade, ao seu entorno e no caminho para as bandas de Cabo Frio. O número de portugueses na cidade e seus arredores não era suficiente para a defesa; esta só era garantida pelos milhares de indígenas, livres e cativos, que se encontram nas diversas propriedades e nos aldeamentos implantados próximo à cidade. A capitania do RJ era considerada a que possuía a maior quantidade

de “gente de guerra, canoas, e índios, com que poder acudir donde for necessário”. A importância da localização destes aldeamentos indígenas, pelo menos até o século XVII, não visava exclusivamente a atender com mão-de-obra os colonos mas, fundamentalmente, à defesa da cidade. Isto é reafirmado no parecer dado pelo conde do Prado (1635) com relação à administração das aldeias indígenas.

“No particular da administração geral dos Índios da mesma costa que pede Rodrigo de Miranda, não velo razão para de haverde alterar com estes pobres o que se faz com os outros vassallosE assim me parece que V.Mgde deve de mandar extinguir esta propriedade dos Índios que os capitães-mores querem vincular a sua jurisdição tratando-os como escravos, servindo-se delles, e repartindo-os por que lhes parece e convertendo em seu proveito o procedido de seu suor, e trabalho; Sejam livres pois Deus o fez livres Vivam em suas Aldeias com seus parocos, quando forem necessários para a guerra, ou para o serviço de VMgde nas obras das fortificações, ou fortalezas, acudam como os mais dando-lhes de comer já que são pobres, e não permita VMgde que os capitães mores a titulo de administradores, se façam senhores absolutos de gente, que nem Deus nem VMgde quis que o fossem..” 14/03/1635; Arquivo Histórico Colonial).

Além da localização estratégica da cidade, sua defesa baseava-se principalmente em duas fortalezas, Santa Cruz e São João, situadas na entrada da baía de Guanabara. Estas fortificações foram construídas por Salvador Correa de Sá (o velho) com o trabalho dos indígenas dos aldeamentos jesuíticos, assistidos pelo P. João Lobato, superior do Aldeamento de São Barnabé (Serafim Leite, 1938:436). Devido à uma tentativa de invasão holandesa ocorrida em 1618, seu filho

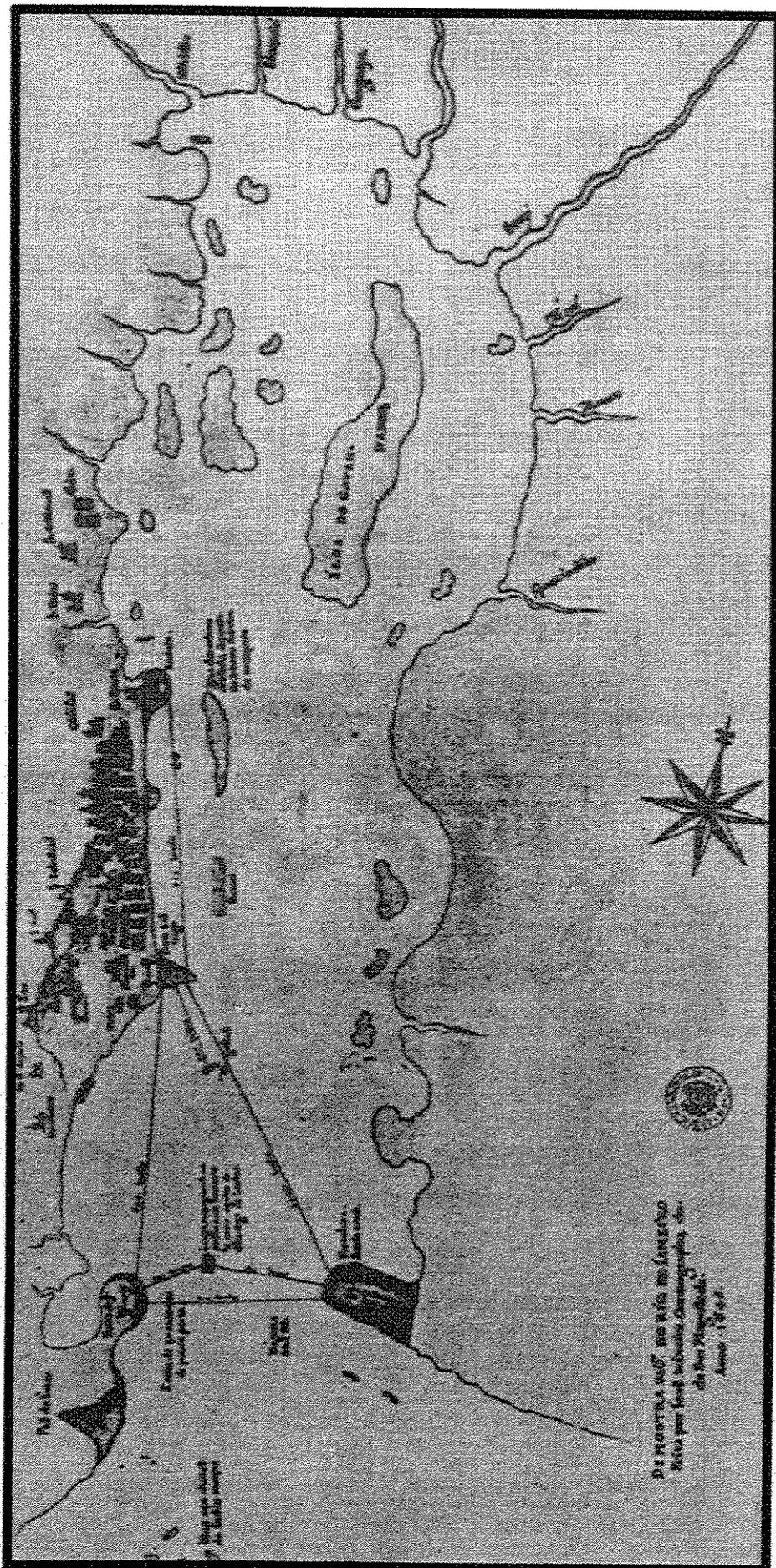
Martim de Sá realizou melhoramentos nestas fortificações, contando, igualmente, com o trabalho de 403 indígenas dos aldeamentos (Anais da BNRJ, vol LIX, pp. 66-71).

A atuação dos indígenas na defesa da cidade aparece em vários momentos. Van Noort (1599), holandês que desembarcou na baía de Guanabara, descreve que na canoa que chegou até seu navio havia homens, na maioria indígenas, e que um dos seus tripulantes, ao chegar à praia, “foi imediatamente capturado por uns índios que, sob às ordens dos portugueses, saíram do mato e lançaram-se sobre ele” (França, 1999:24-27). A descrição dos fatos ocorridos nesta tentativa de invasão está registrada em um mapa, onde se observa que são indígenas as forças portuguesas. A participação dos indígenas de S. Barnabé é relatada em alguns documentos jesuítas onde estes, acompanhando Martim de Sá (1605), “em cinco canoas e ajudaram a tomar duas lanchas com perto de 40 franceses, tendo no Março antecedente, guiados por um Irmão da Companhia, tomado outra com nove homens, na Ilha de Marambaia”, como em 1608 auxiliaram o mesmo governador contra outra embarcação estrangeira (Serafim Leite, 1938:435).

Além dos problemas políticos externos, onde a cidade sempre se via ameaçada de invasão estrangeira (francesa ou holandesa), existiam confrontos políticos internos, correspondente a um jogo de forças entre a cidade do Rio de Janeiro, liderada pela família Sá e o governo colonial situado na cidade de Salvador, estando envolvidos os jesuítas e indígenas, tanto dos aldeamentos como índios assentados em propriedades particulares.

Para a manutenção das fortalezas e obras na cidade, era fundamental o trabalho dos indígenas dos aldeamentos. Isto pode ser visto através da carta do governador do Rio de Janeiro, Francisco de Souto Maior, de 18 de janeiro de 1645, referindo-se a situação dos aldeamentos que poderiam fornecer mão-de-obra para as fortalezas. Os aldeamentos jesuíticos que contavam com um contingente maior de população indígena encontravam-se, a “oito, catorze e vinte legoas”; tratam-se,

Localização das Fortalezas do Rio de Janeiro - 1645



Carta de João Teixeira Albernaz I (Teixeira Filho, 1975:104)

portanto, dos aldeamentos de S. Barnabé, S. Francisco Xavier e *Sacuruna* ou S. Pedro dos Índios. Já o de S. Lourenço; o mais próximo da cidade, era composto por apenas “trinta cazaes” que sempre atendiam o novo governador mas que, por serem em numero reduzido e necessitarem também de trabalhar em suas roças, muito pouco podiam realizar nas fortificações e obras da cidade. O quinto aldeamento mencionado por Souto Maior, trata-se de particular, pois situa-se nas terras de Salvador Correa de Sá e Benevides. Não fica claro em qual das propriedades, apenas é mencionado nos “confins desta Capitania”, onde indígenas descidos por Martim de Sá “sob despesas reais” acabaram sendo assentados próximo a um de seus engenhos. O descimento de índios do Paraíba do Sul para as terras de Martim de Sá, sendo estes Tamoios, também é mencionado por Knivet ([1591]1875) no final do século XVI.

O fato de ter sido solicitado ao Principal Manoel *Iburapitanga*, com sua aldeia e as demais de “sua Jurisdição”, para os trabalhos nas fortificações, indica a existência de várias aldeias em terras particulares. Entretanto, por ordem da esposa de Salvador Correa de Sá, que “não conhecia nem obedecia senão ao general Salvador Correa”, os índios negam os seus serviços nas fortificações da cidade. O que torna-se interessante neste relatado de Souto Maior é a desobediência dos indígenas de *Iburapitanga* que, junto com os soldados refugiados nas terras de Salvador Correa resistem “com frechas, e Armas de fogo”, o que acabou por resultar em ações similares nas outras Aldeias, principalmente entre os índios de São Barnabé que se encontravam na fortaleza de São João.

“(…) Com o exemplo deste dezaforo, se alterarão os demais Indios das outras Aldeas de tam maneyra, que os de Sam Barnabe e seu mayoral, que andavão na fortificação da forssa de Sam João tomarão Armas de supito, contra os soldados della, e tirando alguãs frechas, se sahirão fugindo, pello mais aspero

daquella montanha, sem que os pudessem por então atalhar e prender como depois se fez mandando em seu alcance (...)”

“(...) Por detanto o Ruim exemplo que todos os demais Indios da Cappitania se vão fazendo muy Remissos para o trabalho, Alegando a liberdade e desobediência ditto Ubirapitanga, e não faltando theologos que os desculpem, mas não que se Izente de se valler e servirem delles, e para este effeito, pereçe que os pretendem libertar de um serviço de V.Mag^{de} tam liçito e tam necessario e tam commummente Util como é a fortificação da prassa.(...)”

Este fato indica a existência de uma eficiente comunicação entre as aldeias e aldeamentos, como também uma relação de fidelidade a Salvador Correa de Sá, com o apoio dos jesuítas. Embora estes indígenas já estivessem a um tempo considerável em contato com os colonizadores, mantinham, pelo menos com relação às armas, as tradicionais de suas culturas. Mais tarde os de São Barnabé foram presos e *Iburapitanga* foi castigado “destruhindosse-lhe a vivenda”, o que significa que todos retornaram às suas aldeias, não tentando fugir para o interior do território, longe do contato com o colonizador.

Os fatos mencionados neste documento levantam algumas questões a serem melhor compreendidas em relação a família Sá, em especial Salvador Correa de Sá e Benevides, os indígenas dos aldeamentos e os jesuítas. A cidade do Rio de Janeiro teve nos seus dois primeiros séculos o domínio preponderante da família Sá, que não só tiveram vários de seus membros como governadores, como também seus parentes ocuparam postos de menor importância política (Boxer, 1973:22). A cidade, nos séculos XVI e XVII, apresentava-se vulnerável a qualquer ataque estrangeiro e os habitantes confiavam na habilidade e lealdade dos indígenas para a defesa. Salvador Corrêa de Sá e Benevides, filho de Martim de Sá, foi educado pelos jesuítas, já que haviam laços

estreitos entre sua família e esta ordem religiosa. Em vários momentos ele demonstra o seu apoio à Companhia de Jesus, “um escravo e um irmão da Companhia”, como declarou em uma carta ao Geral dos jesuítas, em 1643 (Serafim Leite, 1938(6):423).

Nas diversas lutas de que participou, tanto contra os holandeses (1624/5 e 1639/40) no Brasil como no Paraguai (1630/34), aparecem em destaque os índios levados por ele dos aldeamentos jesuítas do Rio de Janeiro e São Vicente. Para as lutas na Bahia, manifestou em um despacho conseguir enviar 250 homens, entre brancos e índios. Porém, de acordo com as fontes holandesas, teriam vindos do Rio 16 barcos e 1200 homens (Boxer, p.132-33). Quando foi para Assunção (Paraguai), levou consigo uma força de 420 indígenas, responsáveis pela defesa da praça do Rio de Janeiro, participando de várias lutas contra outros grupos indígenas (Boxer, 1973:105-109). Em todos os eventos, seus contemporâneos exaltam seu conhecimento dos costumes indígenas, a exemplo de seu pai, Martim de Sá, que contava com o apoio de diversas aldeias indígenas. Tal ligação dos Sá com os índios pode ser observado nos relatos dos espanhóis Bartolomé e Gonçalo de Nodal (1618), quando referem-se a Martim de Sá ter chegado até eles com mais de 40 índios remadores, mencionando que ninguém poderia fugir, pois “os gentios que atuavam sobre seu comando tratariam de encontrá-lo” (França, 1999:28-32). Assim como Salvador Correa de Sá e Benevides, podia “valer dos índios de qualquer Aldea pagandolhe seu sallario do dito Rendim^{to}” (1644 - Cortesão, 1961:152), tanto nas minas como na construção de galeões, sendo inclusive os indígenas dos aldeamentos do Rio de Janeiro elogiados como ótimos carpinteiros.

Em outubro de 1660, durante a ausência do governador Salvador Correa de Sá e Benevides, parte da população do Rio de Janeiro se revoltou, destituindo seu substituto e elegendo novo governador. Entre as ações e acusações levantadas pelos revoltosos, encontra-se uma carta destes, endereçada ao reitor do Colégio da Companhia de Jesus, acusando o padre Antonio de Mariz de São

Barnabé de estar reunindo os índios em apoio a Salvador Correa de Sá. Interessante observar que a maioria dos revoltosos eram proprietários de terras em São Gonçalo, vila vizinha à sede do aldeamento, já em Itambi, portanto interessados em utilizar, de forma indiscriminada, os índios como mão-de-obra em suas propriedades.

“Os procuradores do povo me fizeram queixa n’este Senado, do padre Antonio de Mariz, superior d’aldeia de S. Barnabé, de que tinha por notícia e era certo, e disto sabedores, de que o dito padre estava fazendo muita gente de Indios da terra, amotinando-os para servirem e acompanharem ao General Salvador Correa de Sá e Benevides, obrigando-os e excitando-os com palavras e promessas de que o dito General os hade libertar, porque o povo os quer captivar, sentindo muito mal d’estas acções do povo, o que lhe tem dado grandissimo escandalo; nós o fazemos saber ao padre, e lhe requeremos da parte de Deos seja servido mandar recolher o dito padre superior, e pôr outro em seu lugar. Com a advertencia que trate das cousas que estão a seu cargo, e não se metta nas da Republica, porque assim fique este povo satisfeito e quieto, e o padre em paz. Guarde Deos ao Padre. Em Camara ao 1º de fevereiro de 1661 annos. Lucas da Silva. Diogo Lobo Pereira. Fernão Telles Homem. Simão Botelho da Cruz.” (Rev. IHGB, 1841:18-19).

As atitudes de Salvador Correa indicam que, durante a permanência em São Paulo, esteve sempre informado dos acontecimentos no Rio de Janeiro, “provavelmente através dos jesuítas e por meio dos índios andarilhos e dos mensageiros de suas missões” e, retornando ao Rio de Janeiro, entrou na cidade acompanhado de “alguns criados e negros escravos, afora os índios de sua aldeia” (Boxer 1973; Petrone, 1995).

A proibição do uso de armas de fogo pelos indígenas poderia explicar porque os índios de São Barnabé ainda utilizariam, em meados do século XVII, armas tradicionais indígenas. Segundo Wetzell (1972:140), em uma das tentativas de invasão francesa em 1581, quando o governador encontrava-se ausente da cidade do Rio de Janeiro com os homens de luta, a estratégia utilizada pelas mulheres e os poucos homens que permaneceram foi tornar visível para as embarcações francesas arcos e flechas apontadas para revidar o ataque. Isto poderia significar a utilização de armas indígenas pelo próprio europeu, que até meados do século XVII eram muito mais eficientes em comparação aos arcabuzes que tinham uma cadência de tiro muito mais lenta (Veríssimo, 1970). Em termos de produção indígena, provavelmente teria passado a se produzir um maior número de arcos e flechas para comercializar por machados, miçangas, etc., além de fornecerem farinha de mandioca, pescado e caça, produtos muito procurados pelos europeus. A maioria dos homens acabara morando com mulheres indígenas, o que significa a introdução de uma tecnologia de cerâmica e outros produtos indígenas no próprio contexto da habitação colonial.

Um elemento importante para ordem tribal, a partir do fato de que estes grupos eram em sua maioria Tupi-Guarani, seria a posição de prestígio do guerreiro, quando nos séculos XVI e XVII a cidade do RJ encontrava-se sob ameaça constante de invasão. Uma ponte que se estabeleceu entre a ordem tribal e a ordem colonial, no sentido que neste período a figura do guerreiro era fundamental na duas ordens.

Os atritos entre os jesuítas e os colonos se intensificam no século XVII, devido ao breve papal que excomungava os que mantivessem índios cativos. Os motins em SP acarretaram a expulsão da Companhia de Jesus. No Rio de Janeiro o povo também reage contra os jesuítas, mas Salvador Correa de Sá consegue estabelecer um acordo entre ambas as partes⁹⁶. Em São Paulo os

⁹⁶ Rev. IHGB, 1841:92-95

colonos acusam Salvador Correa de Sá como o responsável pelos motins indígenas, que esperavam que o Governador do Rio de Janeiro viesse libertá-los (Monteiro, 1995:180). Como um homem que possui aldeias em suas terras apoia os jesuítas e o breve do Papa? A resposta poderia estar nas relações estabelecidas com estes indígenas, que justificassem a fidelidade destes, como também seu interesse encontrava-se no tráfico de escravos africanos, muito mais rentável. Como um bom estrategista constrói uma rede de poder na cidade e além dela, onde, como podemos perceber, os índios dos aldeamentos e aldeias em suas terras são fios importantes para seu poder de controle. Desta forma, consegue manter a ordem na cidade, estar em paz com os jesuítas e estabelecer um certo controle sobre os demais colonos.

Com o desaparecimento do perigo de invasão holandesa e as transformações nas relações de poder no Rio de Janeiro, intensificam-se na cidade os conflitos entre jesuítas e os colonos em relação à mão-de-obra indígenas. Os atritos entre interesses dos colonos e jesuítas ampliaram-se a partir de meados do século XVII, quando os colonos do Rio de Janeiro e de São Paulo se rebelam contra os jesuítas, por estes tentarem reprimir o cativeiro ilegal e o tráfico de indígenas. Estes conflitos resultaram em leis e decretos que ora favoreciam uns ora outros⁹⁷, como se pode verificar pelo número de decretos da Coroa declarando os índios aliados como homens livres, somente permitindo a escravização de indígenas capturados em “guerras justas”.

Os pontos de conflito entre moradores e jesuítas resumem-se à administração dos índios, cujas Resoluções de 1680 e 1686 tentaram atenuar e que, na realidade, acabaram por ampliar o poder dos padres da Companhia nos aldeamentos sob sua administração. Assim, fica estabelecido que as Aldeias dos Padres tenham três tipos de índios de serviço: os que prestam serviço na mesma

⁹⁷ Leis de 10/11/1647, de 05/09/1649, de 01/01/1680 e de 02/09/1684; Cartas Régias de 21/10/1652 e de 21/12/1686, Provisões de 17/10/1653, de 12/09/1663 e de 09/04/1665

aldeia, os que são para servir aos moradores e os que são para acompanhar os missionários nas incursões ao sertão, de forma a não trazer prejuízo às atividades de subsistência dos aldeamentos.

A descoberta de ouro nas Minas Gerais e seu escoamento através da cidade do Rio de Janeiro acarretaram uma série de mudanças na cidade, como também no interior, com a colonização de novos territórios. O Caminho Novo das Minas⁹⁸, aberto com mão de obra indígena, principalmente de São Barnabé e de Cabo Frio (Serafim Leite, 1938, vol.6:129), foi responsável pelo desenvolvimento da rede urbana e circulação de produtos, graças as bacias hidrográficas que circundam a baía de Guanabara. A cidade cresce e consolida sua vocação comercial, a colonização avança, o indígena do aldeamento, mão-de-obra fundamental neste processo, é requisitado cada vez mais para a abertura dos caminhos que levam ao sertão, para as obras na cidade, para as lavouras canavieiras, para as áreas de mineração, etc.

As constantes saídas de índios dos aldeamentos para as incursões pelo interior, no auxílio para implantação e defesa de novas vilas, para as minas, entre outros, continuavam causando dificuldades para a subsistência dos aldeamentos, pois ocorria o abandono das roças e, conseqüentemente, o impedimento de sustento das famílias (Serafim Leite, 1938: 108). A solicitação de índios dos aldeamentos para serviços diversos, inclusive com a permanência destes em terras particulares, levou o Reitor do Colégio do Rio de Janeiro a queixar-se com o governador e, pelos diversos Bandos editados, verifica-se que os moradores hesitavam em devolvê-los aos aldeamentos. Em alguns Bandos condenava-se o cativo ilegal de índios, devendo estes serem devolvidos as suas aldeias, como também, proibia-se que os moradores do Rio de Janeiro obtivessem escravos

⁹⁸ O escoamento do ouro das Minas Gerais era realizado pelo chamado Caminho Velho, chegando até Parati, de onde por mar alcançava a cidade do Rio de Janeiro. Para um maior controle deste ouro que descia das Minas havia a necessidade da abertura de um novo caminho diretamente para a cidade do Rio de Janeiro. Este novo caminho foi iniciado por Artur de Sá e Meneses, em 1698 ou 1699, incumbindo-o a Garcia Rodrigues Pais que, partindo das Minas Gerais, chegou ao rio Paraíba do Sul. Este caminho encontrava-se também nas margens do Paraíba do Sul, com o

indígenas dos paulistas⁹⁹.. Não se pode negar que os paulistas foram responsáveis pela introdução de numerosas etnias nas povoações coloniais, provenientes de terras cada vez mais distantes.

A autonomia das Missões jesuíticas no final do século XVII, transformou a Companhia de Jesus de aliada em perigosa inimiga para o Estado português. Acusada de monopólio da mão-de-obra indígena e de impedir a difusão da língua portuguesa, as missões jesuíticas do sul e norte do Brasil passam a ser vistas por Portugal como germes de um Estado dentro do próprio Estado português. Com as mudanças políticas em Portugal, os padres da Companhia são acusados de não aderirem “ao programa colonizador português” (Almeida, 1997:157). O movimento antijesuíta amplia-se, os padres da Companhia são acusados de contribuírem para a manutenção da escravização dos índios, culminando com a expulsão destes em 1759¹⁰⁰.

5. Arqueologia e o aldeamento de São Barnabé

A localização das terras concedidas ao aldeamento de São Barnabé, próximas a lagoa de Maricá e às terras dos jesuítas, permitiam deslocamentos dos índios até a área de manguezal do rio Macacu. Assim, as terras disponíveis aos índios aldeados apresentavam uma diversidade ambiental e de recursos naturais, pois além da fartura da pesca e coleta de mariscos, as populações contavam com uma diversidade de frutas na restinga e matas densas, como também, diversas espécies faunísticas para a caça. Os índios tinham os recursos necessários para sua subsistência, isto é, alimento, matéria-prima para a confecção de artefatos, ritos, combustão, construção de cabanas e confecção de canoas (Kneip et alli, 1995).

chamado Caminho Novo do Inhomirim, aberto pelo sargento-mor Bernardo Soares de Proença (Martins Filho, 1967: 53-56).

⁹⁹ Arquivo Nacional, Códice 77/1:125 v- 126, 161 v, Códice 77/9: 176 v- 177, Códice 952-9:271-271 v; Biblioteca Nacional, Manuscritos, vol. 21:108, Provisões vol. XI de série e IX dos documentos da Biblioteca Nacional.

¹⁰⁰ Carta do padre Antonio Vaz Pereira sobre pelos padres jesuítas – 08/05/ 1758 – IHGB, Conselho Ultramarino, 188-191; Carta de Gomes Freire de Andrade – 08-05-1758 – IHGB, Conselho Ultramarino, 176-179. Carta do Conde de Bobadella - 07/12/1759 – Arquivo Nacional, Manuscritos, Carta 24, Códice 5.3.50

Embora a lagoa de Maricá tenha sido uma importante área de captação de recursos pelos Tamoios e os índios aldeados em São Lourenço e São Barnabé, os levantamentos pronapianos registraram poucos sítios arqueológicos nesta região. Destruídos com a expansão imobiliária, nos restam apenas algumas informações sobre os seus conteúdos culturais, apresentando um com cerâmica Tupinambá, enquanto que os demais são indicados com lascas de quartzo e cerâmica “neobrasileira” (Dias Jr, 1975; Mendonça de Souza, 1981).

Situação inversa observamos no outro extremo das terras exploradas pelos índios de São Barnabé, ou seja, na região do rio Macacu, onde existem dezenas de sítios registrados, principalmente no lado direito deste rio (Beltrão, 1978; M. Souza, 1981). Os dados sobre os sambaquis em Magé e Guapimirim sugerem uma relação entre alguns destes sítios, as aldeias Tamoios e o aldeamento de São Barnabé, sendo denominados “sambaqui interétnico” (Mendonça de Souza, 1977:68). Em diversos sambaquis, na camada superior observou-se a presença de cultura material colonial associada a artefatos e restos alimentares similares às camadas inferiores. Identificada como uma camada de contato, Mendonça de Souza definiu-a como uma fase arqueológica “neobrasileira” denominada Magepimirim, considerando portanto a possibilidade de populações “sambaquianas” permanecerem no litoral fluminense, constituindo um “mosaico de culturas” com a qual o europeu teria contato no século XVI, o que foi fortemente criticado por outros arqueólogos (Gaspar, 1991, Dias Jr, 1992). Não podemos deixar de mencionar o relato de Gabriel Soares ([1587]1973:280) sobre os “índios pescadores e mariscadores”, o que demonstra a importância destas atividades, provavelmente com a utilização de artefatos que estão presentes tanto em sambaquis como em sítios Tupinambá, predominando as lascas de quartzo.

A importância da coleta de mariscos e a pesca para as populações indígenas, mencionada por diversos cronistas e missionários, eram atividades com as quais os colonos também se beneficiavam para subsistência dos índios cativos.

“E não há morador nas fazendas da Bahia que não mande cada dia um índio a mariscar d’estes carangueijos; e de cada engenho vão quatro e cinco destes mariscadores, com os quaes dão de comer a toda a gente de serviço; e não há índio d’estes que não tome cada dia trezentos e quatrocentos carangueijos, que trazem vivos em um cesto serrado feito de verga delgada, a que os índios chamam samurá; e recolhem em cada samurá d’estes um cento, pouco mais ou menos.”

(Gabriel Soares,[1587]1973:294)

Na escolha das terras para os índios, os jesuítas costumavam preocupar-se com a existência de tais recursos para estabelecimento dos novos assentamentos, bem como na transferência destes. A construção de acampamentos de coleta ou a utilização dos mesmos locais de antigos assentamentos nas áreas dos aldeamentos ou sesmarias concedidas aos jesuítas deve ter sido comum durante o período colonial. A presença de lascas de quartzo e outros artefatos em diversos “sítios de contato” indica a permanência das atividades tradicionais indígenas e utilização de objetos coloniais, cujos significados e uso diferem de acordo com a própria ótica e práticas culturais dos índios.

Era comum aldeias inteiras serem assentadas nas fazendas dos padres; assim, além dos assentamentos de coleta utilizados pelos índios aldeados em suas próprias terras e nas dos jesuítas, sítios referentes a aldeias temporárias podem ser encontradas nestas áreas. Itambi, sede do aldeamento de São Barnabé, aparece em documentos de sesmarias como uma antiga tapera de Tamoios, onde muitos dos sambaquis em suas proximidades foram destruídos para fabricação de cal (Clerot, 1928). Entretanto, alguns acampamentos de coleta ainda podem ser encontrados nas

proximidades da igreja de São Barnabé, como nas áreas próximas à antiga igreja de N. S. do Desterro, nas terras jesuíticas do Macacu.

Podemos dizer que os mangues do Macacu e Guaxindiba representavam importantes fontes de recursos para os índios aldeados em São Barnabé e nas terras dos jesuítas (Fig.), assim como a lagoa de Maricá que, por sua piscosidade, era procurada pelos índios aldeados em determinadas épocas.

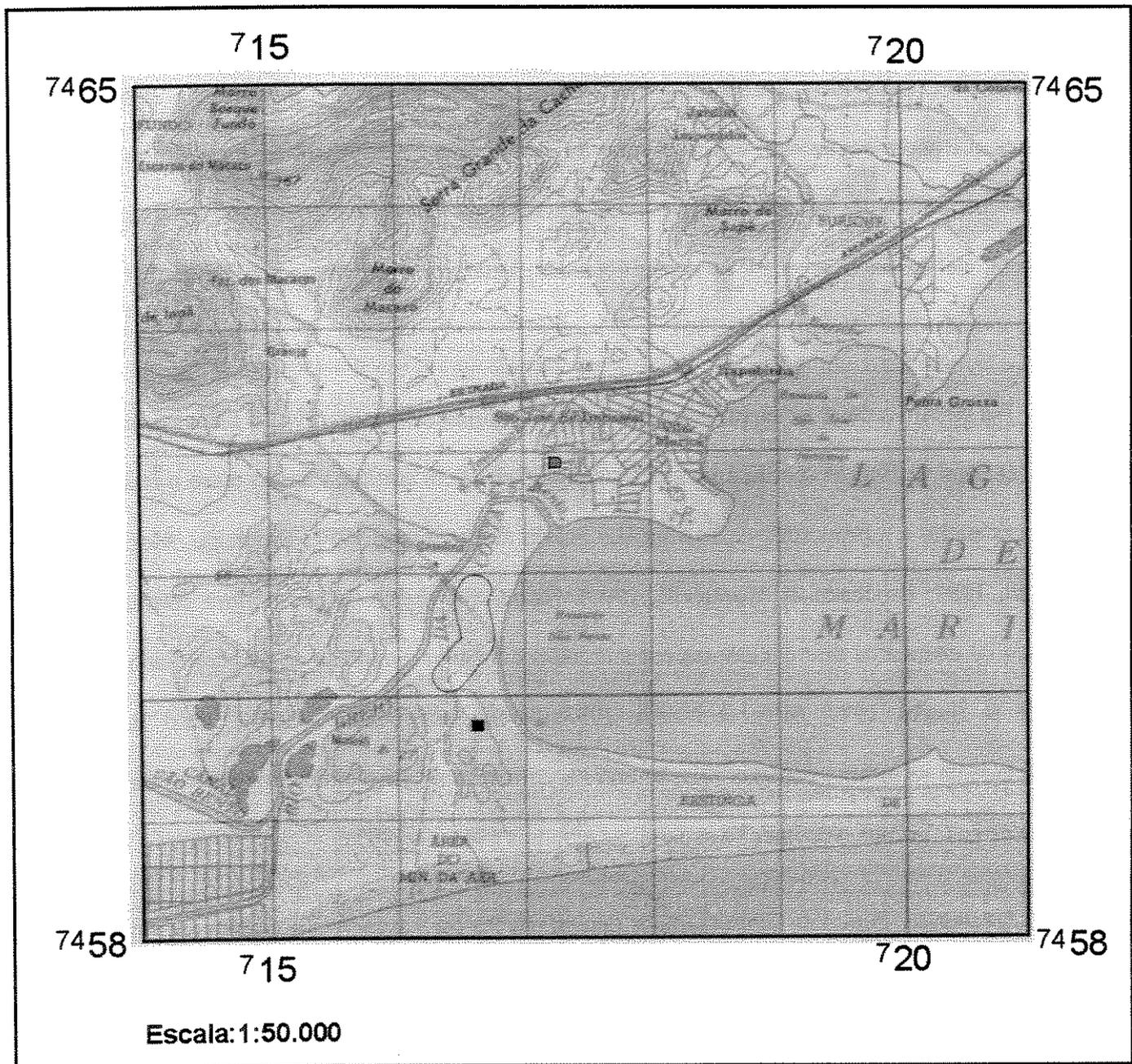
São Barnabé e a lagoa de Maricá: um assentamento de pesca

Em um setor da Área de Preservação Ambiental da Restinga de Maricá, no litoral do Rio de Janeiro, que vem sofrendo impactação por ação antrópica, localizou-se o sítio arqueológico de São Bento, no distrito de São José de Imbassaí (7460419N-23716634E). Seguindo os traçados indicados pelos documentos, esta área arqueológica encontra-se nas proximidades das terras dos índios de S. Barnabé, sendo este o provável local visitado por Anchieta no século XVI.

De forma diferente das aldeias estudadas em Três Vendas e Morro Grande (Kneip,1980; Buarque,1995), em Araruama, os vestígios arqueológicos encontram-se na restinga ao nível da lagoa, entre pequenos morros com vegetação de mata mais densa, ocorrendo nas proximidades um pequeno mangue. Em uma destas pequenas elevações localizamos o piso de uma pequena capela dos beneditinos que, segundo informações dos moradores locais, teria sido destruída em exercícios de tiro pela Marinha do Brasil.

Os vestígios arqueológicos encontravam-se esparsos por uma área de, aproximadamente, 500 metros de diâmetro, ocorrendo fragmentos cerâmicos, lascas de quartzo e fragmentos de louça. Os vestígios são predominantemente superficiais e mesmo no conjunto funerário, a 78 cm de profundidade, observou-se a inexistência de estratigrafia que indicasse camadas distintas de

Mapa de Localização da Área de Estudo



 **Vestígios Cerâmicos Tupiguarani**

 **Igreja de São José**

 **Vestígios Capela**

deposição de material arqueológico, sem alteração no sedimento próximo ou na base do conjunto cerâmico.

Para compreender tais vestígios, foi fundamental uma análise qualitativa com relação à distribuição espacial, identificação dos vasilhames cerâmicos quanto à presença dos tipos e atividades que poderiam ter sido desenvolvidas no local, como também as diferenças em relação aos vestígios cerâmicos coloniais. Assim, uma abordagem contextual pareceu-nos muito mais apropriada, de forma a revelar “as especificidades materiais e possíveis realidades históricas e sociológicas vividas” (Noelli, 1999:286).

Na tentativa de se obter informações sobre as atividades desenvolvidas no local, buscou-se identificar cada vasilha de acordo com sua funcionalidade, bem como a relação entre o tamanho do grupo residencial e a proporção da vasilha (La Salvia & Brochado, 1989; Brochado, Monticelli & Neumann, 1990; Brochado & Monticelli, 1994). Na relação forma-função-pintura considera-se a existência de elementos diferenciadores entre as utilizadas em rituais e as de uso cotidiano (Noelli, Trindade & Simão, 1997; Silva & Noelli, 1997; Noelli & Brochado, 1998), como também a possibilidade de se estabelecer uma relação entre a utilização social e etnicidade através da pintura, relacionada aos “grupos de comer” e as famílias extensas (Soares, 1997).

Estudos da cerâmica Guarani, cujas denominações para cada vasilha foram registradas por Montoya na primeira metade do século XVII¹⁰¹, identificam, basicamente, vasilhames para cozinhar ou frigar alimentos, para armazenar ou servir alimentos sólidos ou líquidos, sendo definidos também em relação ao uso cerimonial e cotidiano. As panelas, que correspondem a todas as formas

¹⁰¹ *Yapepó* /panela; *cambuchi i açá*, *Cambuchi irirú*, *i gûa riru*, *iriru* / talha para armazenar água; *Cambuchi cagûaba* / vaso para beber bebida fermentada alcoólica; *Cambuchi mini igûaba*, *igûaba* / vaso para beber água; *Cambuchi yarucuaî*, *ycua quai* / vaso acinturado; *Ñae*, *ñaembé*, *tembiru* / prato; *Ñae apúa* /escudela; *Ñaetá*, *ñaetá* / caçarola; *Ñâmôpyu*, *ñamypiu* / tostador” (Brochado, Monticeli & Neumann, 1990).

restringidas independentes de contorno infletido, têm seu uso atribuído a cozimento de alimentos (La Salvia & Brochado, 1989:125), enquanto os vasos, dependendo do seu tamanho, são geralmente usados para conter, servir ou beber líquidos (La Salvia & Brochado, 1989:130). Os pratos e tigelas reúnem em geral formas não restringidas de contorno simples ou levemente infletido, associadas normalmente ao ato de servir, comer ou beber (La Salvia & Brochado, 1989:142).

As grandes panelas denominadas *Japepó* pelos Guarani e *Nhaempepo* pelos Tupinambá, eram usadas para cozinhar os ingredientes na preparação de cauim ou mingau a serem consumidos nos rituais e oferecidos aos espíritos, enquanto que as panelas menores do tipo caçarola, *Ñaetà* dos Guarani, estariam relacionadas mais ao uso cotidiano. Os grandes vasos, denominadas *cambuchí* ou *Igaçaba* pelos Guarani e Tupinambá respectivamente, e os vasos para beber bebida alcóolica *Cambuchí cagúaba* ou *caguaba* geralmente recebiam pintura na face externa, recipientes estes identificados nas beberagens efetuadas durante os rituais antropofágicos. Os pratos e tigelas, *Ñae*, *ñaembé* ou *nhaen*, utilizados para servir, comer ou beber nos rituais se distinguem pela presença de pintura. Já os vasos para armazenar e servir água, as panelas e os torradores, bem como tigelas e pratos relacionados mais ao uso cotidiano, apresentam-se desprovidos de pintura (Montecelli, 1995; Silva & Noelli, 1997; Noelli & Brochado, 1998).

Cerâmica, funções e práticas sociais

Em São Bento observamos predominância de cerâmica tupiguarani, com ocorrência de todos os tipos de decoração plástica e policromica, embora ocorra com menor representação cerâmica colonial. Os fragmentos foram separados de acordo com o tratamento de superfície, em conjuntos de lisos, corrugado / espatulado, inciso, unglado, escovado e pintado. Também foram

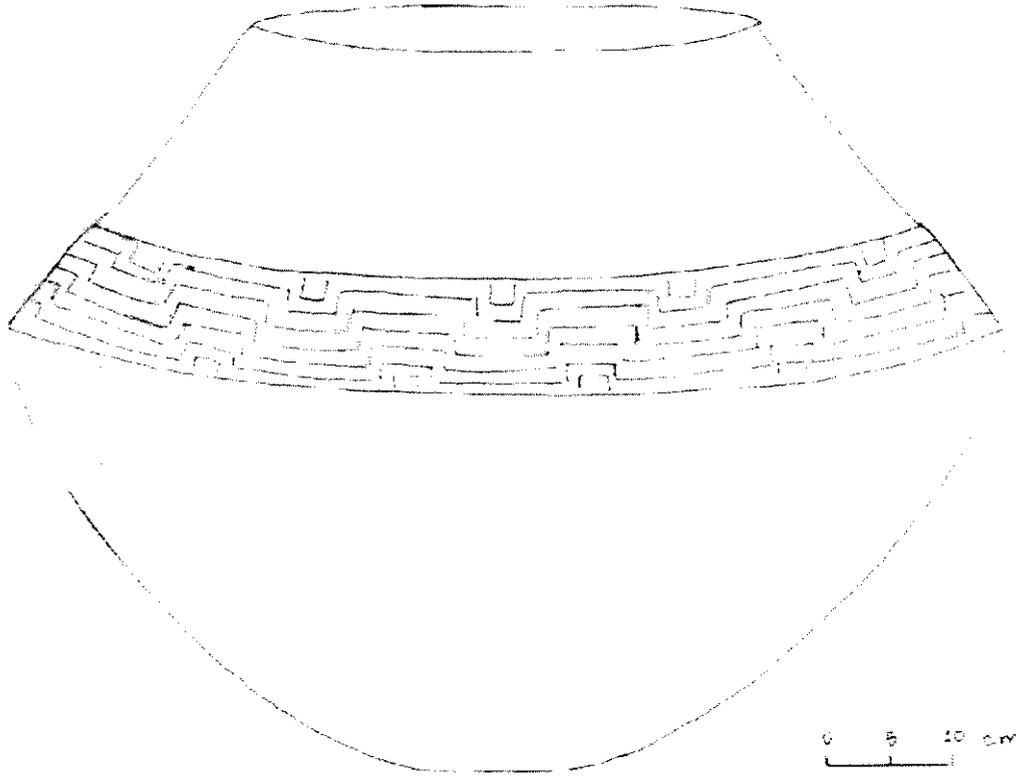
separadas os fragmentos das bordas das vasilhas para realizarmos as reconstruções gráficas¹⁰², identificando-se 35 vasilhas, além dos quatro vasilhames da estrutura funerária que foram restaurados.

A estrutura funerária, composta por um grande vaso ou *igaçaba*, continha alguns poucos fragmentos de ossos de membros inferiores em péssimo estado de conservação, uma tigela retangular e uma tigela redonda com pintura, além de uma grande panela do tipo *nhaempepo*. O vaso carenado utilizado como urna funerária apresenta pintura na porção acima de seu maior diâmetro, sendo grafismo geométrico em preto sobre engobo branco e o restante da superfície externa apresenta-se alisada. O vaso identificado como panela de formato cônico, corrugado-espatulado na metade superior e escovado na inferior com presença de fuligem, apresenta parte da superfície interna impregnada de substâncias carbonizadas. Uma grande tigela rasa e redonda foi utilizada como tampa, de base plano-concava, borda reforçada, com grafismo geométrico na parte interna da borda e faixas vermelhas logo abaixo do lábio e separando a borda do corpo da vasilha interna e externamente. Já a tigela retangular apresentou superfície interna pintada sobre engobo branco, com motivos vegetais (provavelmente uma palmácea)¹⁰³, borda reforçada externamente e com grafismo geométrico sobre engobo, como também faixas vermelhas no lábio e na borda, interna e externamente, separando-a do corpo da vasilha.

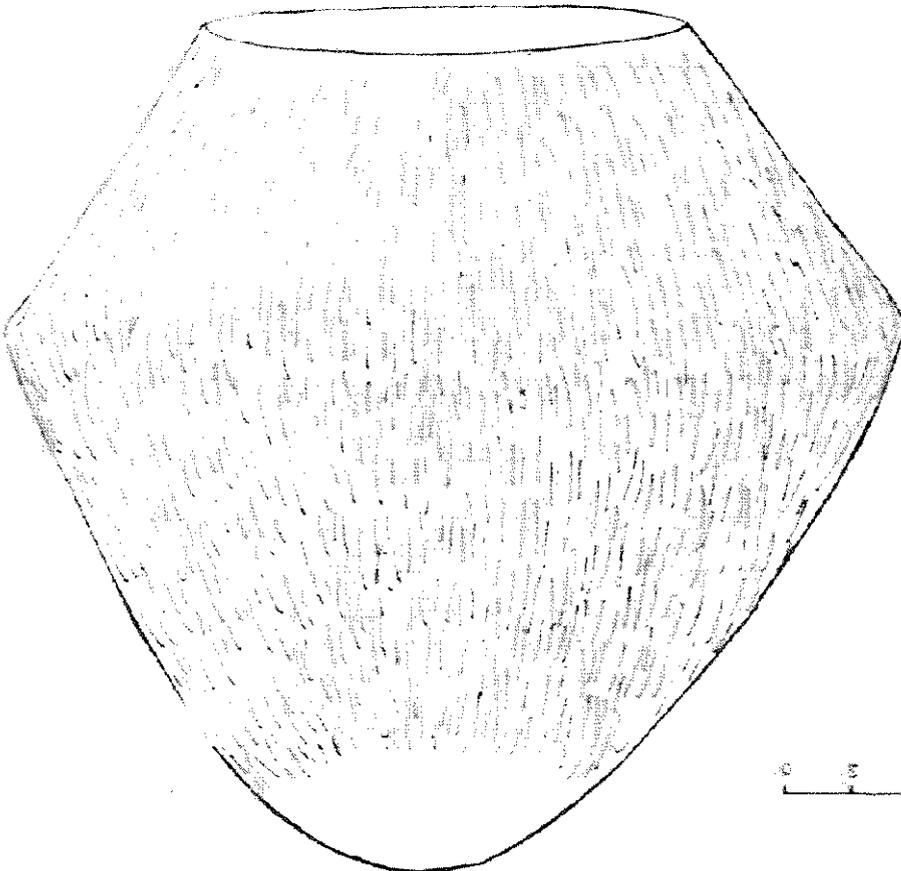
A não preservação dos restos ósseos deve-se às características climáticas da restinga e à acidez excessiva do solo. Em outros sítios Tupinambá localizados em áreas de restinga, não somente torna-se comum a destruição dos restos ósseos dos sepultamentos, ou seja, tudo que se refere a

¹⁰² O diâmetro foi deduzido a partir da medida do arco formado pelo fragmento da borda e a altura da vasilha foi estabelecida a partir da relação entre o diâmetro e as proporções relativas as vasilhas inteiras (Brochado & Monticelli, 1994).

¹⁰³ Os Guarani da aldeia de Bracui, em Angra dos Reis, identificaram o grafismo como uma *pindó*, ou seja, uma palmeira.

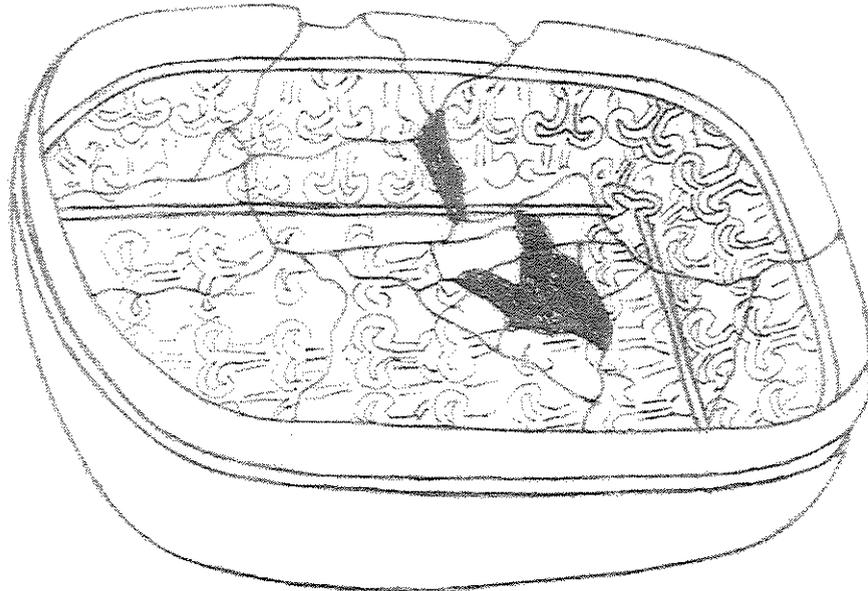


Igaçaba



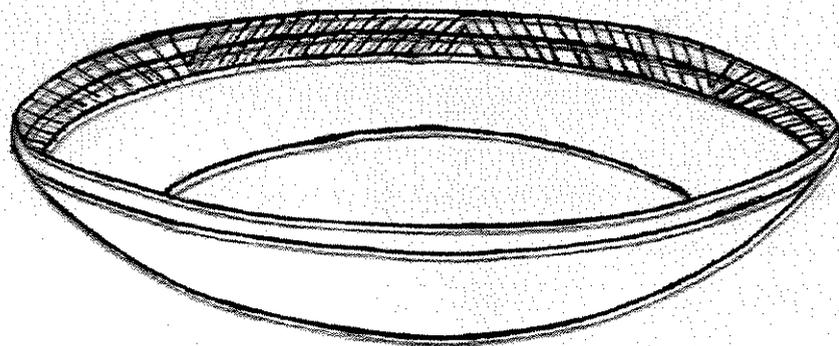
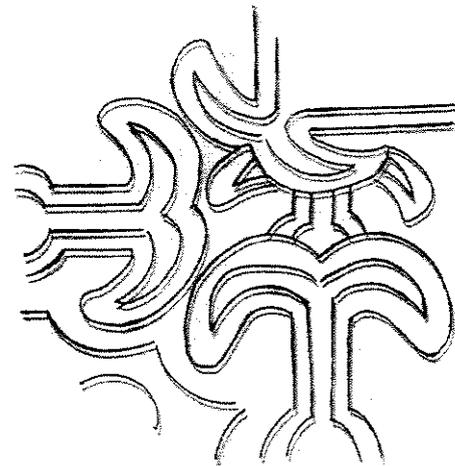
Nhaempepo

0 5 10 cm



Tigela retangular

Detalhe do grafismo da tigela



0 5 10 cm

Prato redondo

materiais orgânicos, como artefatos em madeira, ossos e os restos alimentares, nada sobrevive, a não ser a cerâmica e artefatos em pedra.

Devido à ausência de tembetá de pedra, poderíamos supor que se tratasse de um adolescente ou um indivíduo feminino. Entre os diversos grupos Tupinambá, os homens adultos costumavam ostentar adornos labiais e faciais de pedra, enquanto tembetás de meninos e adolescentes poderiam ser confeccionados em osso ou outro material que nas condições ambientais da área não seriam preservados. Entretanto, de acordo com Lery ([1552]1980), depois do contato com os europeus “já não enterram mais coisas de valor como costumavam fazer”, como também os jesuítas incentivavam os indígenas a abandonar o uso dos tembetás (Serafim Leite, 1938:87), o que justificaria a ausência deste adorno, mesmo tratando-se de um indivíduo masculino. Geralmente, o que resta dos sepultamentos nas urnas são os dentes, devido ao seu alto potencial de preservação; a ausência destes parece indicar um indivíduo senil.

A presença de vasos e tigelas como elementos dos ritos funerários resultava dos índios colocarem oferendas durante o tempo de duração destes, mesmo após o sepultamento.

“Acreditam firmemente que se Anhangá não encontrar alimentos preparados junto das sepultura 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” (Lery, ([1578]1980:247).

Em vários eventos sociais era comum a realização de beberagens, principalmente nos rituais antropofágicos, como também relacionadas aos ritos funerários. Quando um Tupinambá

morria na aldeia, como morto torna-se inimigo e por isso era pintado e ornamentado com o mesmo padrão dos cativos para o ritual de execução (Castro, 1986). As festas funerárias eram similares às antropofágicas, com grandes beberagens, o que resultava na elaboração de novas vasilhas como as grandes panelas fundas *nhampepó*, grandes bacios e grandes vasos ou *igaçaba* para fermentação (Noelli & Brochado, 1998:).

Alguns fragmentos de bordas indicaram grandes vasos alisados ou com decoração corrugada-espatulada, sendo estas retas e levemente extrovertidas, dos quais alguns correspondem a panelas do tipo *nhaempepo*. As reconstruções gráficas permitiram, também, identificar a presença de vasos médios e pequenos, torradores e, com maior representação, as tigelas, sendo estas de diversos tamanhos.

No que se refere à relação entre o tratamento da superfície dos vasilhames e a forma destes, observamos que os vasilhames alisados apresentaram todos os tipos quanto a forma e tamanho. A decoração plástica corrugada ou corrugada/espatulada foi aplicada em vasos grandes e em apenas uma tigela funda grande. Os vasilhames com pintura se restringiram a tigelas e apenas um pequeno vaso.

Quanto à presença de fuligem nas paredes externas e impregnação de substâncias nas paredes internas das vasilhas utilizadas ao fogo, pode-se observar tais vestígios em vasos grandes, interpretados como panelas do tipo *nhaempepo*, em tigelas grandes de profundidade média ou funda, provavelmente usadas como caçarolas, uma tigela rasa média e os torradores. As tigelas com pintura e apenas duas tigelas sem decoração, bem como alguns vasos de menor dimensão, não foram usados ao fogo, estando, portanto, relacionados a servir líquidos e sólidos.

Ao compararmos as formas, o tipo de pintura e localização desta na vasilhas, observamos que as tigelas, em sua maioria rasas, apresentaram a superfície interna com grafismo sobre engobo branco, enquanto que outras, principalmente as de profundidade média e funda, apresentaram faixas vermelhas no colo, na superfície interna e/ou externa.

Diversos estudos (Brochado, Monticelli & Neuman, 1990; Silva & Noelli, 1997; Soares, 1997; Noelli & Brochado, 1998) apontam a diferença entre vasilhames para armazenar o cauim e os vasos para beber bebida alcóolica dos vasos para armazenar e beber água, pela presença de pintura. De um modo geral, os Tupinambá, para uso cotidiano, faziam vasilhas do tipo panela de formas variadas, vasilhas para torrar a farinha de mandioca, pratos e tigelas de diversos tamanhos e formas. Lery nos fornece uma pista interessante quando destaca que a tigela utilizada para servir a farinha era ricamente pintada na sua face interna, com desenhos mais variados, o que coincide com a tigela restaurada e outras reconstituídas.

“Preparam também tintas pardacentas com as quais pintam a pincel pequenos enfeites, como ramagens, labores eróticos etc., principalmente nas vasilhas de barro em que se guarda a farinha; são assim os mantimentos servidos com muito asseio e mais decentemente do que se faz entre nós com vasilhas de madeira.” ([1578]1980:232)

Em suas visitas a aldeias dos índios lhe foi servido alimento (carne em geral) com farinha sempre em vasilhas ricamente decoradas. Os Tamoios costumavam sempre ter a disposição cauim, consumindo-o quotidianamente, sendo às vezes oferecido aos visitantes (Lery,[1552]1980:237; Thevet, [1556]1978:89; Souza,[1587]1973:320). Assim sendo, estas não estariam restritas ao uso nos rituais antropofágicos e a servir bebida alcóolica, ou ainda, não seria a presença de pintura o

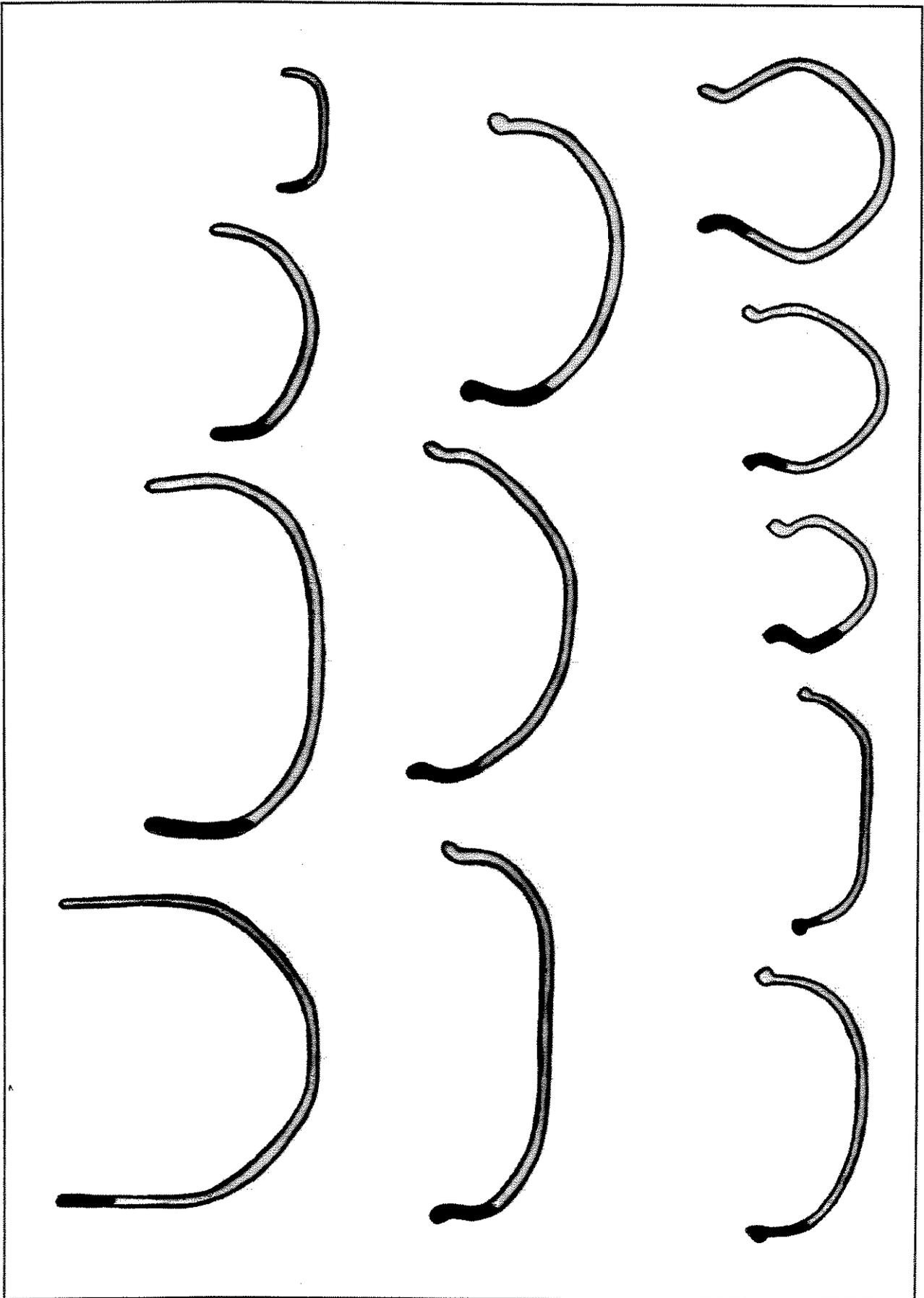
elemento diferenciador, mas o tipo de pintura é que identificaria as vasilhas de farinha, as de servir e beber bebida alcóolica.

No caso do uso das tigelas com pintura mais elaboradas na superfície interna para servir farinha e outros alimentos sólidos, as tigelas médias e fundas com faixas vermelhas poderiam estar ligadas a servir bebida alcóolica, enquanto que as tigelas similares, alisadas e sem marcas de terem sido usadas ao fogo, estariam relacionadas a acondicionar água. Como também a pouca quantidade de pequenos vasos de uso individual talvez se deva à utilização de cuias feitas de cabaça.

Não podemos deixar de registrar a presença de uma tigela com grafismo sobre engobo branco na superfície externa que, embora seja comum em sítios Guarani no sul do Brasil, também foi registrado no Rio de Janeiro em sitio histórico correspondente ao final do século XVIII e início do século XIX, em Venda Grande, Araruama (Kneip, 1980). Caberia assim perguntar se estas teriam relação com a transferência de vários grupos Guarani para os aldeamentos do Rio de Janeiro.

A predominância de tigelas grandes parece indicar a utilização destas por famílias extensas, o que pode ser confirmado pela presença de grandes panelas e a *igaçaba* para a preparação e armazenamento de cauim de, aproximadamente, 100 litros. A quantidade e dimensões das tigelas rasas também confirmam um numero maior de pessoas que teriam participado de atividades no local em relação aos recipientes coloniais, estes de menor dimensão, ocorrendo apenas caçarolas, tigelas e torrador, com ausência de grandes panelas e vasos.

A dimensão das vasilhas estaria relacionada aos grupos familiares, famílias extensas e não ao tempo de permanência destes no local. A correlação entre quantidade e tamanho das vasilhas com um maior o grau de permanência (Rogge, 1997) torna-se problemática devido as próprias praticas dos indígenas de efetuarem rituais comuns envolvendo varias aldeias, o que resulta na fabricação de



Exemplos de Formas de Vasilhas

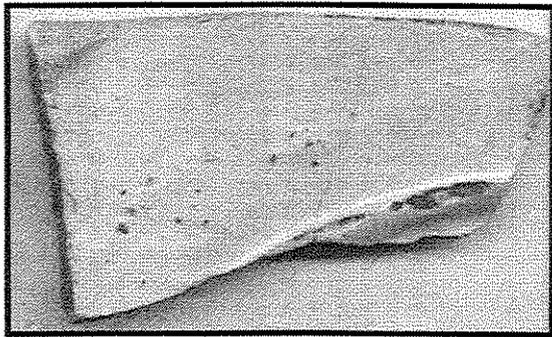
um numero maior de vasilhames para atender o número de pessoas que participaram destes rituais. Mesmo nos dias atuais, os Guarani costumam receber visitantes e ausentar-se para visitas prolongadas a outras aldeias, com alto grau de constância durante todo o ano.

Os vasilhames e fragmentos cerâmicos Tupinambá, em geral, apresentam espessuras entre 1 e 2,5 cm, enquanto que a cerâmica colonial apresenta-se, predominantemente, com paredes mais finas, sendo raros os fragmentos de 1 cm de espessura. A análise do antiplástico da argila na cerâmica Tupinambá indica tempero grosso, ou seja, com grãos de quartzo de 2mm ou superior. Observamos que alguns poucos fragmentos de cerâmica indígena apresentaram uma pasta com tempero fino, similar à cerâmica colonial.

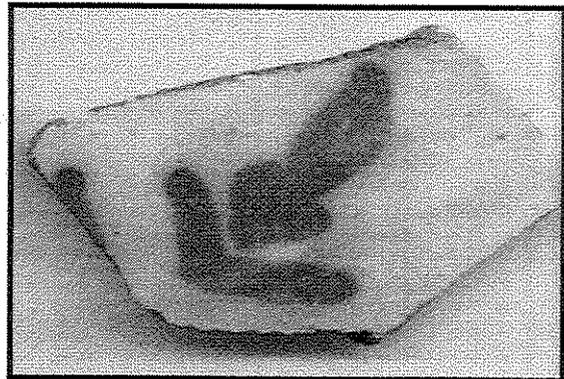
Uma análise espacial da cerâmica, mesmo prejudicada pelo fato do sítio apresentar setores impactados por ação antrópica, indicou diferenças entre o percentual de determinados tipos de tratamento de superfície, ocorrendo em uma área bem delimitada onde a cerâmica tupinambá está mais representada em todos os tipos de tratamento de superfície, formas de vasilhas e tamanhos. Observou-se a presença de vasilhames de diferentes dimensões e formas com decoração unglada na borda apenas em uma pequena área do sítio, estando esta ausente no restante da área. Este tipo de decoração já havia sido mencionado como um traço característico em sítios de contato, classificados como “fase Calundu” (Dias Jr,1967,1969). Tais características parecem indicar reocupações por períodos muito curtos.

Lascas e louças

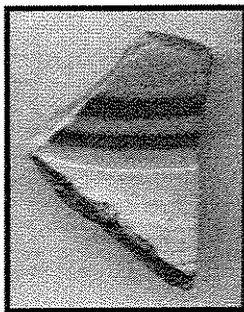
A ausência de vestígios identificados como coloniais em sítios com cerâmica indígena geralmente é interpretada como correspondente a período pré-colonial, o que algumas vezes entra em conflito com a datação, como no sítio Três Vendas (Kneip, 1980). Entretanto, durante os



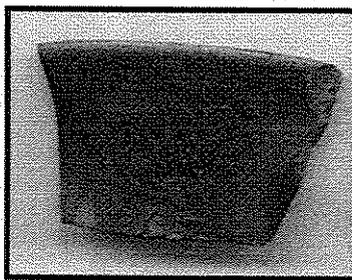
1



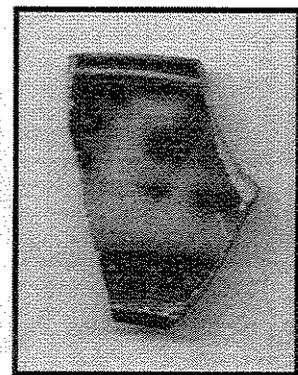
2



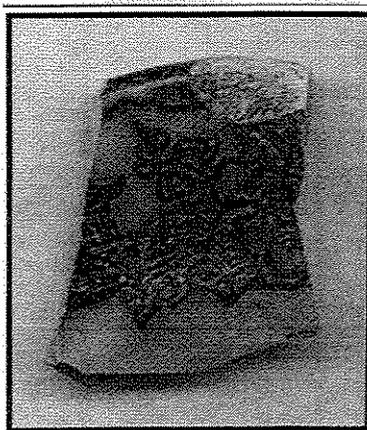
3



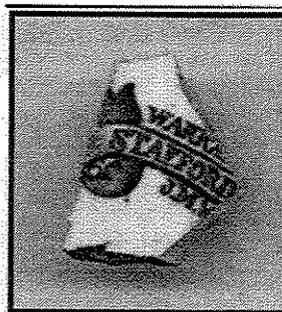
4



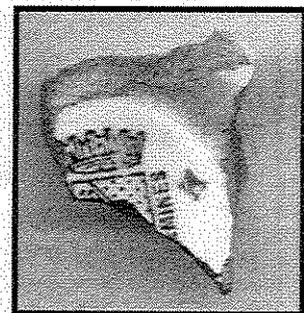
5



6



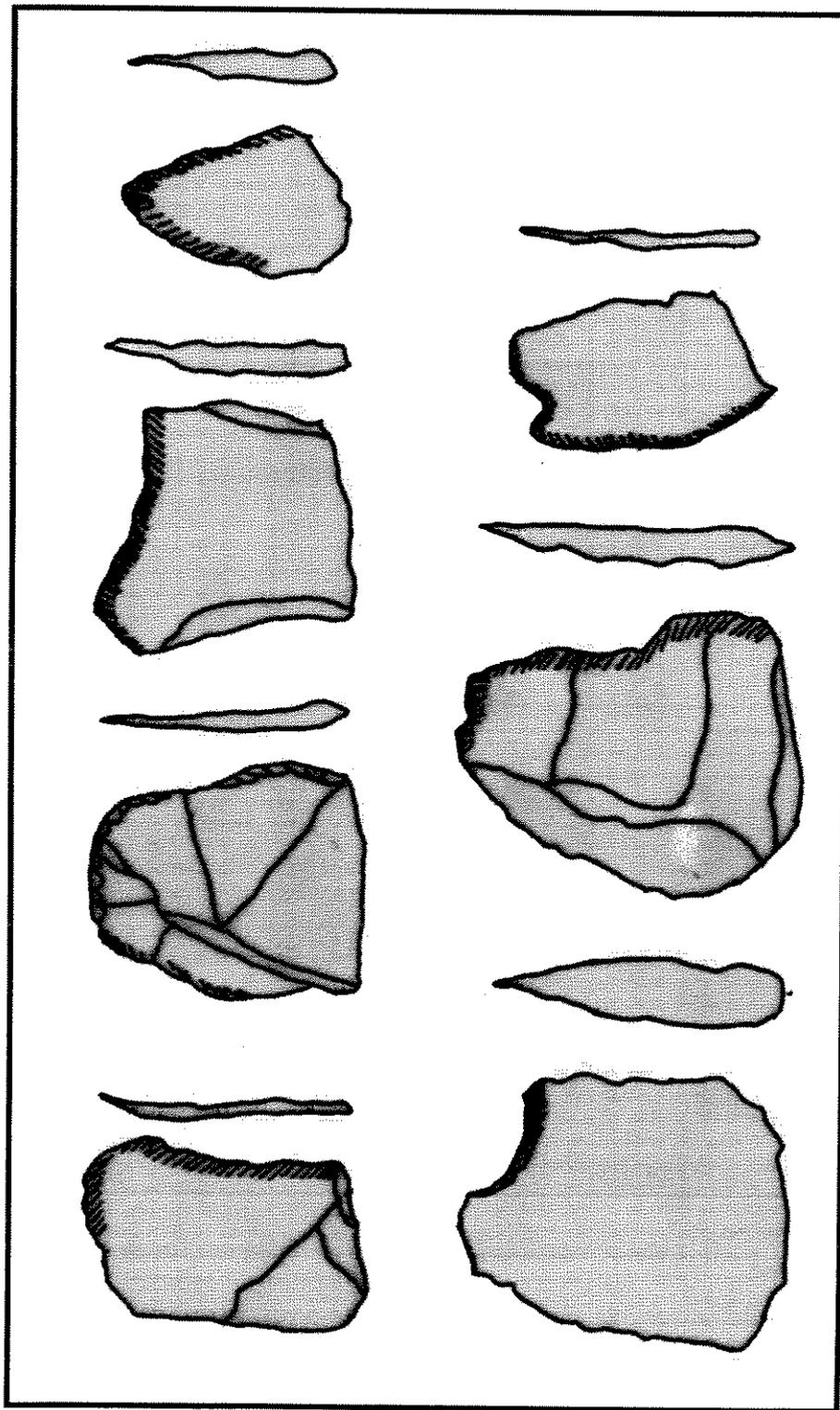
7



8

1. Cerâmica vitrificada - majólica - feita em torno
2. Louça Majólica pintada à mão em azul cobalto
3. Louça Majólica com decoração anular azul cobalto
4. Faiança com decoração em estampa - azul borrão
5. Faiança em estampa - azul borrão
6. Faiança em estampa azul cobalto - motivos chineses
7. Faiança fina - pombinhos - Willon Pattern
8. Faiança fina Sarreguemines

Raspadores de Quartzo



primeiros séculos verificamos a manutenção de várias práticas culturais tradicionais entre os índios aldeados, geralmente assentados em comunidades, “em umas casas mui grandes, com um principal de sua nação” (Anchieta, [1585]:443).

Os cronistas franceses mencionam que os Tupinambá não enterravam seus mortos com os objetos obtidos dos europeus, assim, a ausência destes objetos em estruturas funerárias não indicaria obrigatoriamente inexistência de contato. Cabe lembrar que Knivet ([1591]1875) ao encontrar uma aldeia Tamoio no Paraíba do Sul, cujos habitantes eram refugiados de Cabo Frio, menciona o lamento destes de não possuírem mais os objetos que costumavam receber dos franceses.

A maior parte dos vestígios em diversos sítios ou camadas arqueológicas classificados como de contato apresentam cerâmica indígena e colonial, fragmentos de louça, como também algumas lascas de quartzo. Classificar estes vestígios apenas como fase Calundu, fase Parati ou Magepe-mirim não responde a questões sobre a relação entre tais artefatos. Se por um lado as lascas e a cerâmica tradicional estabelecem ligações com as culturas indígenas, a cerâmica colonial e as louças os situam no convívio com os europeus.

Nos estudos sobre o período colonial, a ênfase é dada aos efeitos da colonização sobre as culturas indígenas, seguindo a lógica de que progressivamente os índios perderiam seu traços culturais originais, transformando-se em europeizados. O resultado final seria a assimilação destas populações na sociedade regional. Dentro deste raciocínio, as populações aldeadas no final do século XVI, após um século de contato, não teriam sobrevivido com uma identidade étnica a partir do século XVIII.

Como podemos perceber, não é tão simples abordar a complexidade de interações e resistências apenas através de um sistema de classificação das modificações nas culturas indígenas.

Longe de serem culturas estáticas, mas possuindo suas próprias dinâmicas, as respostas dadas por estas populações apresentarão especificidades de acordo com o contexto históricos, social, político e econômico. Mesmo após mais de um século sob pressão da expansão colonial, algumas práticas culturais foram mantidas, convivendo com elementos europeus que adquirem uma significação própria na ótica destas populações.

Nos aldeamentos, a ação jesuítica buscava, de certa forma, manter um determinado equilíbrio com algumas práticas culturais indígenas. As mudanças eram introduzidas gradativamente; permitiam-se manifestações indígenas nas festas religiosas, como também a manutenção das diferentes línguas e, principalmente, da língua Tupi dentro dos aldeamentos¹⁰⁴. Talvez a busca de um equilíbrio entre o mundo indígena e o cristão fosse a forma encontrada para a manutenção destas populações dentro dos aldeamentos e das terras jesuíticas. Essa manutenção de práticas tradicionais indígenas pode ser percebida em Vieira, quando sugere que se mantenha algumas concessões, como os bailes em vésperas de dias santos, mas que se corrija “o convívio” e mistura de práticas tribais e cristãs nos rituais funerários (Neves,1997:153-171).

A presença de grandes vasilhas para cozinhar e armazenar cauim no sítio de São Bento demonstra que a beberagem em festas ou rituais, provavelmente aos espíritos, ainda eram executados pelos índios aldeados no início do século XVIII. O mesmo é observado em Três Vendas (Kneip,1980), onde a aldeia correspondente ao mesmo período apresentou maior variedade de vasilhas, com a presença de grandes vasos, enquanto que na aldeia datada do século XIX os vasos estão ausentes.

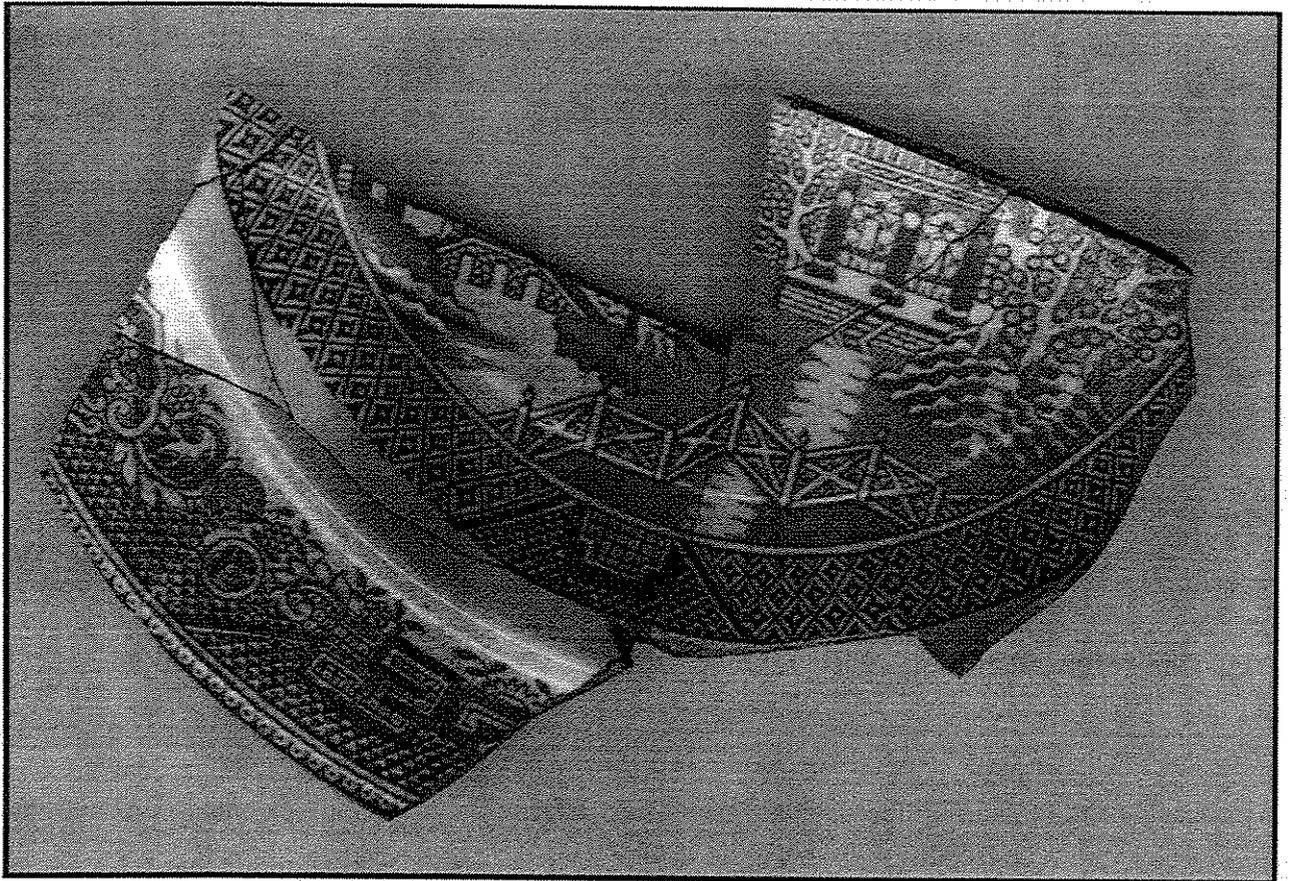
¹⁰⁴ "Em todos os Colégios, sempre que chegavam novos missionários, eram obrigados a aprender a Língua Geral, para ensiná-la às tribos nheengaibas, isto é, aqueles que não falavam o tupi." (Serafim Leite, 1938 :551)

Os Assurini, ainda hoje, fabricam vasilhames cerâmicos tradicionais para os rituais aos espíritos, embora utilizem panelas de alumínio nas atividades cotidianas (Silva & Noelli, 1997). De certa forma isto poderia também ter ocorrido em São Bento, estando a fabricação de grandes panelas, talhas e vasos relacionados aos rituais que foram executados no local.

Devemos ainda lembrar que os aldeamentos incluíam em seus territórios diferentes etnias, que vivenciaram de formas distintas o contato com os colonizadores. Porém, ao longo do processo de aldeamento e vivências comuns frente à dominação colonial, acabaram por forjar novas identidades étnicas, estabelecendo novos mecanismos de resistência, de forma diferente de seus antepassados.

As respostas criadas pelos indígenas frente à expansão européia não são alcançadas apenas por uma quantificação de artefatos em sítios arqueológicos indígenas ou históricos. Não somente os objetos europeus mudaram de significado quando transferidos de uma cultura para outra, como também a sua funcionalidade pode ter sido alterada. A convivência de lascas de quartzo e uma “cerâmica neobrasileira” em sítios próximos a Maricá (Dias Jr, 1975; Mendonça de Souza, 1981) indicam que em algumas atividades os indígenas ainda recorriam às suas tradicionais tecnologias. As lascas devem ter sido utilizadas como faca, tanto para descascar mandioca como no manuseio de peixes.

A presença de faiança fina, em conjunto com uma cerâmica colonial, indica que a área continuou sendo utilizada para pesca até meados do século XIX. Nos fragmentos de cerâmica colonial, coletados no outro lado do canal, observa-se em alguns destes a técnica de acordelamento, característica das cerâmicas fabricadas nos aldeamentos, indicativo que nesta área existiam pequenas habitações indígenas ou de seus descendentes. Entre as atividades geralmente desenvolvidas por índios até o século XIX, a pesca foi uma das mais significativas, abastecendo com pescado a cidade.



**Prato fundo - faiança fina inglesa (pombinhos - willon Pattern)
Warranted Staffordshire**

Inicialmente a presença de fragmentos de louça foi interpretada como a aquisição destas vasilhas, principalmente por estas tornarem-se populares no século XIX. O período de fabricação das louças pôde ser avaliado quando o fragmento apresentava a marca do fabricante, embora várias características possam auxiliar também nesta avaliação. De acordo com as características das louças decoradas, pode-se verificar a existência de fragmentos de louças do final do século XVIII¹⁰⁵ e de faiança fina inglesa e francesa do século XIX¹⁰⁶.

Entretanto, pode-se observar que a maioria dos fragmentos de louça, inclusive os correspondentes a um único prato, coletados em locais distantes, indicam terem sido utilizados como fragmentos, talvez com a mesma função das lascas de quartzo no trato com peixes.

Nesta área onde encontra-se o sítio arqueológico de São Bento, frei de Santa Maria (1723) descreve os habitantes que encontrou nas proximidades da “ermida” de Nossa Senhora do Desterro como sendo “todos pescadores, porque, como há nela muito peixe, a sua abundância dá animo a seguir aquela ocupação de rede”. A presença de indígenas na cidade do Rio de Janeiro trazendo seus produtos da pesca parece ter sido comum no século XIX (Rugendas, 1979:206), da mesma forma como ainda mantinham o uso de arco e flecha nas caçadas (Lubbock, 1975:174).

O fato de estas comunidades apresentarem modificações em relação à sua cultura material ao longo do processo histórico não implica o desaparecimento de uma identidade étnica, pois as escolhas dos elementos que os diferenciasssem dos demais habitantes da região também não serão os mesmos dos séculos anteriores.

¹⁰⁵ A definição dos fragmentos de louça maiólica correspondendo ao século XVIII, foi baseada na utilização de torno, sistema abandonado na confecção de louça a partir de 1770.

¹⁰⁶ Foram identificadas louça Pearlware com coloração azul escuro, alto índice de cobalto e motivo chinês, comum na Inglaterra entre 1800 e 1810, cuja fabricação foi abandonada entre 1830 e 1840; fragmentos de faiança fina inglesa, padrão Willow (pombinhos), Stafford, correspondentes a diferentes fabricantes, sendo um deles John Meir & Son, cuja fabricação corresponde ao período entre 1837 e 1897. Ocorreram apenas dois fragmentos de faiança fina francesa, Opague de Sarraguemines, tendo um destes marca de fabricação entre 1843 à 1869.

Capítulo III - Da agonia à morte de um aldeamento: resistência e comportamento étnico

Não há intenção, neste capítulo, de realizar uma análise exaustiva sobre as políticas indígenas e ideologias que predominaram no Brasil, nos séculos XVIII e XIX, mas apenas levantar elementos que venham subsidiar uma melhor compreensão dos contextos em que se desenvolveram as relações entre aldeados e colonizadores. Baseando-se em fontes jesuíticas, da administração colonial e relatos, visando conhecer as políticas oficiais, as relações dos indígenas com a população local e, com isso, tentar identificar os indivíduos envolvidos, suas ambigüidades, seus métodos na conversão dos índios em “civilizados” e particularidades.

De certa forma, durante o período em que os aldeamentos estiveram sob administração dos jesuítas, os grupos indígenas desenvolviam suas atividades com uma certa autonomia cultural, mantendo uma auto-identidade e mobilidade física. Entretanto, os jesuítas eram homens do seu tempo, com isso as características impressas nos aldeamentos, nos séculos anteriores, não foram as mesmas no século XVIII. Da mesma maneira que os fatos e procedimentos aqui analisados referem-se apenas ao aldeamento de São Barnabé, não significa que estes, bem como as respostas dos indígenas, tenham sido as mesmas em outros locais.

A identificação de seus sítios, de modo a compreender a dinâmica do aldeamento, é de grande utilidade para a interpretação dos vestígios arqueológicos e dos próprios documentos históricos. Entretanto, procurar elementos que permitam estabelecer a localização das terras ocupadas pelo aldeamento e edificações a ele relacionadas, em períodos distintos, principalmente enquanto parte das terras dos jesuítas, não é uma tarefa simples e fácil. De um modo geral, as cartas jesuíticas e documentos até o século XVII são imprecisas quanto às localizações exatas. A partir do século XVIII, embora sejam mais numerosos, estes não são mais ricos quanto à precisão das informações e as fontes secundárias, com freqüência, apresentam contradições.

Aldeamentos Jesuíticos: o sagrado e o profano

A localização dos aldeamentos e missões jesuíticas, seguindo de certa forma as orientações das Ordenações Filipinas (1573), era estabelecida em terrenos próximos a recursos hídricos e florestais, permitindo assim o fornecimento de boa água, pesca abundante, madeira para as construções e terras para o cultivo.

Como podemos observar a localização das antigas igrejas, preferencialmente em pontos elevados, decorreu das próprias características ambientais do Rio de Janeiro.

No recôncavo da Guanabara entre os morros do tipo “meias-laranjas” e os maciços estendem-se planícies fluviais, inundadas periodicamente, o que sempre representou um grande problema para a ocupação colonial. Na época das chuvas, as águas descem vertiginosamente pelas encostas dos morros, alimentando os rios, que transbordam, alagando a parte baixa e plana, de solo argiloso e impermeável. Esta situação ainda é agravada quando da preamar, que ocasiona a inversão da corrente dos rios e, conseqüentemente, ocorre a inundação das margens dos rios. Os morros, portanto, constituíam a parte habitável para o homem (Lamego, 1964; Mendes, 1969). Nas pequenas áreas mais elevadas, principalmente na orla marítima, os indígenas construíram suas aldeias da mesma forma que o português ocupou inicialmente as terras da baía de Guanabara. O mesmo veio a ocorrer em São Barnabé e na fazenda dos jesuítas, pois na bacia hidrográfica do rio Macacu, grande parte dos terrenos são de alagadiços e mangues.

Na cidade do Rio de Janeiro, as ordens religiosas, buscando locais seguros e estabelecer suas presenças na cidade, construíram as suas igrejas nos morros ao seu entorno (Arnaut, 1984:98). Aos poucos, o colonizador venceu os pântanos através de obras de drenagem e de aterros, expandindo a ocupação do solo. Neste trabalho destacaram-se os jesuítas que, com mão-de-obra

indígena, abriram canais e drenaram extensas áreas em suas terras, como em Santa Cruz, Guaratiba e Macacu.

Apesar da extensão das terras concedidas para o estabelecimento de populações indígenas em aldeamentos, a maior preocupação tornava-se a localização de seu centro, ou seja, o local de construção da igreja, que parece ter sido preferencialmente em terraços fluviais. Os aldeamentos jesuíticos no Rio de Janeiro não se caracterizaram por um traçado urbano prévio, mas adequava-se à topografia do terreno. Enquanto as Missões jesuíticas no sul do Brasil, apresentavam-se independentes com relação ao macro espaço colonial, em uma “espécie de mundo fechado” (Trevisan, 1999:88), os aldeamentos, ao contrário, encontravam-se articulados a este, como um sistema aberto, muito mais vulnerável e integrado aos acontecimentos políticos locais e regionais, pois o objetivo inicial era a apropriação da força guerreira indígena para a consolidação do projeto colonial português (Costa, 1941; Petrone, 1995; Brandão, 1997).

Em geral, nos aldeamentos, destacando-se na paisagem, a igreja encontra-se sempre voltada para uma praça, tendo à sua frente um cruzeiro, em um dos lados a residência dos padres e, no outro o cemitério. Este conjunto configurava o espaço sagrado, utilizado como espaço pedagógico, onde os índios participavam de encenações e procissões (Barros, 1995; Brandão, 1997, Neves, 1997). Também era o “palco” da administração, das reuniões, da leitura das leis e dos castigos (Petrone, 1995:229). Tudo que se encontrava além do espaço missionário correspondia ao profano, muito mais amplo, que abrigava diversas aldeias, assentadas de acordo com os próprios indígenas, mantendo-se os grupos étnicos que também estavam organizados espacialmente no interior do templo (Neves, 1997:154).

Apenas uns poucos caminhos ligavam o espaço sagrado ao profano, “não constituindo verdadeiros arruamentos” (Petrone, 1995:234), mas estabelecidos de forma a controlar a circulação

das pessoas. Os descimentos e guerras aos “gentios”, realizados em diferentes períodos, bem como a vinda espontânea de algumas comunidades indígenas, resultou na introdução de diversas etnias em São Barnabé. A liberdade dada aos indígenas para escolha dos locais de assentamento nesta terras, a permanência das técnicas de cultivo do solo, de pesca, coleta e caça contribuíam para a manutenção de certa mobilidade destas comunidades e sua dispersão pelas terras do aldeamento e dos jesuítas. Esta dispersão talvez tenha dado origem a pequenas capelas para o “velório dos mortos, ou para homenagear um santo padroeiro” (Martins, 1999:121), ou ainda, para as irmandades que eram instituídas entre os indígenas.

O impacto devastador das epidemias que assolaram as populações indígenas deve, as suas proporções, aos eventos históricos a que estavam associadas: guerras de extermínio, cativo e concentração destas populações em aldeamentos. As grandes epidemias que arrasaram a Bahia, no século XVI, ocorreram logo após as guerras e o deslocamento destas populações para as proximidades de Salvador. Da mesma forma como no Rio de Janeiro passaram a ocorrer com frequência após a conquista portuguesa.

As fugas do contato com o colonizador e como consequência a fome e a carência nutricional, ampliavam as possibilidades de disseminação dos patógenos¹⁰⁷ atingindo outras populações ainda não contatadas. Além das epidemias, os fatores que mais causaram quedas demográficas nas populações dos aldeamentos foram a participação dos índios aldeados em guerras contra estrangeiros e índios “hostis”, as entradas para o interior e as constantes fugas. Até o século XVII, as quedas demográficas representavam prejuízos aos colonos, pois a segurança do litoral e das povoações encontravam-se relacionadas aos índios dos aldeamentos e às aldeias aliadas em suas proximidades.

Ao compararmos os dados populacionais de São Lourenço e São Barnabé, nos séculos XVI e XVII, percebemos que este último sempre apresentou cerca de 70% da população indígena contida nos dois aldeamentos¹⁰⁸. E que, em São Barnabé, de 1689 até 1759, quando da expulsão dos jesuitas, a queda demográfica chegou a cerca de 70% de sua população total, mesmo com a introdução de alguns índios descidos devido as conquistas do interior e abertura de novos caminhos para Minas Gerais.

No século XVIII, São Barnabé ainda ocupava uma posição estratégica, pois encontrava-se nos limites entre as áreas colonizadas e os caminhos que levam às matas da Serra do Mar, ainda não exploradas. Foi por estes caminhos que, em meados do século XVII, alguns Goitacá desceram até o aldeamento que se encontrava desguarnecido, já que seus homens estavam lutando ao lado dos portugueses¹⁰⁹ (Vieira, 1885:50-54). Foi também de São Barnabé que saíram os padres para as terras dos Goitacá, no norte fluminense, quando seu superior era o Pe. João Lobato.

Os índios do sertão dos rios Macacu e Guapiaçu, nos séculos XVI e XVII, são indicados como Goitacá (Souza, [1587]1973:85), enquanto que no século seguinte as referências correspondem a índios Guarulhos. Os ataques constantes destes índios, principalmente, nas estradas que levavam aos Campos dos Goitacazes e na aldeia de Macaé¹¹⁰, levou o governo do Rio de Janeiro a enviar missionários Capuchinhos para atrair os índios, formando-se o aldeamento de Ipuca¹¹¹. Este aldeamento teve curta duração, sendo considerado “porta do sertão”¹¹².

¹⁰⁷ Patógenos correspondem a microorganismos causadores de doenças infecciosas, que foram, sem dúvida, fator biológico importante para mortalidade de populações indígenas.

¹⁰⁸ Note-se que em 1689 São Barnabé possuía 843 indígenas, enquanto em São Lourenço haviam 330, o que corresponde respectivamente a 72% e 28% do total. Admitindo-se que esta relação tenha sempre existido desde o estabelecimento destes aldeamentos, podemos supor que no final do século XVI São Barnabé possuísse cerca de 2160 índios e São Lourenço cerca de 840, correspondendo ao total de 3000 índios segundo Anchieta (1988:429) e Cardim (1980:170).

¹⁰⁹ Pe. Vieira. Cartas I. Rio de Janeiro, Ed. Empresa Literária Fluminense, 1885: 50-54

¹¹⁰ Documento de 19 de outubro de 1735, Arquivo Nacional, cod. 952/28:93.

¹¹¹ Revista do IHGB, tomo XVII, 1987:310.

¹¹² Carta do Diretor de São Barnabé - 08/03/1772 - Arquivo Nacional, RD 17.1.10

Não há dúvidas que a transferência de índios Guarulhos de Ipuca para São Barnabé seja responsável pelo pequeno aumento de sua população em 1797, tendo ocorrido também o descimento de outros indígenas da serra dos Órgãos¹¹³. O caminho do Macacu é apresentado pelo diretor de São Barnabé, Feliciano Joaquim de Souza, como o “mais trilhado e fértil para a conquista do sertão”, “caminho por onde constantemente tem vindo voluntariamente índios selvagens”, ou seja, índios Guarulhos.

1. Continuidades e rupturas: políticas indigenistas do século XVIII e XIX

As mudanças ocorridas na cidade, nos seus arredores e as profundas alterações na política indigenista, estabelecidas na época pombalina, transformam este quadro através da introdução de uma administração laica, culminando com a expulsão dos padres da Companhia de Jesus.

O Diretório Pombalino (1757), extensivo a todos os aldeamentos indígenas pelo Alvará de 17 de agosto de 1758, consolidou a política assimilacionista de Pombal ao incentivar a introdução de estrangeiros junto aos índios e a mestiçagem, visando “assimilar física e socialmente os índios ao resto da população, criando uma população livre brasileira” (Cunha, 1992; Almeida, 1997). Tal fato significava a negação da realidade social e cultural das comunidades indígenas (Menget, 1988; Rubertone, 1989). Por sua vez, a situação dos padres da Companhia tornou-se insustentável, seus bens foram confiscados¹¹⁴, preparando-se desta forma a sua expulsão das terras brasileiras.

Foi através do referido Diretório que se estabeleceu proibições com relação aos costumes indígenas. Nos aldeamentos proibiu-se terminantemente a nudez e o uso de qualquer língua que não fosse o português. Tornou-se obrigatório a construção de uma escola, de casas nos moldes dos

¹¹³ Descrição de vários distritos da Capitania do Rio de Janeiro feita por ordem do Ilmo. E Exmo. Senhor Conde de Rezende vice Rei e Capitão General de Mar e Terra do Estado do Brasil. 1797. Ms AHU RJA, cx 165, doc. 62

¹¹⁴ Carta do Governador do Rio de Janeiro e Minas Gerais, Gomes Freire de Andrade, sobre bens dos jesuítas, comércio, confisco dos bens – 08/05/1758 – IHGB, Conselho Ultramarino, Papéis Jurídico-Públicos, 176-179

colonos e que os índios, de pescadores e caçadores, se transformassem em agricultores. Com o estímulo da agricultura e do comércio, para que seus produtos fossem vendidos através da intermediação de seus Diretores, os índios acabariam fornecendo os recursos para a manutenção de todas as atividades do aldeamento, inclusive, a manutenção de seus párocos. O objetivo era criar condições necessárias para que estes se transformassem em vilas e cidades.

Embora o “Diretório do Índios” tenha sido revogado em 1798, em algumas regiões o mesmo continuou sendo aplicado integralmente. De maneira geral, a política em relação aos índios passou a ocorrer de forma pontual, porém seguindo em muitos aspectos as instruções pombalinas. Os índios aldeados, por um breve período, são novamente emancipados e liberados de seus diretores (Beozzo, 1983:69).

Entretanto, logo em seguida, os indígenas foram considerados incapazes de se auto-governarem, cabendo ao Estado, através dos Ouvidores da Comarca até 1832 e dos Juizes de Órfãos, a partir de 1833, a cuidar de seus interesses, ou seja, de seus bens e terras.

Por outro lado, a expansão das fronteiras coloniais e, por conseguinte, os atritos com novos grupos indígenas continuaram a alimentar as discussões entre os defensores e os opressores da liberdade indígena (Cunha, 1992:2-8; Maybury-Lewis, 1992:97-120). O pensamento que predominou na primeira metade do século XIX estava mais preocupado em demarcar claramente os limites da linha humana, colaborando para o conflito entre a extinção dos índios devido a sua “inferioridade” e a “civilização” destes por sua “humanidade” (Cunha, 1986; 1992, 1998).

Embora dentro do próprio Estado houvesse quem defendesse a “civilização branda” dos índios, como José Bonifácio, em termos de legislação indigenista não se observou reflexos

significativos, uma vez que o Estado incorporou, sem reservas, a posição dos moradores e a questão da humanidade para os índios hostis¹¹⁵.

Este também é um período de efervescência política e, com a independência do Brasil, tornou-se evidente a necessidade da construção de uma identidade nacional. Entre os vários esforços realizados, neste sentido, destaca-se a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, onde o naturalista von Martius apresentou sua tese vencedora (1843), traçando as diretrizes para a escrita de uma História do Brasil. Além de fixar “a fabula das três raças na formação do povo brasileiro”, Martius pregava a inferioridade dos indígenas e seu inevitável desaparecimento (Hartmann, 1975), valorizando a mestiçagem como mecanismo de branqueamento da população brasileira (Oliveira Filho, 1987, 1997; Wehling, 1998).

Em todas as guerras estabelecidas pelos governantes, os indígenas aparecem como soldados, considerados “bastante aguerridos e capazes” (Carvalho, 1997:330). Este aspecto, na verdade, consistiu na real preocupação da elite, tendo em vista a possibilidade dos índios cativos e/ou remanescentes dos aldeamentos jesuíticos se aliassem aos negros escravos ou libertos em grandes rebeliões.

As diversas rebeliões em que indígenas estiveram envolvidos alimentaram as idéias de um caráter traiçoeiro, preguiçoso, inferior e degenerado dos índios brasileiros. Devendo-se lembrar também que os membros da elite política do país eram grandes latifundiários, em áreas que ainda existiam comunidades indígenas. O próprio Varnhagem, historiador oficial do império, justificava seu horror aos indígenas devido sua experiência pessoal em Sorocaba, onde “índios autônomos” às vezes atacavam viajantes que passavam em seus territórios (Gomes, 1991:115-117).

¹¹⁵ Carta Régia sobre civilização dos Índios – 02/12/1808 – Cunha, M.C.(org.) *Legislação Indigenista no Século XIX*, Comissão Pró-Índio de São Paulo/EDUSP, 1992:66-69

A polarização entre os grupos que pregavam a incapacidade dos indígenas de alcançarem a “civilização”, o seu extermínio e os que defendiam sua humanidade, em um ponto, concordavam de que estes estavam condenados ao desaparecimento devido a expansão da sociedade nacional. As Assembléias Legislativas provinciais passam a legislar “sobre a catequese e civilização de indígenas” e, adotando medidas “antiindígenas”, apressaram em extinguir as vilas de índios (Cunha, 1998:138).

Será neste contexto que, em 1845, se estabelece uma política indigenista geral, com a promulgação do “Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos índios”¹¹⁶, que entende os aldeamentos como uma forma de transição para a completa assimilação dos índios. Adotou-se a administração leiga dos aldeamentos, embora muitos religiosos tivessem ocupados os cargos de missionário e diretor. Determinou-se um Diretor Geral de Índios para cada província, o qual cabia a missão de verificar a situação das aldeias, a população, a mestiçagem, o progresso ou decadência, a conveniência de conservação, a remoção ou reunião de aldeias, o destino das terras abandonadas pelos índios, as terras a serem arrendadas, a licença a pessoas a negociarem e a residirem junto aos índios. O missionário ou o administrador podiam dispor do trabalho dos indígenas dos aldeamentos, mas cabia ao Diretor ou, mais tarde, o Juiz de Órfão a decisão quanto ao arrendamento das terras, o que estabelecia a condição jurídica de órfão e, portanto, a necessidade da proteção do Estado.

Durante todo este período reconheceu-se o direito dos índios sobre suas terras e, na “Lei de Terras” de 1850, reafirmou-se que estas não podiam ser devolutas. Entretanto, na realidade este direito não foi respeitado, já que desde épocas anteriores verificou-se a usurpação das terras indígenas, como também, desde a Decisão N° 22 de 20 de fevereiro de 1823 recomendou-se que

terras dos aldeamentos fossem dadas aos milicianos, assim como desde 1809 foram cedidas a fazendeiros e moradores pobres, de forma a instruírem os índios nos trabalhos agrícolas, outros ofícios e ao catolicismo.

2. Terras, igrejas e...nada

São Barnabé, segundo Serafim Leite (1938, vol.6:112-113), “teve mais de um sítio” e sucessivas igrejas durante a administração dos jesuítas. Conforme se verificou, as terras de São Barnabé foram dadas próximas as dos jesuítas. O centro missionário localizava-se em Cabuçú. Sua igreja, nesta primeira fase, caracterizava-se por um templo de madeira com cobertura de folhas de pindoba, construído pelos próprios índios.

No século XVII, no período em que conflitos entre jesuítas e moradores se intensificaram, os padres decidiram pela transferência de sua sede para as terras jesuíticas nas proximidades do rio Macacu, o que acaba por confundir as terras dos jesuítas com as do aldeamento. Um dos motivos utilizados pelos padres para a transferência foram as constantes incursões dos indígenas nos engenhos de Maricá e Saquarema, onde os mesmos passavam o tempo consumindo aguardente. Contudo, a mudança da sede não representou uma solução para estes problemas, pois o número de propriedades particulares nas proximidades de Itambi, para onde o núcleo missionário havia sido transferido, era até maior do que em Maricá.

Entretanto, desde o início do século XVII, na região do rio Macacu já existia, uma capela dedicada à Nossa Senhora do Desterro, situada a 200 braças do rio Macacu, próximo ao Porto das Pedras. Com a ida dos índios de São Barnabé e a demarcação das terras pelos jesuítas, constatou-se que esta encontrava-se nas terras dos padres, os quais passaram a administrá-la. Tal fato levou os

¹¹⁶ Decreto 426 – Regulamento das Missões – 24/07/1845 — Cunha, M.C.(org.) *Legislação Indigenista no Século XIX*, Comissão Pró-Índio de São Paulo/EDUSP, 1992: 191-199

moradores a abandonarem a igreja, sendo a pia batismal transferida para uma capela localizada na propriedade de Gonçalo Teixeira Tibau, cujas terras situavam-se nas proximidades de Itaitindiba, limite entre São Gonçalo e Maricá (Pizarro, 1946, v.II:90).

Pouco após a transferência para as terras de Tibau surge referência a uma capela dedicada à N.S^{ra}. do Desterro e Menino Jesus em Imbassai, localizada na lagoa de Maricá, a qual foi visitada pelo Frei Agostinho de Santa Maria, em 1723, que permaneceu ativa até, pelo menos, 1742, quando foi abandonada e, posteriormente reedificada e dedicada a São José e a Sagrada Família (Pizarro, 1946, vol. IV, pp. 35-38). Parece não haver dúvidas que a antiga capela de N.S^{ra}. do Desterro e a atual capela de São José, em Imbassaí, correspondam a um mesmo templo construído em meados do século XVII, principalmente pela descrição do Sr. Adail Bento Costa, responsável pela última reforma, de que suas paredes são de taipa de pilão.

O deslocamento da sede do aldeamento, de acordo com a ótica indígena, não significou um total abandono das terras de Araçatiba. Tendo em vista que os pontos onde se localizavam as aldeias indígenas, uma vez abandonados, poderiam voltar a ser utilizados pelos mesmos. As mudanças dos sítios das aldeias também não implicariam no abandono dos assentamentos utilizados para outras atividades, entre estes os acampamentos de pesca.

Vale salientar que a utilização do termo aldeia, neste caso, baseia-se nos indícios dos próprios documentos jesuíticos de que tanto nos aldeamentos como nas fazendas mantinham-se a organização tradicional indígena. Por estas razões novos atritos surgem com os colonos em relação as terras originais do aldeamento e, ainda no final do século XVII, os índios solicitaram nova demarcação de suas terras próximas a Araçatiba devido parte destas estarem ocupadas por sesmeiros e outros invasores. Podemos também concluir que nunca houve o retorno da sede de São Barnabé

para suas terras originais, recebidas em 1579, pois além de pagarem arrendamento aos padres, os indígenas voltaram a requerer a demarcação das mesmas em 1754¹¹⁷.

Ainda no final do século XVII, menciona-se a transferência de São Barnabé para as terras de São Lourenço. Um dos problemas recorrente em todos os séculos parece ter sido as quedas demográficas nos aldeamentos causados pelas fugas constantes dos indígenas e os impactos gerados pela saída destes para trabalhos fora das aldeias, o que levava os jesuítas a transferirem indígenas de outros aldeamentos. Aspecto, portanto, que dificulta obter um quadro preciso das etnias que compunham estes aldeamentos.

Entre os aldeamentos do Rio de Janeiro, São Lourenço, nunca pode ser transferido por sua localização estratégica, o que o tornava artificialmente “estável”. Apesar disso, o mesmo não parece ter comportado um grande contingente populacional, tendo em vista que os jesuítas, com certa frequência, solicitavam a transferência de indígenas de outros aldeamentos para este, principalmente os de São Barnabé, como sugere a carta do Marques das Minas (1684). Se isto de fato ocorreu, não envolveu todos os indígenas, devendo também ter sido por tempo limitado, pois o novo templo construído pelos indígenas em Macacu foi concluído em 1705. No mesmo ano do término da construção do templo em São Barnabé, moradores das redondezas de Itambi solicitaram a manutenção de duas capelas na região, pedido que foi reforçado em 1724 pela Câmara do Rio de Janeiro (Pizarro,1946,vol.3:247). Tais solicitações parecem indicar a possibilidade do referido templo dos índios ter sido construído em local diverso da capela existente desde a primeira metade do século XVII. Teria esta ficado abandonada?

¹¹⁷ Requerimento do Reitor do Colégio do Rio de Janeiro da demarcação das terras de São Barnabé e São Lourenço - 1753 (AHU, RJCA, doc 16785-16786) e Requerimento dos índios de São Barnabé pela demarcação das 2 leguas de terra concedidas no termo da Vila de Santo Antonio de Sá - 1754 (Ms AHU.RJCA, doc. 17743)

Na fazenda do Macacu, segundo Serafim Leite (1938, vol 6:114), os jesuítas possuíram residência e uma pequena capela, sendo a propriedade mais rentável de todas do Colégio do Rio de Janeiro. Entretanto, as cartas de arrendamento das terras dos jesuítas, em São Barnabé, indicam que a maior parte destas encontravam-se arrendadas a “não-índios”. A manutenção do aldeamento de São Barnabé nas terras da fazenda Macacu é confirmada pelo pagamento de arrendamento ao Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro, passando este a ser feito em dinheiro a partir de 02/02/1752¹¹⁸. O rendimento destas terras, portanto, não provinha de uma produção agrícola ou pecuária, mas era resultado dos arrendamentos de terras e do trabalho dos índios fora das aldeias, já que os jesuítas eram seus administradores.

Apesar dos documentos de arrendamento não apresentarem precisão quanto às localizações dos terrenos, as poucas descrições de características ambientais e caminhos, comparadas com a “Carta da Costa do Brasil ao Meridiano do Rio de Janeiro desde a Barra de Marambaya até Cabo Frio”¹¹⁹ e a “Carta Topográfica da Capitania do Rio de Janeiro”¹²⁰, indicam que ocorreram mudanças na ocupação do solo tanto por parte dos próprios padres como do aldeamento nas terras da fazenda, durante a administração dos jesuítas. A antiga fazenda de Macacu encontrava-se dividida entre as terras que seriam de uso do Colégio e as do aldeamento. Parte das terras do Colégio provavelmente foi vendida, o que já vinha ocorrendo desde o século XVI (Serafim Leite, 1938:417). O fato dos arrendamentos constarem como referentes às terras do Colégio em São Barnabé, parece indicar que anteriormente teria ocorrido uma outra disposição espacial destas, estando as terras próximas ao rio Macacu, ou seja, toda a área designada como Itambi¹²¹, destinada aos índios até o

¹¹⁸ Arrendamentos de terrenos dos jesuítas, Museu da Fazenda federal, códice 1755-1759.

¹¹⁹ Embora seja sem data, de acordo com as informações contidas refere-se a primeira metade do século XVIII. Foi confeccionada pelos P.P. Diogo Soares e Domingos Capacy S.J., Geógrafos Régios no Estado do Brasil. Cópia, Museu Paulista/USP

¹²⁰ Carta Topográfica feita pelo Sargento-mór Manoel Vieyra Leão, a mando do Conde da Cunha, em 1767, IHGB, n. 2049

¹²¹ Atualmente corresponde aos distritos de Itambi e Visconde de Itaboraí.

início do século XVIII. Na “Carta da Costa do Brasil ao Meridiano do Rio de Janeiro”¹²², podemos observar que na área assinalada como “Aldeia de São Barnabé” existe apenas uma igreja, que se atinge tomando o caminho que se estendia desde São Gonçalo até a fonte em São João Batista de Itaboraí e, na altura onde hoje se denomina Manilha, pegava-se um caminho a esquerda indo até o rio Macacu e o aldeamento. Com o passar de alguns anos diminui-se a extensão das terras destinadas ao aldeamento e a “estrada que vai para Aldeia de S. Barnabé” passa a limitar as terras dos índios das demais arrendadas pelo Colégio dos Jesuítas. Assim, as terras arrendadas correspondem “as antigas roças dos padres superiores da Aldeia” ou “umas capoeiras que foram antigamente dos índios desta Aldeia”.

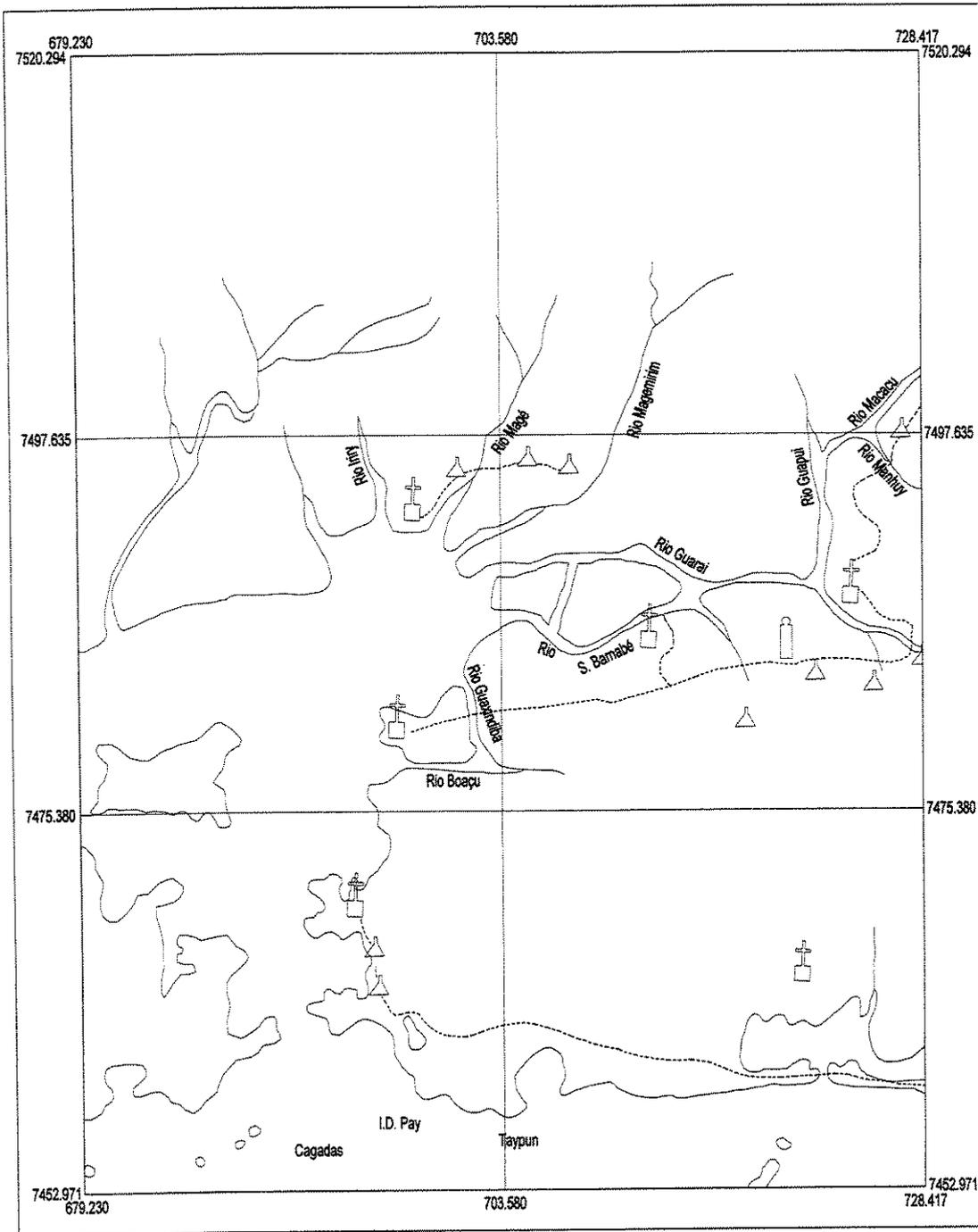
Com a maior parte das terras de Itambi arrendadas, no período entre 1747 e 1750 reaparece uma igreja dedicada à Nossa Senhora do Desterro, que em 1755 daria nome a Freguesia, incluindo-se nesta o aldeamento de São Barnabé. As medidas implantadas por Pombal, com relação aos índios iniciam-se com as leis de 1755, que determinavam todos os índios como homens livres, podendo decidir sobre o arrendamento de suas terras e prestação de serviços, como também excluía os missionários da administração dos aldeamentos. A pressão sobre os jesuítas aumentou e a resistência destes com relação às referidas leis, resultam em conflitos com os moradores e com membros de outras ordens religiosas. Assim como em acusações de maus tratos feitos aos índios, inclusive ao sargento-mor de S. Barnabé¹²³. Anos depois, em 1759, os jesuítas foram obrigados a sair de suas terras e dos aldeamentos, não ocorrendo, em São Barnabé, qualquer reação dos padres na entrega do aldeamento¹²⁴.

¹²² Carta 10ª da Costa do Brasil, Ao Meridiano do Rio de Janeiro, desde a Barra de Marambaia até Cabo Frio, pelos Padres Diogo Soares e Domingos Capacci, S.J., Geógrafos régios no Estado do Brasil, sem data, Museu Paulist/USP.

¹²³ IHGB, Conselho Ultramarino, Papéis Jurídico-Políticos, 1.3.8, pág. 188-191

¹²⁴ Carta do padre Antonio Vaz Pereira sobre pelos padres jesuítas – 08/05/ 1758 – IHGB, Conselho Ultramarino, 188-191; Carta de Gomes Freire de Andrade – 08-05-1758 – IHGB, Conselho Ultramarino, 176-179. Carta do Conde de Bobadella - 07/12/1759 – Arquivo Nacional, Manuscritos, Carta 24, Códice 5.3.50

EDIÇÃO DA CARTA 10ª DA COSTA DO BRASIL SÉCULO XVIII

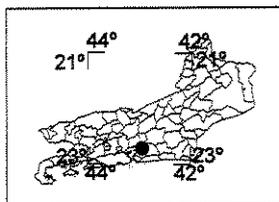


LEGENDA

- IGREJA
- ENGENHO
- CAMINHO OU TRILHA
- FONTE
- LIMITE EDIT. SEC. XVIII



Mapa de localização da área no Estado



Escala: 1:400.000



Nota de crédito: Original digitalizado a partir da Carta 10ª da Costa do Brasil sem data, sec. XVIII. Pe. D. Soares e D. Capacci.



Editado no Laboratório de Antropologia Biológica-LAB/IFCH UERJ, julho de 2001.

De acordo com Pizarro (1946, vol. 4:191), após a saída dos jesuítas, a igreja dos índios ficou sem pároco por vários anos, sendo administrada pelo padre de Nossa Senhora do Desterro. Isto explicaria porque na carta de Manoel Vieyra Leão (1767), as terras da “Aldeia de São Barnabé” sem a presença de sua igreja, indicada onde hoje denomina-se Itambi, estando apenas presente a igreja da Freguesia de N.S. do Desterro próxima ao rio da Aldeia, onde é o atual distrito de Visconde de Itaboraí. O caminho que liga São Gonçalo à freguesia de São João Batista de Itaboraí mantém-se da mesma forma como o caminho à esquerda que ia até o Macacu e a aldeia de São Barnabé e, desta, há um caminho que a leva até a igreja de N. S^{ra}. do Desterro de Itambi, onde até o final do século XVIII ainda existiam algumas casas dos índios.

O caminho assinalado na carta topográfica de Manoel Vieyra Leão (1767) que liga as terras do aldeamento à igreja de N.S^{ra}. do Desterro coincide com parte da estrada de ferro e parte da estrada de terra ainda existente entre os distritos de Itambi a Visconde de Itaboraí, atingindo o ponto em que foram realizadas escavações sistemáticas em um cemitério histórico relacionado a uma capela totalmente destruída. No distrito de Visconde de Itaboraí não localizamos qualquer outra construção ou ruína do século XVIII ou XIX, o que nos leva a concluir que o local deste cemitério referia-se a esta capela assinalada na carta topográfica de 1767.

Deste período, a única igreja antiga que ainda existe na região é a igreja de S Barnabé, no distrito de Itambi. De acordo com os moradores antigos de Itambi, a atual igreja de S Barnabé refere-se à antiga igreja de N. S^{ra}. do Desterro e Sagrada Família, que de certa forma não está errado, já que sua localização coincide com a capela existente no início do século XVII. No entanto, segundo os referidos moradores, esta capela passou a ter a imagem de São Barnabé quando uma outra, dedicada a este santo, na localidade de Aldeia Velha, teria ruído, tendo a imagem transferida

para Itambi. Na localidade de Aldeia Velha, que fica a 3 ou 4 Km de distância de Itambi, não foi possível encontrar vestígios desta construção devido a área encontrar-se totalmente urbanizada.

As capelas de N. S^{ra}. do Desterro de Itambi e de São Barnabé foram construídas na primeira metade do século XVIII, o que nos leva a admitir que ambas parecem confirmar mudanças na localização do núcleo missionário do aldeamento de São Barnabé. Com o arrendamento de parte destas terras, a capela construída no início do século XVIII teria passado a atender aos colonos arrendatários e, em Itambi, teria sido reconstruída uma outra capela no antigo local onde havia a capela de N. S^{ra}. do Desterro, no século XVII. Esta a última igreja fora construída pelos jesuítas, antes de sua expulsão. A existência de pelo menos duas igrejas nas antigas terras jesuíticas do Macacu é confirmada pela solicitação feita em 1809, pela Câmara da Aldeia dos Índios de São Barnabé da Vila de São José de ElRey¹²⁵. Referindo-se “a bela Igreja de S. Barnabé, que foi dos jesuítas” indica que esta estaria mais preservada que a de Nossa Senhora do Desterro, estando esta última em local distinto da que teria existido no século XVII, embora os moradores assinalem a antiguidade desta em relação ao aldeamento.

Entretanto, devido a dispersão das aldeias indígenas dentro das terras de Macacu, não descartamos que além da sede com uma igreja e residência dos padres tenha existido uma ou outras pequenas capelas. Tal hipótese baseia-se na informação de que nas missões do sul, além do centro missionário, era comum existirem capelas nos caminhos e espaços públicos (Martins 1999).

Ao observarmos a topografia da região, a igreja de São Barnabé e a N.S. do Desterro, estas encontram-se sobre terraços fluviais, o que parece ter sido comum em várias igrejas de aldeamentos (Petroni, 1995). Entretanto a de São Barnabé, muito mais preservada, ainda é possível visualizar o

¹²⁵ Arquivo Nacional, cx. 285, doc. 19

traçado original deste último espaço construído pelos jesuítas, enquanto que a do Desterro foi totalmente arrasada pela abertura de estradas, o que impossibilita qualquer análise do mesmo.

A principal via de acesso a este núcleo jesuíta atingia a praça numa posição frontal em relação a igreja. O templo, voltado para o norte, tem a sua frente uma praça retangular, onde, segundo os moradores antigos, havia uma grande cruz onde hoje existe um coreto. No seu lado esquerdo existe o cemitério e a casa paroquial, hoje alterada. Do seu lado direito há uma outra construção, que hoje é uma escola. Atrás da casa paroquial, devido a abertura de uma nova rua, encontramos uma camada de 15 cm com cerâmica colonial, fragmentos de louça, carapaças de ostras. Atrás da igreja não existem construções, sendo esta provavelmente a localização de pomar e hortas, que parece ter sido padrão nos aldeamentos. Ao final da principal rua que atinge este centro encontra-se o porto de Vila Nova. Não há qualquer indício de ter havido um alinhamento de outras residências para os indígenas, que de acordo com os documentos as comunidades indígenas continuaram dispersas pelas terras do aldeamento e da fazenda dos jesuítas.

Encontrando-se as terras indígenas de São Barnabé todas nas mãos de particulares e os índios dispersos, durante o governo do vice-rei Marquês do Lavradio suas ações com relação aos índios no Rio de Janeiro inicia-se por este aldeamento, que em 1773, é elevado à Vila Nova de S. José d'El-Rei¹²⁶. Devido a informalidade da fundação da vila, o vice-rei Luiz de Vasconcelos e Souza, em portaria de 1 de fevereiro de 1787, mandou erigir o pelourinho, a Câmara e a cadeia (Pizarro e Araujo, 1943). Embora não seja indicado o local exato, parece-nos que tais construções,

¹²⁶ Carta do Marques do Lavradio – 14/5/1773 e 20/07/1773 – Arquivo Nacional; Documento de 07/04/1773, Fundo Vice-Reinado, cód. 69(2), Biblioteca Nacional, sm cód. II. 34.15.40.

Igreja de São Barnabé



Arquivo Nanci Vieira - 1999.

se realmente foram realizadas, ocorreram em Tapacorá, na parte que ainda pertenceria as terras dos índios, onde hoje é o centro da cidade de Itaboraí.

De acordo com a ordem do conservador dos índios, Manoel Francisco da Silva Veiga, foi realizada nova demarcação das terras dos índios da vila de São José del Rey. Entre os marcos localizados pelo responsável da demarcação, em 1773, encontra-se o marco de Araçatiba, cuja localização somente foi possível com a ajuda de um índio, pois este encontrava-se em área de brejo, hoje aterrada devido a construção do aeroporto de Maricá. Na região persiste, através da história oral, que naquela área havia um marco referente a pesca milagrosa do padre Anchieta e, além do símbolo dos jesuítas estar presente no brasão do município, recentemente a prefeitura inaugurou uma estatua em homenagem ao padre nas proximidades da referida área.

A partir dos pontos descritos no documento de demarcação das terras dos índios ¹²⁷ e a localização de dois marcos referentes a esta, em Maricá, um no ponto mais alto da serra de Cambori e o outro em frente a sede da fazenda de Cassorotiba, pode-se através de geoprocessamento, estabelecer não somente a localização e dimensão das terras dos jesuítas, como também a sesmaria concedida aos índios no século XVI e as da Vila Nova. O marco de Cambori consiste de um bloco de pedra calcárea, com as seguintes medidas, 1,5 metros de comprimento, 50 centímetros de largura e 15 centímetros de espessura, trazendo inscrito o brasão português e o nome “Vila de S. Joze Deel Rei”. O marco de Cassorotiba, em local e posição original, consiste em um bloco de granito, com cerca de 30 centímetros de largura, onde aparece inscrito o brasão português, o nome da vila, o ano de 1772 e também as iniciais do sesmeiro cujas terras lhes faziam limites, “G. Tibau”.

¹²⁷ No documento de demarcação das terras do índios da Vila Nova de S. José ED’El Rei, datado de 1773, consta que “no fundo da boca do Ryo Macacu se encontra no logar notado nesta minha carta hum volume de pedras perdidas antigo fundamento do marco que servio de pião geral para medição que fizerão os jezuitas.” O marco de Araçatiba serviu de “pião geral” para a “data” dos Índios.

A demarcação das terras para os índios não significou a saída dos foreiros e arrendatários. A retirada dos invasores das terras indígenas dificilmente ocorria, tanto que antes de sua demarcação, o Marques do Lavradio já afirmava estarem as terras de São Barnabé ocupadas por “foreiros” que nelas construíram “benfeitorias”, tornando-se muito oneroso para os cofres reais retirá-los e indenizá-los. Desta forma, em Portaria de 24 de maio de 1775, devido a inexata medição das terras dos índios e as dúvidas que surgiram, ficou-se suspensa a medição. Assim, de acordo com o Juiz Conservador Jozé Antonio da Veiga (1780), as terras dos índios de São Barnabé nunca foram confirmadas, permitindo-se concessões “pois como não haviam índios por quem as terras se repartissem”, mas que o pagamento de “dízimos” por estas significavam vantagem para os cofres públicos e pouparia “despeza que deveria fazer com os índios da mesma villa”

O que observamos é a permanência dos índios nas terras arrendadas ao aldeamento pelos jesuítas, que não coincide com as terras demarcadas em 1773. Entretanto, as terras dos padres e suas edificações continuam a ser consideradas como pertencentes aos índios de São Barnabé, ou seja, as terras próximas a igreja dos jesuítas e construções no porto de Vila Nova, estando a maior parte arrendadas. Entre os arrendatários destaca-se o capitão André Alves Pereira Vianna, ocupando as terras onde encontra-se o porto de Vila Nova, acusado de exploração e que vinte anos depois ainda permanece nas terras reclamadas pelos indígenas¹²⁸. São Barnabé, em 1834, correspondia a “mais ou menos duas léguas de terras confiscadas dos jesuítas, não havendo tombo delas e um porto”, estando em sua maioria arrendadas, com exceção de “uma pequena porção” ocupada por 114 indígenas.

Na ótica do colonizador o aldeamento acaba restrito ao centro missionário e as poucas habitações nas suas imediações, enquanto que os indígenas, mantendo suas práticas tradicionais de

Mosaico de Fotografia Aérea da Área de Estudo



Vôo 1075 Escala: 1:15.000

Caminhos assinalados em 1767

¹²⁸ Os índios de São Barnabé, em 5 de dezembro de 1799, ainda requisitavam a devolução de terras ocupadas por este capitão ((Ms. AHUJRA, cx. 176, doc. 9))

cultivo, deslocam-se conforme suas roças, contribuindo para a dispersão observada até o século XIX.

A disputa pelas terras indígenas

É interessante observar que, desde muito cedo, os colonos desejavam os aldeamentos o mais próximos possíveis, pois abasteciam-se da mão-de-obra, que atendia não só seus interesses como os interesses regionais e/ou nacionais. As Câmaras Municipais pressionavam à liberação das terras e, para isto, vários artifícios foram utilizados tais como a diminuição do número de aldeamentos, a argumentação da existência de poucos índios, que os mesmos encontram-se dispersos na população civilizada, entre outros.

Se até o século XVIII o interesse dos colonos pelos indígenas aldeados referia-se à mão-de-obra, no século XIX, o maior interesse foi por suas terras. As situações que foram colocadas nos três primeiros séculos em que, nas terras de São Barnabé e dos jesuítas, diferentes comunidades encontravam-se dispersas, algumas destas acabaram ficando fora dos limites que teriam sobrado para o aldeamento. A partir da segunda metade do século XVIII as estratégias por parte da administração colonial e da população local era dissociar os índios das terras a que tinham direito. A sucessão de demarcações e documentos acabou por gerar distorções em relação as terras do aldeamento e, conseqüentemente, de difícil entendimento para os indígenas, que como homens livres não conheciam a legislação o suficiente para lutar por seus direitos. Embora isto não signifique que estes não compreendessem sua real situação, provavelmente tinham consciência dos objetivos dos moradores locais.

Os índios aldeados não aproveitavam as suas terras com agricultura extensiva, como também os índios selvagens ocupavam as terras improdutivas, o que para a elite brasileira

representava um empecilho para a modernização do país. As terras dos aldeamentos tornavam-se produtivas quando arrendadas e, os selvagens deslocados de suas terras originais para aldeamentos garantiam um melhor aproveitamento destas, pois ambos estavam condenados à extinção.

A variação dos números de índios em São Barnabé, no século XIX, pode ser avaliada segundo as estratégias da sociedade regional de negação da presença de populações indígenas, como também em relação à própria dinâmica histórica e cultural destas comunidades.

O primeiro aspecto a ser considerado é que para a população regional, o aldeamento acabava restrito a sua sede e à pequena porção do terreno ocupada por habitações indígenas, próximas à igreja. Embora em alguns momentos se reconhecesse que as terras do aldeamento correspondiam a mais ou menos duas léguas de terras que teriam sido dos jesuítas, com sua igreja e o porto, estando a maioria destas ocupadas por não-índios.

O que se pode observar pelas denúncias registradas em alguns documentos¹²⁹ é que os foreiros ocupavam mais terras do que estabeleciam os contratos e que os pagamentos nem sempre eram arrecadados, como também os valores recolhidos dos arrendamentos muitas vezes eram desviados. A permissão de que terras indígenas fossem arrendadas ou aforadas para que com esses rendimentos os aldeamentos se sustentassem, acarretou que não muito tempo depois os arrendatários e foreiros solicitaram cartas de sesmarias dentro das terras indígenas.

“Attendendo ao que me representou D. Anna Francisca Maciel da Costa, viúva e cabeça do casal do Coronel Braz Carneiro Leão: hei por bem fazer-lhe mercê da propriedade de todo o terreno que tem arrendado e que fazia parte da

¹²⁹ Carta do Marquês do Lavradio ao juiz conservador Manoel Francisco da Silva e Veiga, 07/04/1773, Biblioteca Nacional, seção Manuscritos, cód. II.34.15.40.; Documento do Dr. José Carlos Pereira Torres ao Presidente da Província

sesmária dos Índios da Villa de São José d'El-Rei" (Decreto de 9 de janeiro de 1812)¹³⁰

Tal situação foi registrada pelo negociante inglês Luccock ([1808-1818]1975:231), que ao se referir à Vila Nova de São José D'El Rey destaca que fora "residência de índios e dirigida pela legislação que em benefício deles se baixou, mas que agora pertence, quase que toda ela, a um rico fidalgo".

No período de 1798 a 1845 os aldeamentos, transformados em Vilas, tinham suas Câmaras, seus capitães-mores, escrivão, etc., mas que este "auto-governo" era ridicularizado pelos moradores (Cunha, 1998:153). A existência da "Câmara da Aldeia dos Índios de São Barnabé da Vila de São José Del Rei", por algum tempo, contou com a participação dos índios, contudo no início do século XIX, era composta por moradores não-índios. A estratégia utilizada pela Câmara, assim como em outras áreas do Brasil e em diversos momentos, é que as leis que determinaram a fundação de vilas nas aldeias, para civilizar os índios "não teria acontecido de fato por estar sem povo, sem limites e sem territórios"¹³¹.

Reduzido a um pequeno "lugarejo da Freguezia de Nossa Senhora de Itambi do Município de Itaboray", em 1840, a igreja da Freguesia de N.S. do Desterro corresponde a mesma dos índios, ou seja, a igreja de São Barnabé, sendo extinto o curato dos índios da extinta Vila Nova de S.José

do Rio de Janeiro, 02/09/1845 , Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Fundo Presidência da Província; carta ao Conselheiro Antonio Nicolas Tolentino, 08/09/1857, Arquivo do Estado do Rio de Janeiro. PP, coleção 79, 195.

¹³⁰ Cunha, M.C.(org.) *Legislação Indigenista no Século XIX*, Comissão Pró-Índio de São Paulo/EDUSP, 1992:82

¹³¹ 01/07/1809 – 18/07/1828 -Arquivo Nacional, cx. 285, doc. 19

D'El Rei¹³². Nos documentos posteriores, as terras dos índios “da Aldeia de Vila Nova” referem-se à Conservatória dos Índios do Município de Itaboraí¹³³.

Atendendo as exigências do “Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios, de 24/07/1845, o Dr. José Carlos Pereira Torres escreve ao Presidente da Província do Rio de Janeiro informando sobre indígenas a serviço de particulares, sem receberem salários, quase reduzidos ao cativo, indicando que deveria indagar aos índios como estes são tratados e se desejavam continuar a servir¹³⁴. No ano seguinte, Joaquim Bandeira de Gouvêia comunica ao Presidente da Província do Rio de Janeiro que das pensões dos arrendamentos das terras pertencentes aos Índios da Aldeia de Vila Nova, recolhidos ao cofre da Conservatória, não são dadas as esmolas aos índios pobres¹³⁵. A partir de 1847, as terras dos índios de São Barnabé começam a ser vendidas, embora na legislação somente a partir de 1875, as câmaras municipais passariam a poder vender as terras das aldeias extintas¹³⁶.

O patrimônio dos índios de São Barnabé é descrito pelo Juiz Municipal e dos Órfãos de Itaboraí, Antonio Mariano de Souza Lobo, como correspondente a terrenos da freguesia de N. S^{ra}. do Desterro e de parte de Itaboraí. Com relação aos imóveis, o trapiche encontrava-se deteriorado e o armazém arruinado. A maior parte das terras estão arrendadas. Até o subdelegado era arrendatário, possuindo uma olaria. Ainda existindo um número reduzido de índios, cuja “raça pela maior parte, se acha degenerada”. Devido os poucos índios existentes e o baixo preço dos arrendamentos, sugere que deva ser dado outro destino a estas terras.¹³⁷

¹³² Lei Provincial 188 sobre a extinção da Freguesia e Curato dos índios de Itambi - 04/05/1840 - Cunha, M.C.(org.) *Legislação Indigenista no Século XIX*, Comissão Pró-Índio de São Paulo/EDUSP, 1992: 179-180

¹³³ 1842 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Arc.1.G-5/133

¹³⁴ 02/09/1845 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Fundo Presidência da Província

¹³⁵ 03/02/1846 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção 79, dossiê 195

¹³⁶ Decreto 2672 de 20/10/1875; Lei 3348 de 20/10/1887; Decreto N. 118 de 12/12/1887; Decreto N. 32 de 04/04/1888

¹³⁷ 18/04/1846 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção 79, dossiê 195; 21/01/1848 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção 79

Pouco tempo depois, São Barnabé não possui qualquer diretor e da sua existência considera-se haver apenas “vestígios”, situação similar assinalada para Valença, Rezende e Mangaratiba¹³⁸. Espoliados de suas terras, os índios de São Barnabé vêem os posseiros definitivamente tomá-las com a Lei Nº 601 de 18/09/1850 e a Decisão Nº 92 de 21/10/1850 que determinavam que as terras fossem “seqüestradas e incorporadas por não possuírem mais o fim a que foram destinadas, isto é, colonização dos índios, por não existirem “hordas de índios selvagens”, mas apenas descendentes “confundidos na massa da população”¹³⁹. Os índios, misturados com o restante da população local, vivendo em “pequenas porções do terreno” e em “mesquinhas habitações” ou dispersos deixam de ter direito sobre suas terras. Vistos como “indolentes”, sem interesse pelo trabalho, ocupam seu tempo no fabrico de chapéus e outros objetos de palha.

O dinheiro dos arrendamentos dos terrenos e edificações são aplicados nos consertos na nova matriz de Itaboraí, construída em terras do antigo aldeamento¹⁴⁰. Em 1852 ainda existia um administrador dos índios de São Barnabé¹⁴¹. Anos depois, manifesta-se a não necessidade de um Diretor para a Aldeia de S. Barnabé; embora houvesse um pretendente tal função, denunciando que as terras dos índios tenha sido “patrimônio de ladrões”¹⁴². Os valores dos arrendamentos das terras arrendadas de São Barnabé ainda são recolhidos durante trinta anos, mas os índios deste aldeamento desaparecem da documentação municipal.

A negação da existência de índios, como artifício das Câmaras Municipais e dos moradores, tirava-lhes o direito de “ser índio” ao indicá-los como “mestiços” e, por conseguinte,

¹³⁸ Documento do Diretor Geral dos Índios da Província do Rio de Janeiro, Visconde de Araruama, 13/01/1850 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção PP, Pasta 115

¹³⁹ Cunha, M.C.(org.) *Legislação Indigenista no Século XIX*, Comissão Pró-Índio de São Paulo/EDUSP, 1992: 212-214

¹⁴⁰ Documentos do Juiz de Direito de Itaboraí ao Presidente da Província – 30/04/1851 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção PP, Pasta 83, Dossiê 201; 26/07/1851 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção PP, Pasta 79

¹⁴¹ Documento Juiz de Órfão e Administrador da Aldeia de S. Barnabé ao Presidente da Província sobre sua administração na aldeia – prestação de contas, onde consta o valor dado em mensalidades aos índios necessitados (170\$000) – 21/02/1852 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção PP, Pasta 79

seus direitos “as suas supostas terras”¹⁴³. Argumenta-se que “não há no território d’esta tribus selvagens” e sim, “grande número de descendentes em terceira, ou Quarta geração” dos índios estabelecidos nos aldeamentos, que “vivem confundidos na Massa geral da população”. Portanto, torna-se inútil “a diretoria geral dos índios” e que se deve incorporar, “como devolutas” as suas terras, como está estabelecido no “aviso n° 172 de 21/10/1850”¹⁴⁴.

3. O que falam os mortos

A existência de duas igrejas nas antigas terras jesuíticas do Macacu, a de N.S. do Desterro de Itambi e a de São Barnabé, construídas na primeira metade do século XVIII, parece estar relacionada a mudanças internas nestas terras quanto à localização do núcleo missionário do aldeamento. A solicitação feita em 1809 demonstra o interesse dos moradores em reunir as duas igrejas no templo construído pelos jesuítas e a manutenção do seu pároco, o que na realidade parece tratar-se de um artifício para legalizar o que já ocorria de fato

De acordo com o mapa de 1767, a localização da igreja de N.S.^{ra}. do Desterro corresponderia ao local onde foram encontrados restos ósseos humanos, que levou-nos a identificar o sitio como cemitério, já que não houve constatação de qualquer estrutura que não fosse funerária. Verificou-se também vestígios da existência de uma construção, ou seja, uma capela.

Mais do que mapear as estruturas funerárias, buscou-se compreender o porquê da distribuição dos restos ósseos, as alterações destes relacionados a transformações naturais e perturbações a que estiveram expostos, e a partir delas construir uma versão sobre os

¹⁴² Carta de Manoel P. Galvão para o Conselheiro Antonio Nicolao Tolentino – 08/09/1857 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção PP, Pasta 79

¹⁴³ Documentos do Juiz de Direito de Itaboraí ao Presidente da Província – 30/04/1851 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção PP, Pasta 83, Dossiê 201; 26/07/1851 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção PP, Pasta 79

¹⁴⁴ Relatório da província do Rio de Janeiro – 08/09/1862 – Apresentado à Assembléia Legislativa Provincial na 1ª Sessão da décima Quinta legislativa. Arquivo do Estado do Rio de Janeiro

acontecimentos do passado. As análises dos restos ósseos humanos deste sítio-cemitério pretenderam distinguir marcadores bioculturais nos ossos e dentes indicativos de comportamentos culturais e de processos tafonômicos.

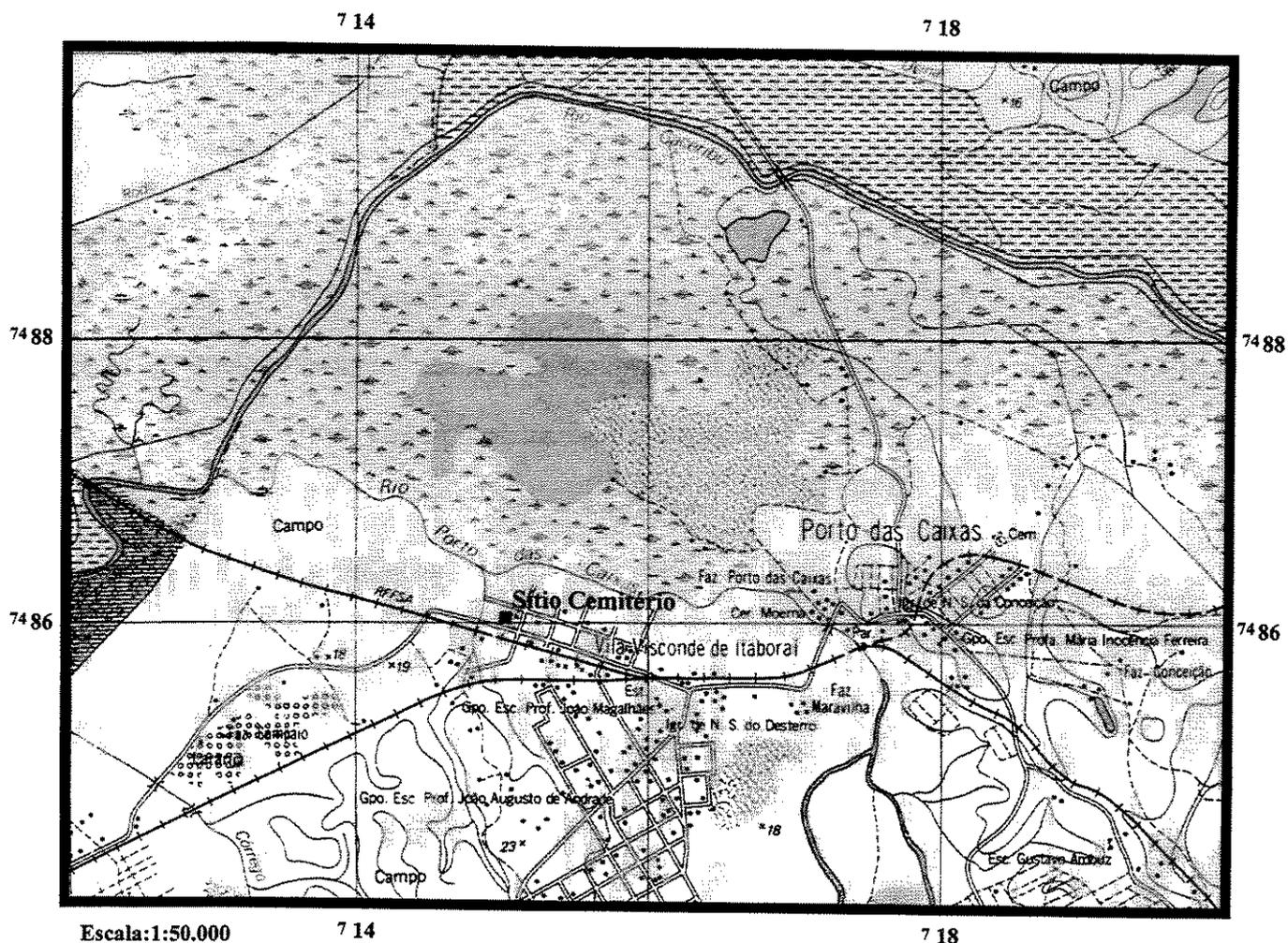
Escavando um cemitério nas terras dos jesuítas em São Barnabé

A descoberta deste sítio ocorreu a partir do início de obras para construção de uma casa. Após o levantamento de superfície e observação da estratigrafia através das sapatas já existentes no local¹⁴⁵, demarcou-se uma área de 100 m² para escavação sistemática. O método de escavação utilizado foi de decapagem e a determinação das quadriculas a serem trabalhadas foi estabelecida pelas evidências arqueológicas. Através de trincheiras, verificou-se haver maior concentração de material arqueológico em setor correspondendo a aproximadamente 24 m² (Fig.). Devido a abertura da estrada que destruiu totalmente a estrutura da capela, tornou-se impossível resgatar a planta baixa desta ou qualquer outra característica deste núcleo. Sobre a parte mais densa dos restos da capela encontra-se construído um pequeno estabelecimento comercial, não sendo observado restos ósseos. De acordo com os moradores locais, durante a construção da estrada foram retirados blocos de pedra no local, que deveriam corresponder aos alicerces ou um muro de arrimo da capela, cujo único vestígio pode ser observado ao lado da construção existente no local. Pode-se observar, devido a colocações de tubulações ao longo da estrada, que não havia continuidade dos vestígios arqueológicos.

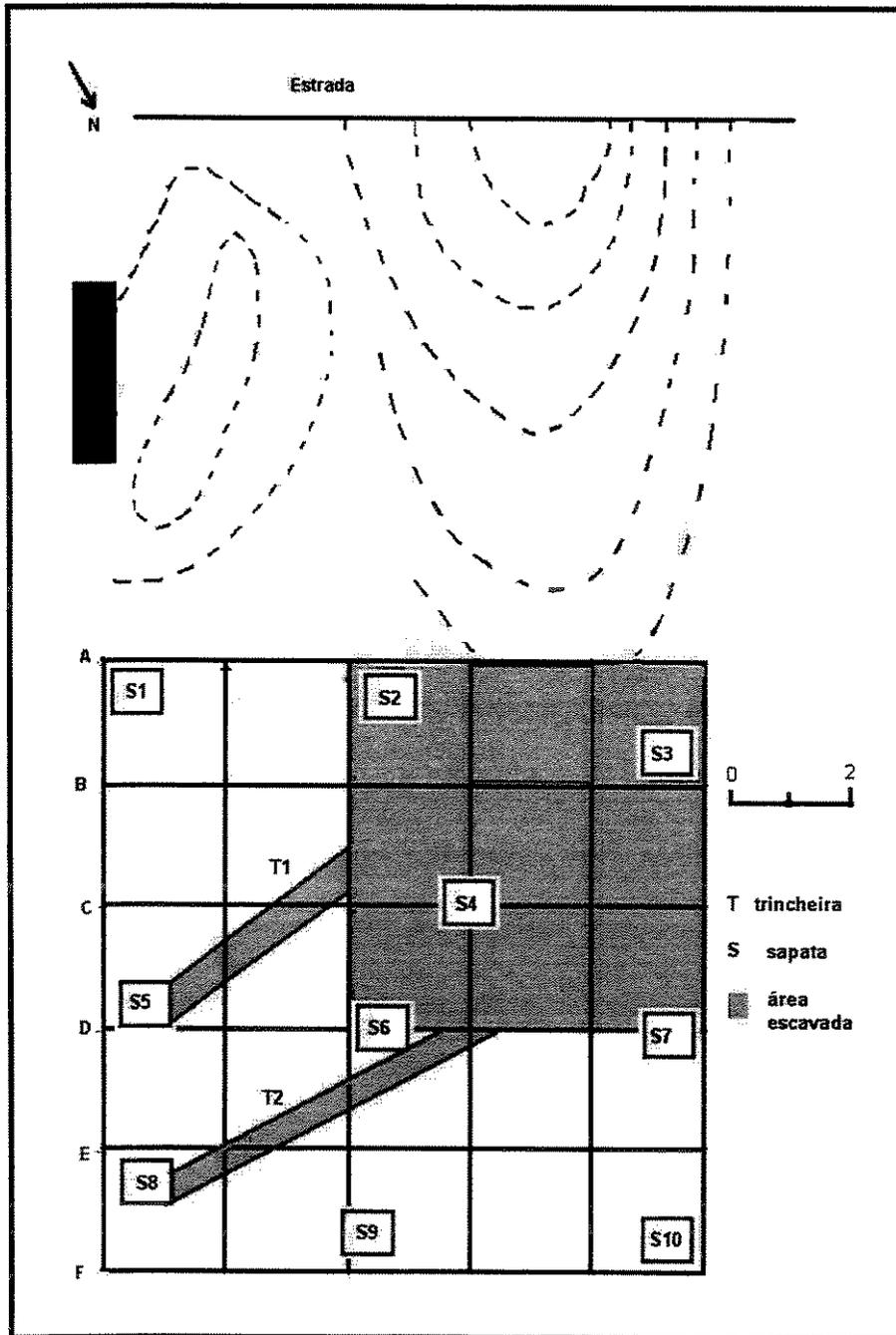
As características de impactos sobre os sepultamentos existentes na área não permitiram análises demográficas e morfológica dos indivíduos, pois esqueletos incompletos e fragmentados limitam estudos mais amplos de Antropologia Biológica. Entretanto, buscou-se compreender a

¹⁴⁵ Durante a preparação da área para a construção de uma casa, na abertura das sapatas os restos ósseos humanos foram evidenciados, assim aproveitou-se as sapatas para observar a estratigrafia.

Localização do Sítio Cemitério Visconde de Itaboraí - RJ



**Plano de Escavação Sistemática - Sítio Cemitério
Visconde de Itaboraí - Rio de Janeiro - RJ**



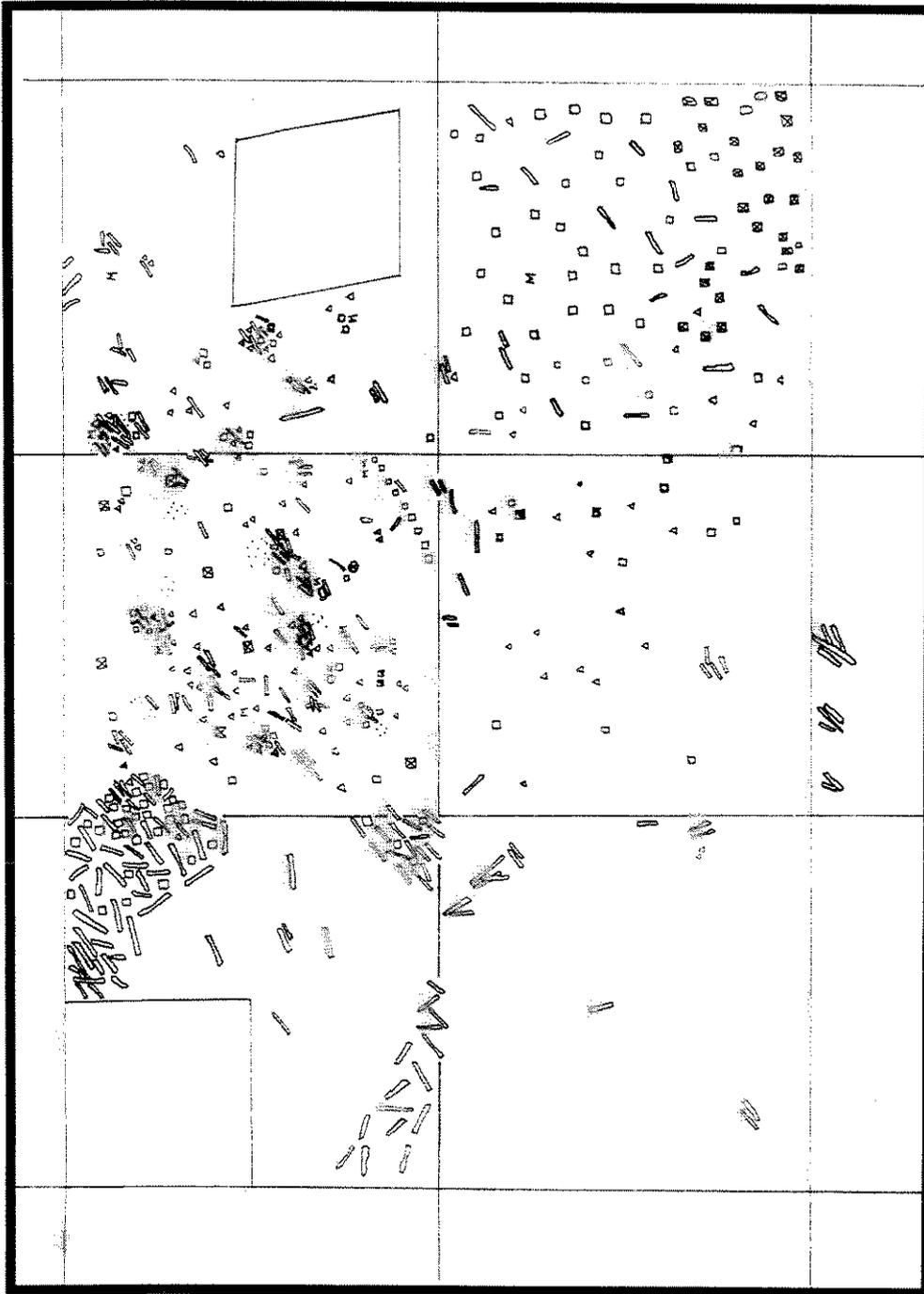
presença de tais vestígios e sua relação com o contexto histórico regional, através da inter-relação entre informações arqueológicas, antropológicas e históricas, de forma a buscar subsídios para a construção de uma versão dos fatos ocorridos no local.

Tais características exigiram um trabalho minucioso não somente para compreender a dispersão dos vestígios e indícios, porém maiores cuidados na evidenciação e exumação de forma a não sacrificar ainda mais os restos ósseos. Os procedimentos consistiram na exposição dos ossos, sendo estes descritos, mapeados e fotografados, optando-se em preservar as estruturas de modo a visualizar suas posições espaciais. O solo argilo-arenoso contribuiu para o comprometimento dos ossos, muitos em péssimo estado de conservação, aumentando os cuidados e exigindo observações mais apuradas, principalmente pela presença de pequenos elementos de cultura material. Os restos ósseos foram identificados segundo sua disposição em quatro categorias: indivíduos completos e articulados, ossos parcialmente articulados e incompletos, ossos amontoados e ossos dispersos.

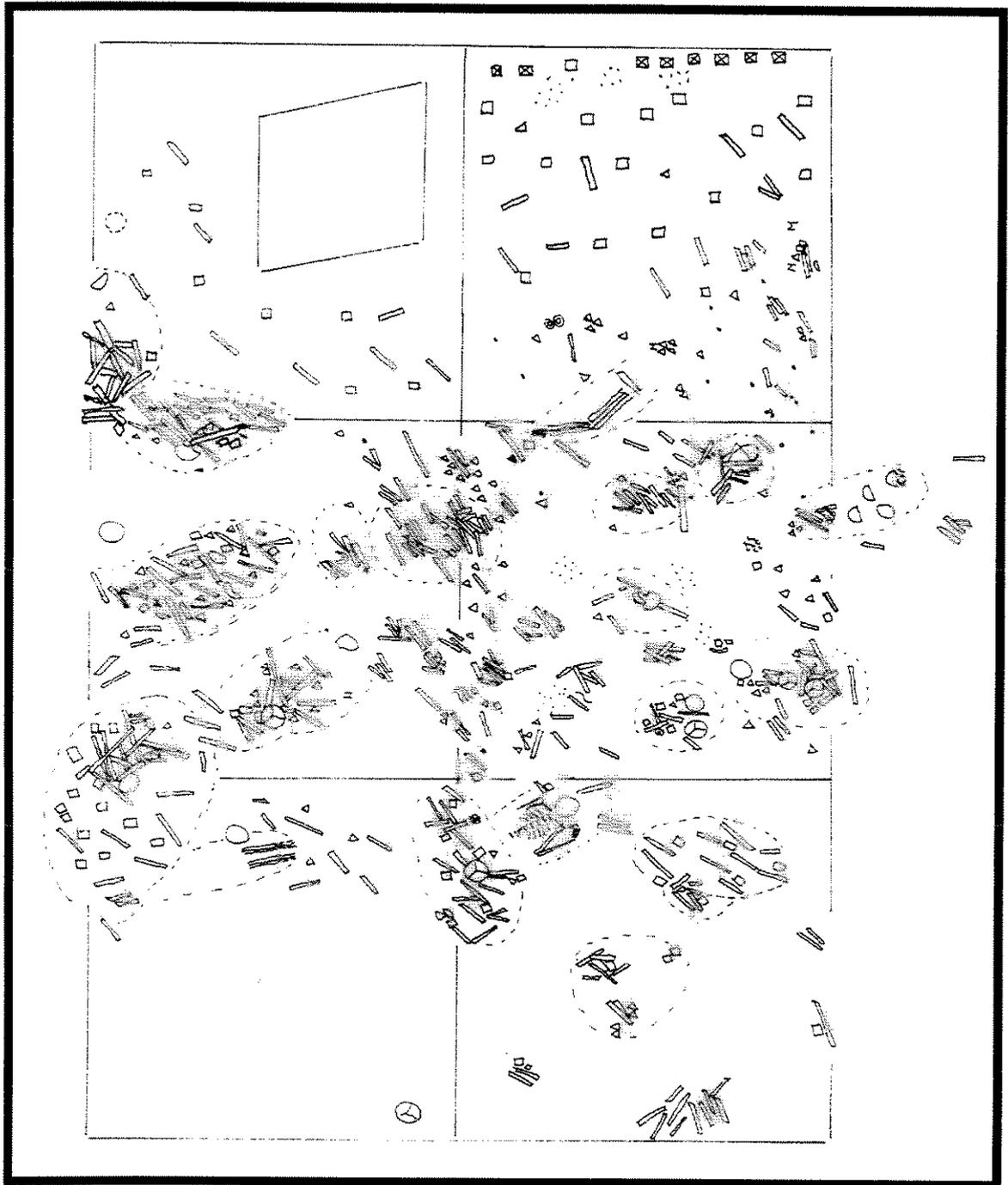
Pôde-se identificar três camadas arqueológicas. A camada I apresentou espessura de 10 cm a 70 cm onde predomina material da edificação que teria existido no local. Foram coletados fragmentos de pedras, tijolo, telhas, pisos, argamassa, cravos oxidados e alguns fragmentos ósseos humanos. A camada II, com espessura variando de 30 a 60 cm, apresentou também intensa ação antrópica, onde foram evidenciadas várias estruturas funerárias desarticuladas (19), muito material ósseo humano e cultura material esparsos, além de restos da capela, em menor proporção em relação à camada I. A camada III, com aproximadamente 30 a 40 cm, apresentou algumas estruturas funerárias desarticuladas por ação antrópica (8) e sepultamentos primários (5), ainda aparecendo alguns poucos fragmentos de telhas e fragmentos ósseos esparsos.

Na camada II, algumas estruturas apresentavam-se como um amontoado de ossos, fragmentos de materiais da ruína e uma quantidade maior de areia misturada com argila, formando

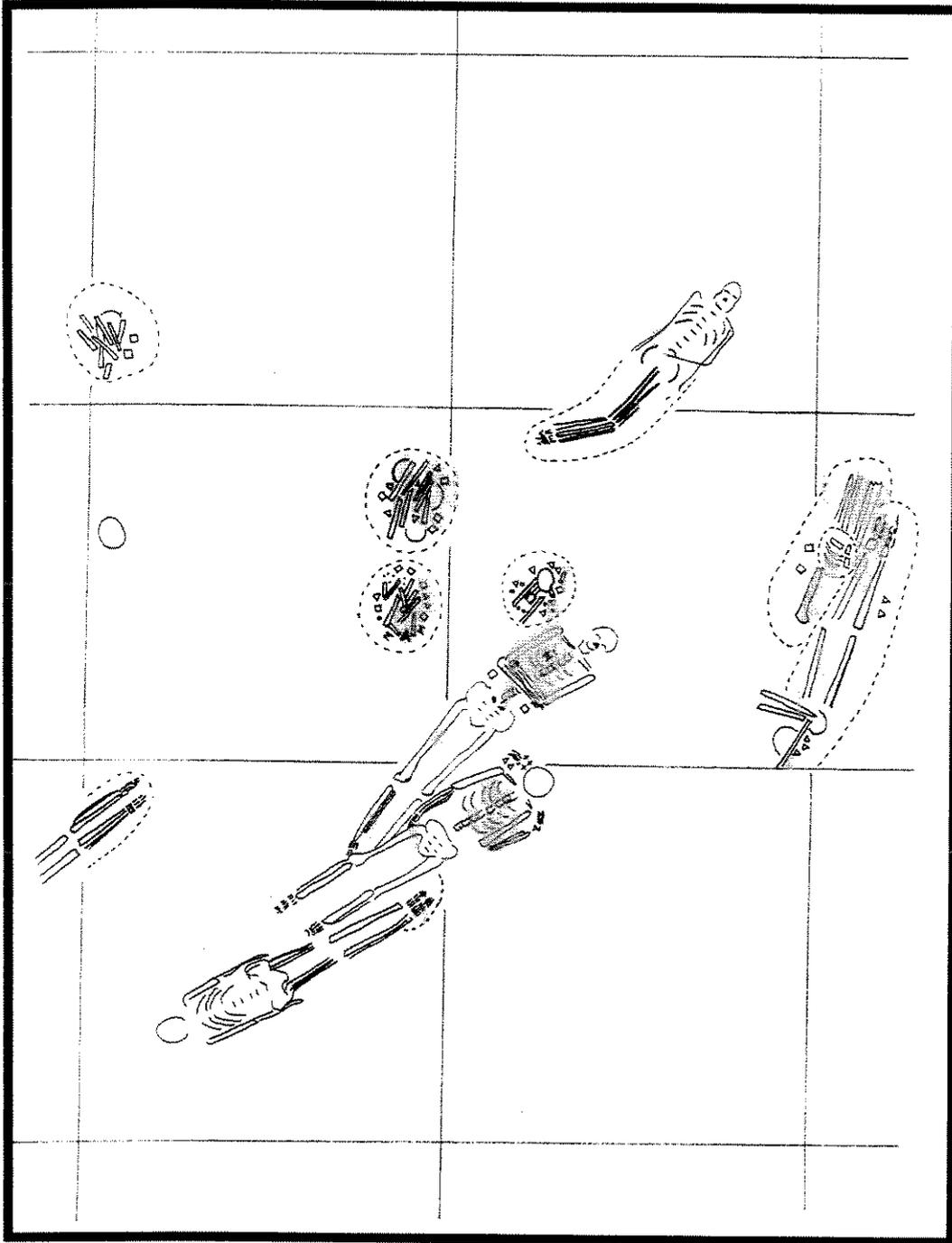
Camada I

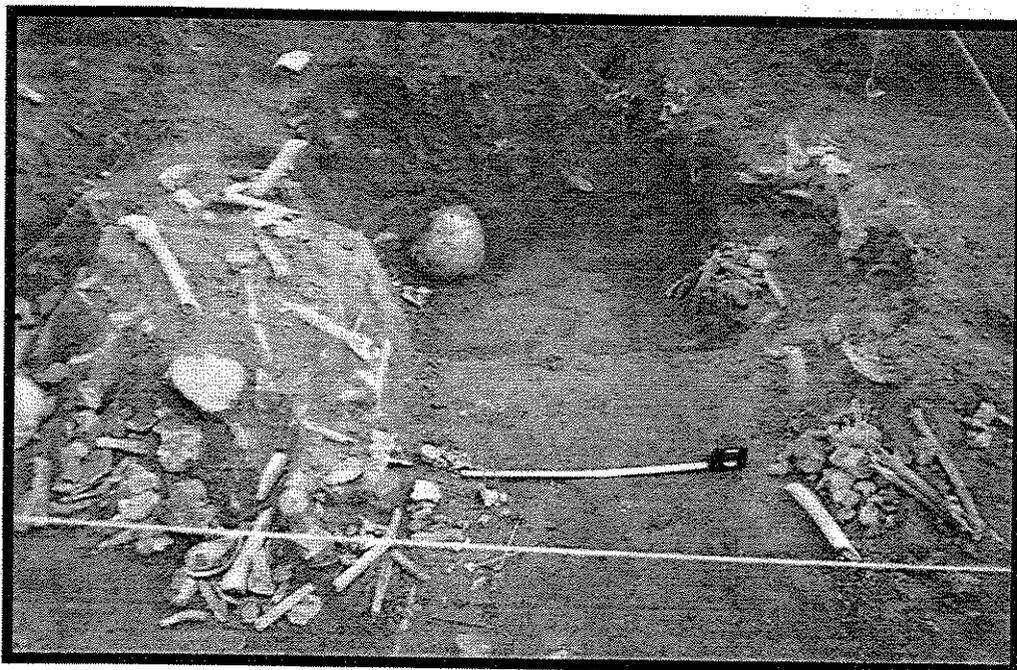


Camada II



Camada III





Estruturas funerárias perturbadas



Sepultamentos primários

um bloco compacto. Tais características nos levam a supor que a capela ou parte desta poderia ter sido de taipa, cuja técnica emprega 70% de areia e 30% de argila, embora tenhamos encontrado razoável quantidade de fragmentos de tijolos e argamassa a base de concha.

A maior concentração de materiais da construção que teria existido no local encontra-se nas quadrículas imediatamente próximas do que restou dos alicerces de pedra, diminuindo gradativamente nas quadrículas em direção norte e nordeste. As estruturas funerárias e os ossos esparsos da camada II seguem em densidade a mesma direção, como se parte destes tivessem sido deslocados e esparramados.

Além dos materiais relacionados à capela, foram recuperados diversos elementos de cultura material que estariam relacionados aos indivíduos presentes nas estruturas funerárias perturbadas por ação antrópica. A presença de miçangas e outras contas de diferentes cores ocorreram de forma esparsa e em algumas estruturas, não ocorrendo nos sepultamentos primários. Além destas, alguns elementos parecem ter relações com vestimentas, como botões e fios metálicos, alfinetes. Foram recuperadas moedas, cuja oxidação recebeu a impressão do tecido, como também medalhas com imagens religiosas, estando uma destas entre os ossos de uma das estruturas funerárias. Deve-se registrar a presença de uma pelota de barro e uma conta discoidal feita em molusco, observada em uma das estruturas, que por seu estado frágil, nos leva a considerar que as demais se deterioraram, tendo sido verificado pequenas concentrações de grãos calcários entre ossos em estruturas perturbadas, além de miçangas e outras contas.

Ossos e Dentes como indicadores bioculturais

No total foram evidenciadas 32 estruturas funerárias, sendo exumadas apenas 27 destas. A maioria destas estruturas apresentaram perturbação por ação antrópica. Algumas destas estruturas,

caracterizadas por um amontoado de ossos, se encontravam ao lado dos sepultamentos primários ou sobre estes. Isto indica que as estruturas funerárias desarticuladas, principalmente as da camada II são mais antigas que os sepultamentos primários da camada III . A presença, mesmo que em menor quantidade, de fragmentos de materiais da construção nos sepultamentos primários, parece indicar que a capela já se encontrava em ruínas quando estes foram enterrados.

Embora alguns sepultamentos tenham sido impactados pela abertura de novas covas, a maioria dos ossos esparsos, bem como outras estruturas funerárias parecem ter sido impactadas durante a destruição da capela. Podemos observar que alguns sepultamentos (5) perturbaram outros, resultando em estruturas correspondentes a um amontoado de ossos (11). Já as demais estruturas (16), apresentando esqueletos incompletos e parcialmente articulados, como também amontoados de ossos, não apresentaram uma relação direta com sepultamentos primários.

As marcas encontradas nos ossos foram resultantes de alterações ocorridas *post-mortem*, tais como marcas de corte e fraturas, cujas características diferem das marcas típicas de cortes por descarnamento ou desmembramento relacionadas a rituais funerários (Oliveira, 1992; Kneip et alli, 1994; Oliveira et alli, 2001). Da mesma forma como alguns ossos apresentaram modificações nas superfícies ósseas por influencia deposicional do ambiente e ações antrópicas, diferenciando-se de verdadeiras patologias (Buikstra & Cook, 1980; Cook, 1981). Como resultados, verificou-se um razoável grau de descalcificação, fragmentação, presença de fissuras no tecido ósseo e deteriorização dos cêndilos e epífises, intensificadas pelas ações antrópicas destrutivas sobre o conjunto capela-cemitério e pela intensa utilização da área para plantio.

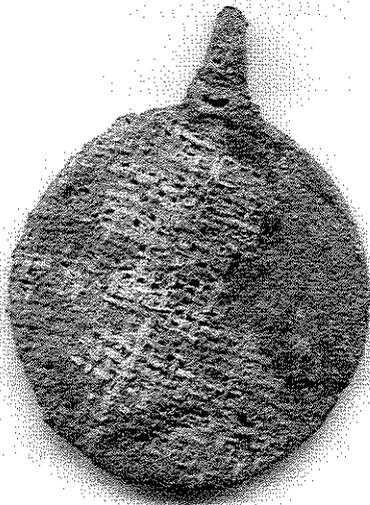
Cabe descrever algumas características de esqueletos parcialmente articulados. Em uma das estruturas funerárias, apesar do alto grau de perturbação, pode-se observar um crânio e face fragmentados, ossos de membros superiores e inferiores, em que um dos fêmures encontrava-se

articulado ao osso íliaco, como se o indivíduo tivesse sido sepultado em posição sentada; entretanto, fragmentos ósseos de outros indivíduos faziam parte do conjunto. Da mesma forma, outra estrutura funerária apresentou fragmentos de crânio e abaixo deste, uma face fragmentada articulada à mandíbula, além das vértebras cervicais, úmero e escápula em conexão anatômica, cujo posicionamento poderia também indicar ter sido sepultado sentado. Ambas as estruturas apresentaram a maior parte dos ossos com coloração avermelhada. Observou-se também a permanência de articulações fêmur – tíbia - fíbula e fêmur - pelve em duas outras estruturas funerárias, estando o restante das unidades anatômicas ausentes. Apenas duas estruturas apresentaram ossos infantis, estando parcialmente articulados. Estes referem-se a costelas e ossos dos membros superiores de uma criança de 5 a 6 anos de idade e de uma outra criança com idade inferior, estando ambas em decúbito lateral. Tanto nestas como nas demais estruturas perturbadas, as análises indicaram ausência da maior parte das unidades anatômicas.

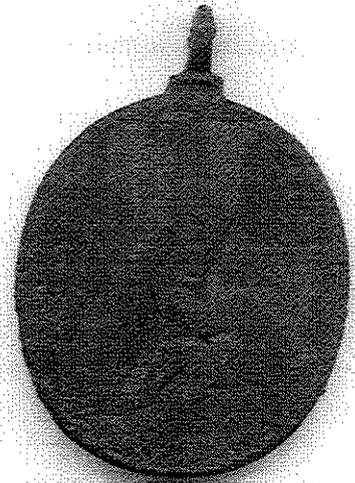
Os sepultamentos primários (5) encontravam-se estendidos, em decúbito dorsal, enterrados diretamente no solo. Apenas um único indivíduo apresentou como acessório funerário dois pequenos discos em osso na altura da pelve. No geral, sobre estes sepultamentos primários e em seu entorno observou-se diversos fragmentos ósseos e de materiais da construção, além de alguns raros elementos de cultura material sem correlação direta com os indivíduos destes sepultamentos. Já nas estruturas correspondentes aos amontoados de ossos, como também de forma esparsa por toda a camada II, ocorreram miçangas, medalhas, contas, fios metálicos e uma conta discoidal feita em concha, muito comum entre diversos grupos indígenas.

Como já foi mencionado, observou-se a presença de ossos com coloração avermelhada, diferenciando-se dos demais, inclusive dentro de uma mesma estrutura, entretanto, tal característica não teve ocorrência nos sepultamentos primários. Esta pigmentação resulta de substância à base de

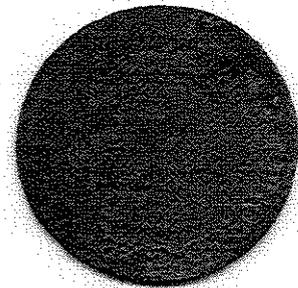
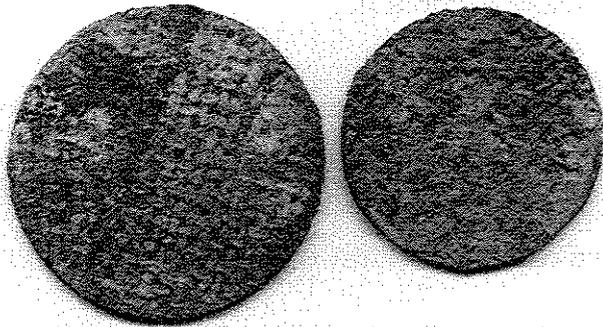
Cultura Material - Sítio Cemitério



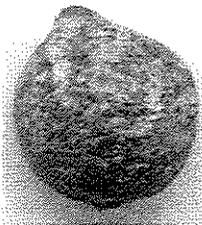
Medalha e moedas com marca de tecido



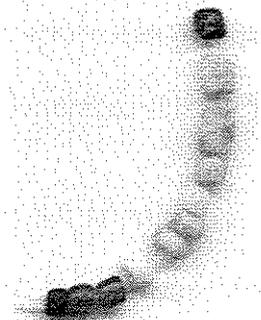
Medalha e moeda de 1774 após a limpeza



Contas e miçangas



Esfera metálica



Os objetos desta página foram ampliados com o objetivo de detalhamento de suas características

óxido ferroso que se aderiu ao osso. Cabe ressaltar que foram encontrados fragmentos de ocre esparsos na camada II e principalmente em duas estruturas funerárias. O fato da existência de ossos desarticulados nas mesmas estruturas e os sepultamentos primários não apresentarem tal impregnação leva-nos a considerar que a presença de ocre e os ossos pigmentados estejam relacionados a fatores bióticos relacionados ao tratamento dado ao morto.

Da mesma forma, observou-se que alguns ossos apresentaram arroxamento nos tecidos medulares, cujas análises indicaram presença significativa de chumbo. Deve-se registrar que tal ocorrência não se deu nas unidades anatômicas com pigmentação no tecido ósseo externo. A presença de restos ósseos humanos com coloração arroxada também foi registrado na igreja do aldeamento de São Lourenço: assim como no sítio-cemitério, tal fato não configurou característica comum a todos os sepultamentos (Najjar, 2001). Embora vários traços de elementos químicos possam estar presentes nos ossos devido à absorção destes do meio natural, devemos considerar a possibilidade de que esta maior impregnação de chumbo em apenas alguns indivíduos possa estar relacionada a determinadas atividades culturais. O manuseio do chumbo não exige técnicas muito refinadas, o que permitia, mesmo com a proibição da Coroa Portuguesa, que existissem forjas para fabricação de armas e munição no Rio de Janeiro ainda no período colonial. O estabelecimento de casas de fundição e a utilização de indígenas e escravos africanos nestas também consistiu em um ótimo meio para a contaminação por chumbo destes indivíduos. O transporte de todo o equipamento e construção de uma casa de fundição em Minas Gerais no século XVIII foi realizado pelos indígenas de São Barnabé e de outros aldeamentos.

Informações sobre os processos de deteriorização óssea e as circunstâncias, naturais e culturais, a que estiveram expostos os restos humanos auxiliam na distinção entre marcas de traumatismo ante-mortem e post-mortem (Buikstra & Cook, 1980; Cook, 1981). Processos bióticos

durante a decomposição do cadáver e que afetam o esqueleto também podem provocar desagregação do cadáver, fragmentação, destruição e originar lesões pseudopatológicas. Nos restos ósseos analisados, verificou-se que a maioria das marcas presentes foram causadas pelo deslocamento dos ossos durante a destruição da capela e utilização da área para agricultura extensiva, já nas primeiras décadas do século XIX. Entretanto, foi identificada lesão *ante-mortem* em um osso parietal causada por objeto perfurante que teria resultado na morte do indivíduo, já que não havia indício de processo reabsorção óssea e infecção. Indício de morte violenta também ocorreu na cultura material, tendo sido verificado a presença de um projétil de arma de fogo, uma pequena esfera metálica, junto aos restos ósseos de uma estrutura funerária, bem como um dos sepultamentos primários apresentou um objeto longo e fino de metal entre as costelas e próximo às vértebras.

As ações que determinaram o deslocamento da maior parte dos ossos e o alto grau de fragmentação destes, além da própria destruição da capela, demonstram terem sido intencionais.

A população do sítio-cemitério

Para se obter o número mínimo de indivíduos representados nessas estruturas, utilizou-se de uma listagem de frequência dos ossos, diferenciando-os em suas partes, já que a maioria destes correspondia a fragmentos. Todos os ossos completos e fragmentos foram analisados de acordo com suas possibilidades. Apenas alguns destes fragmentos representaram melhores indicadores para a identificação do número de indivíduos. Nesse caso, nos fragmentos de ossos longos, as epífises proximal e distal tornam-se indicadores mais seguros, embora tenha ocorrido um maior número de diáfises que, devido à variedade de tamanhos, não se mostraram apropriadas para a identificação. Da mesma forma como no crânio, o occipital, devido à sua maior resistência em relação aos demais

ossos cranianos, apresentou-se como um bom indicador do número mínimo de indivíduos representados no sítio.

Este inventariamento também mostrou uma representativa variedade de números entre diferentes ossos, que pode ser explicada por diversos fatores. A própria deposição no solo pode ter resultado na degeneração de alguns destes ossos, além da destruição da capela e dos sepultamentos relacionados a esta, pela abertura de novas covas, a utilização da área para agricultura extensiva e, por fim, as ações de impacto que resultaram na descoberta do sítio e os próprios trabalhos de escavação.

O inventariamento dos ossos indicou que nas estruturas perturbadas ocorreram variações de um até cinco indivíduos em uma mesma estrutura funerária. No sítio-cemitério identificou-se, através dos occipitais, um número mínimo de 54 adultos e uma criança. Não podemos deixar de acrescentar uma outra criança correspondente à uma estrutura funerária cujo esqueleto encontrava-se parcialmente articulado.

O mesmo inventariamento foi realizado para os dentes esparsos no sítio e nestas estruturas. Os dentes devido a sua dureza e resistência, permitem sua preservação, mesmo quando outras partes do esqueleto não tenham se preservado. Foram coletados 332 dentes esparsos nas camadas I e II, o que permitiu identificar, através dos segundos molares superiores do lado direito, a presença de mais cinco crianças. Assim, podemos estabelecer como número mínimo de indivíduos para este sítio 54 adultos e 7 subadultos.

Devido ao alto índice de fragmentação dos ossos, a diagnose sexual baseou-se nas características morfoscópicas do crânio e mandíbula e, quando apenas ossos isolados utilizou-se do temporal por este apresentar maior valor dimórfico (Olivier, 1960; Ubelaker, 1978; Pereira & Melo

e Alvim, 1979; Ferembach, Schwidetzky & Stloukal, 1980; Brothwell, 1981; Mendonça de Souza, 1990). Entretanto, em apenas 25 indivíduos adultos foi obtida a diagnose sexual, indicando um certo equilíbrio entre homens e mulheres (14 m e 11 f), embora não possamos afirmar que isto corresponda a realidade populacional do sitio.

A análise dos 332 dentes esparsos e 186 dentes ainda retidos nos alvéolos em arcadas dentárias permitiu considerar simultaneamente variáveis fisiológicas, morfológicas e culturais. Os dentes são ótimos informantes biológicos, estando em contato com a totalidade dos elementos da dieta e com materiais culturais, que de alguma forma acabam por deixar marcas identificáveis, principalmente quando funcionais (Murphy, 1959; Molnar, 1971; Powell, 1985; Hillson, 1990).

As observações foram realizadas macroscopicamente em todos os dentes, sendo os esparsos identificados de acordo com o lado, distinguindo os superiores e inferiores, observou-se também a presença de lesões por cárie, desgaste por abrasão e de incisivos em forma de pá, traço genético de populações de origem mongólica. Nos dentes em alvéolos nas arcadas dentárias, as análises puderam identificar as características por sexo e idade. De forma a obter informações sobre a dinâmica entre fatores culturais e conseqüências biológicas, buscou-se correlacionar a proporção de lesões por cárie, perdas dentárias *antemortem* e *post-mortem*, e desgaste dentário, em cada tipo de dente. Deste modo, considerou-se a proporção entre o número de dentes lesionados pelo o número de dentes observados.

	Juvenis	20-35	>35	?	Total
Fem.	-	5	1	-	6
Masc.	-	4	1	-	5
?	1	-	-	4	5

Tabela de frequencia dos ossos pós-cranianos completos e fragmentos

Unidades anatômicas	completo		proximal		distal		n. mínimo	
	d	e	d	e	d	e	d	e
Úmero	10	12	-	5	9	11	19	23
Radio	9	9	4	3	1	1	13	12
Ulna	12	8	9	8	2	2	20	16
Fêmur	10	12	14	12	2	1	24	24
Tíbia	14	11	4	6	5	5	17	17
Fíbula	7	8	1	1	1	-	8	9

Tabela de freqüência dos ossos do crânio completos e fragmentos

Crânio	d	e
Frontal	37	
Parietal	34	32
Temporal	32	39
Occipital	55	
Maxilar	17	19
Zigomatico	18	19
Esfenoide	3	4
Mandíbula	48	

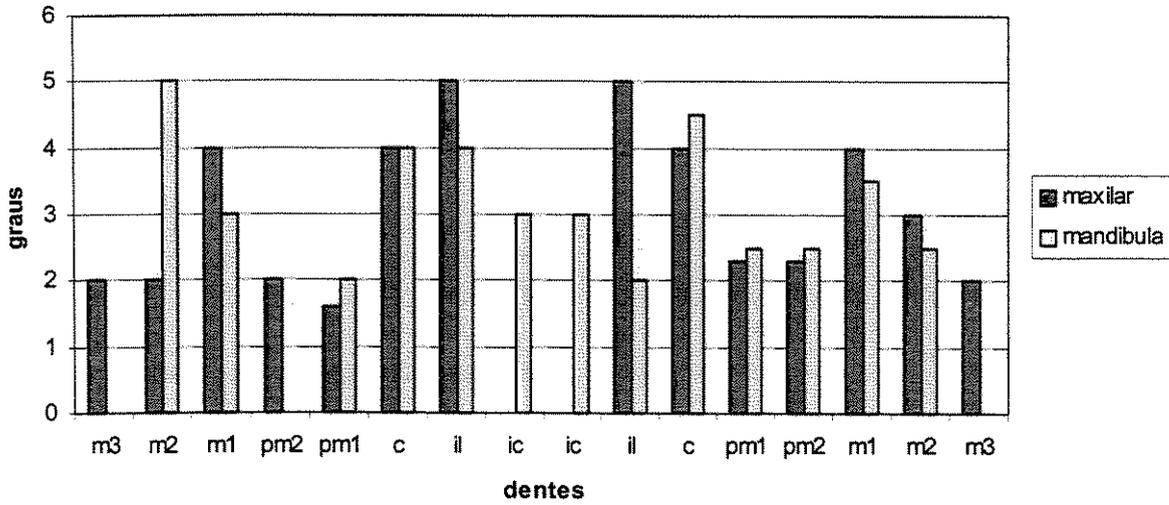
Os resultados indicam alto índice de cáries tanto nos dentes esparsos (29,3%) como nas arcadas dentárias de indivíduos masculinos e femininos (28,7%), ocorrendo a maior incidência em pré-molares e molares. As diferenças na distribuição da freqüência destas lesões por idade, entre os indivíduos adultos, não foi significativa. O único indivíduo infantil analisado não apresentou lesão por cárie, sendo verificado desgaste moderado nos incisivos. No entanto foi observada a presença de cáries em alguns dentes decíduos esparsos (11%).

O desgaste dentário entre os indivíduos varia de leve a moderado, não estando esta característica associada a idade. A diferença observada ocorre em relação aos tipos de dentes, sendo o desgaste mais intenso nos dentes anteriores, principalmente nos incisivos, diminuindo em direção aos pré-molares e molares. Esta característica foi bem definida para os indivíduos femininos, podendo também se estender para os masculinos, embora entre estes tenha ocorrido grande perda dos dentes incisivos superiores *post-mortem*.

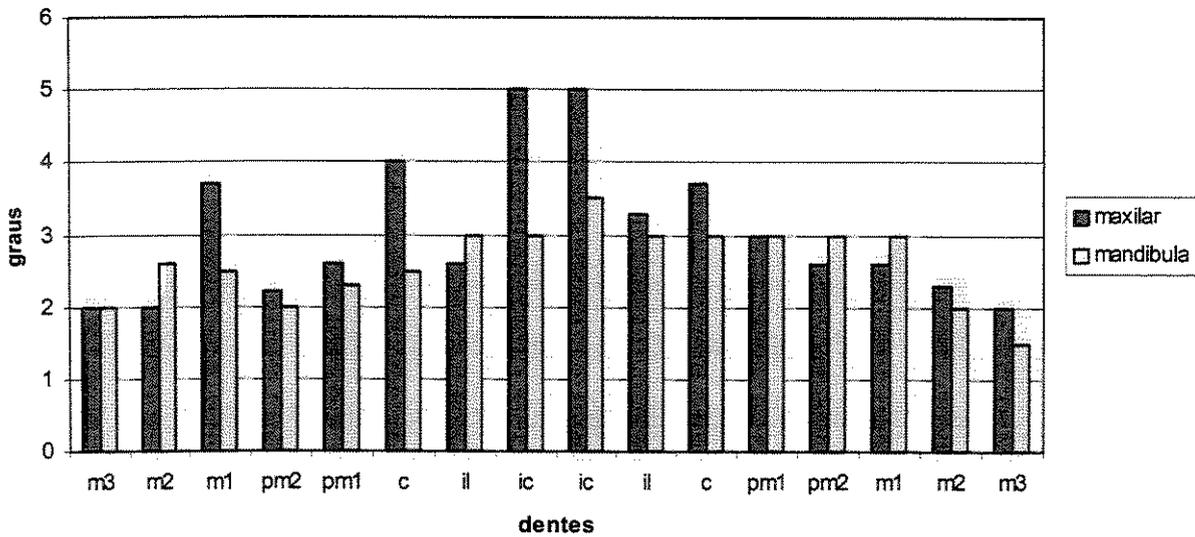
Nos indivíduos femininos, este desgaste mais acentuado nos incisivos está associado a um número representativo de perdas dentárias *antemortem* e presença de cárie. A proporção de cáries, desgaste dentário e perdas *antemortem* nos pré-molares e molares parece seguir o mesmo padrão em ambos os sexos. Esta diferenciação entre os dentes indica stress por alimentação e por atividades culturais, sendo que estas últimas tiveram maior impacto nos indivíduos femininos. Pode-se observar entre os indivíduos femininos a forma de desgaste dentário indicado por Molnar (1971:187) como resultado da manipulação de material fibroso, geralmente encontrado entre fabricantes de cestaria.

Um alto índice de cárie associado à presença de desgaste dentário é relacionado a uma dieta rica em carboidratos com acréscimo de abrasivos durante sua preparação (Powell, 1985). Nos indivíduos do sítio-cemitério, o desgaste dentário extensivo aos pré-molares e molares, e o índice de

Desgaste dentário masculino



Desgaste dentário feminino



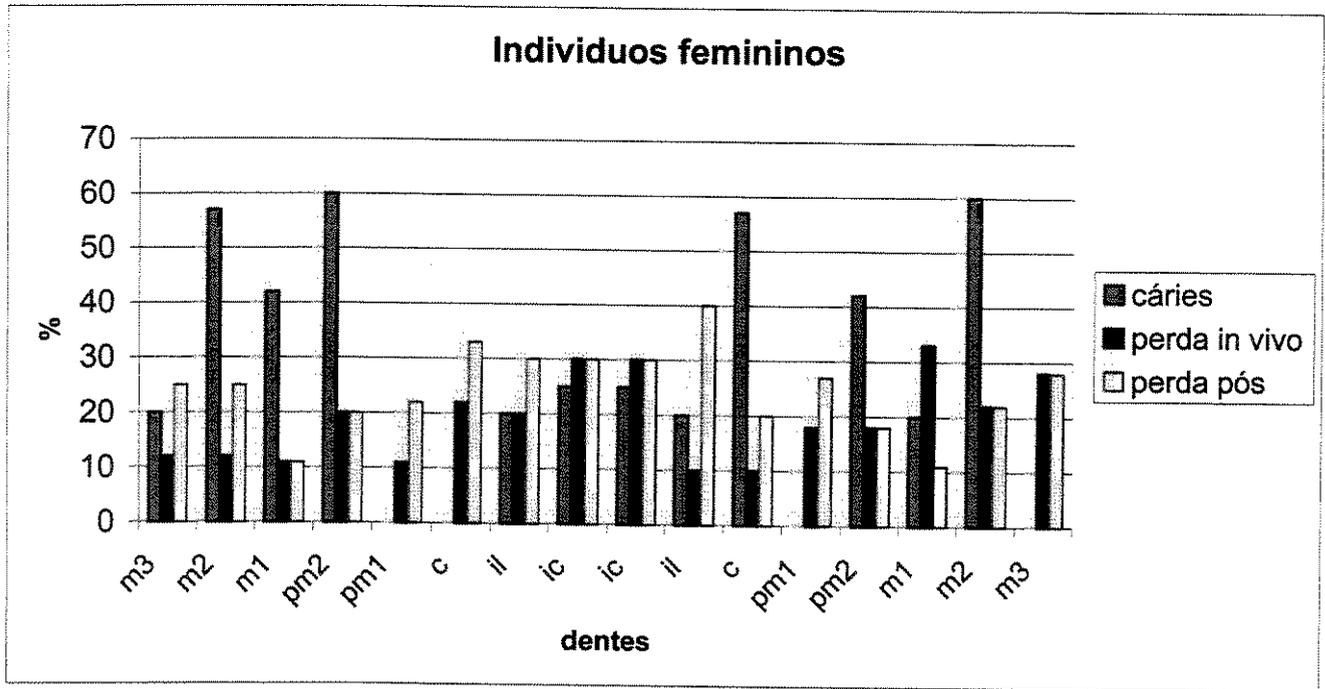
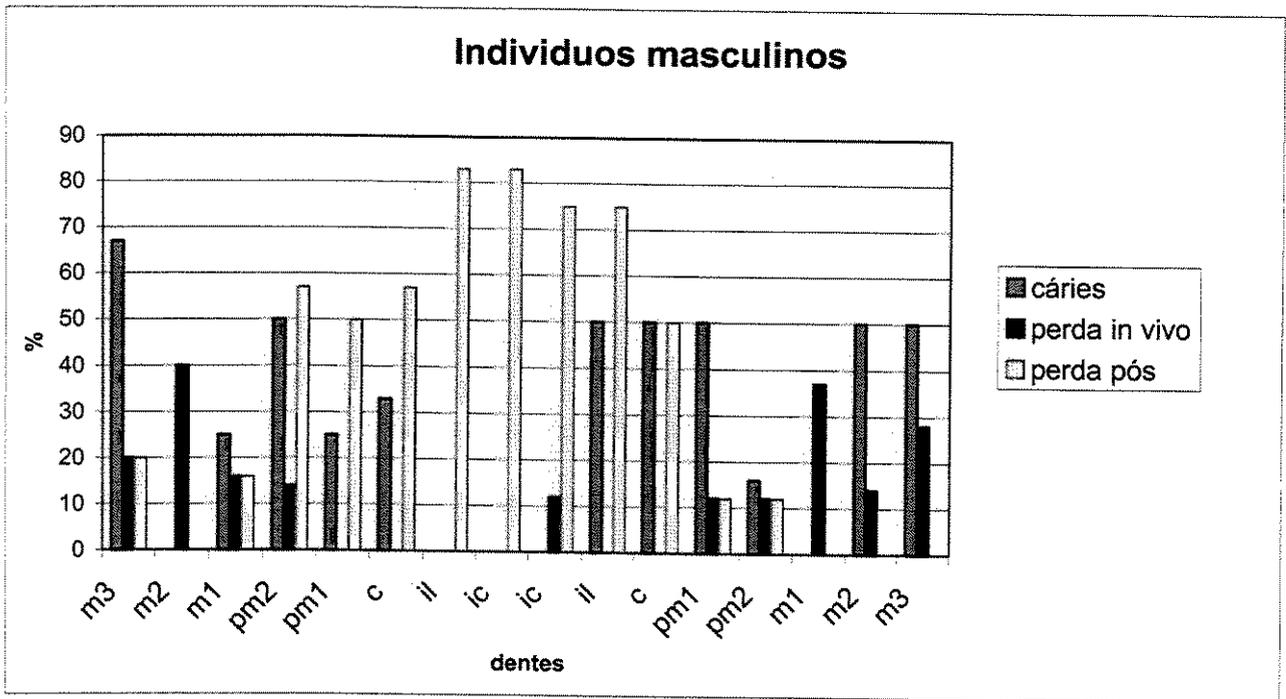
cáries parecem estar relacionados à dieta. Neste caso, as fontes escritas indicam que houve a manutenção de práticas tradicionais de subsistência e, portanto, do consumo de moluscos coletados nos mangues das terras do aldeamento e nas proximidades, possivelmente responsável pelos abrasivos presentes na dieta destas indivíduos.

A coleta de moluscos em São Barnabé foi uma atividade importante para a subsistência de suas populações. Cerca de dois quilômetros a noroeste do sítio-cemitério identificamos dois acampamentos de coleta, da mesma forma como vários outros ainda existem nas proximidades da igreja de São Barnabé¹⁴⁶. Em uma área de refugio junto a casa paroquial e o cemitério desta ultima igreja, além da presença de cerâmica colonial e louças, ocorreram algumas carapaças de ostras.

Cabe ainda ressaltar que dentes com desgaste mais acentuado ocorreram nas estruturas funerárias impactadas que, em conjunto com a presença de corante em alguns ossos e diferentes adornos, diferenciaram-se dos sepultamentos primários, enterrados posteriormente no local.

O que observamos no sítio-cemitério foi uma deliberada destruição dos mortos. Assim, parece-nos que os indivíduos ali sepultados referiam-se ao Outro em oposição à sociedade regional e, que por algumas características observadas corresponderiam a indígenas e mestiços relacionados ao aldeamento.

De acordo com os documentos escritos, esta capela teria sido de uso de não-índios, arrendatários de terras dos jesuítas. Entretanto, alguns fatos registrados pelas fontes documentais devem ser considerados: até o final do século XVIII havia várias habitações indígenas nas proximidades desta capela e, após a expulsão dos padres da Companhia de Jesus, durante vários anos a igreja destes permaneceu sem pároco. A ruína da capela de N.S^{ra} do Desterro e sua utilização



¹⁴⁶ Clerot, em 1928 já indicava a destruição de vários sambaquis em Itambi para a fabricação de cal. De acordo com moradores locais, recentemente material e sedimento de algumas "ostreiras" foram utilizados para aterro, principalmente no porto de Vila Nova, o que foi por nós verificado.

pelos índios ainda no início do século XIX parece ser confirmada pelos registros arqueológicos. O que acaba por dar sentido ao documento encaminhado pela Câmara dos Índios da Vila de São José Del Rei ao iniciar-se indicando que na união das duas igrejas fosse mantido o padre dos índios.

4. Cultura material e comportamento étnico

Nos séculos XVI e XVII ainda as fontes documentais mencionam termos que, mesmo não configurando a realidade étnica, exprimem a existência de diferenças entre os diversos indígenas que se encontram em contato com os europeus. Nos aldeamentos, inclusive em São Barnabé, foram incorporadas a seus territórios diferentes etnias, cujas histórias de contato com os colonizadores ocorreram de formas distintas. A presença de grandes vasilhas para cozinhar e armazenar cauim em Maricá e Araruama demonstra a manutenção de beberagem em festas ou rituais, ainda executados por índios aldeados até meados do século XVIII. Embora tenha sido registrado a ausência das grandes vasilhas em sítios arqueológicos datados do início do século XIX, isto não indica o abandono do consumo de cauim e de rituais tradicionais, mas mudanças no quadro demográfico e econômico destas populações.

Depois do impacto do contato, gerando conflitos e doenças desconhecidas, a convivência forçada pela escravidão ou aldeamento, ocorre a emergência de novas identidade resultantes das experiências de vida destas comunidades que construíram uma identidade étnica orientada por um passado colonial, buscando de alguma forma diferenciar-se simbolicamente dos demais segmentos da sociedade nacional. Como em outras populações indígenas, em São Barnabé observa-se a manutenção de suas práticas de subsistência tradicionais e tecnologias como estratégia de resistência, buscando preservarem suas autonomia e auto-determinação. A inserção destas comunidades na sociedade colonial resultou em respostas diferentes: de revoltas e fugas à passividade, todas ocorreram em São Barnabé.

As informações documentais nos mostram que, apesar dos esforços coloniais de levar os índios a uma agricultura extensiva, estas comunidades de São Barnabé preferiam manter suas atividades de subsistência baseadas em pequenas roças, na pesca e caça. A resistência na manutenção de técnicas tradicionais demonstram escolhas próprias na busca de suas autonomias. Como estratégia de resistência, esta parece ser comum entre diferentes grupos indígenas brasileiros até os dias de hoje, como observa-se entre os Karajá (Torral, 1992), os Gaviões do Pará e os Xavante (Flowers, 1994). Embora não seja mencionado a coleta de moluscos, a presença de desgaste dentário nos restos ósseos do sítio-cemitério e de vários sítios de coleta nas proximidades de ambas as igrejas, N.S^{ra} do Desterro e São Barnabé, demonstram que tal atividade foi mantida por estas populações até o século XIX.

As habitações dos indígenas do aldeamento, consideradas pelos documentos como “miseráveis”, correspondendo a simples habitações de madeira com cobertura de folhas, dispersas nas proximidades das igrejas de N.S. do Desterro e de São Barnabé, parecem configurar-se como um código espacial e comportamental destas comunidades.

Note-se que referimos sempre às comunidades indígenas de São Barnabé, pois desde a época da administração dos jesuítas aldeias de diversas etnias foram assentadas nestas terras. Mesmo a partir do século XVIII, quando o aldeamento ficou restrito ao seu núcleo missionário, a população indígena permaneceu dispersa. As fontes não nos fornecem maiores informações sobre estas comunidades, entretanto a estes é imposta a identidade de “índio aldeado” como identidade forjada pelos colonizadores, da mesma forma como a imagem de “índio genérico”.

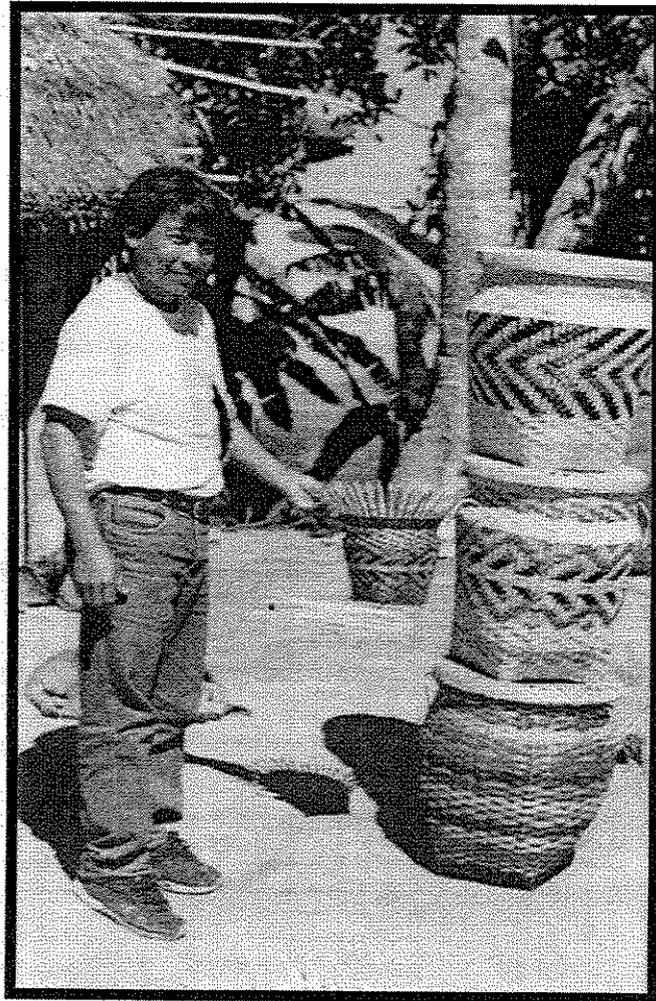
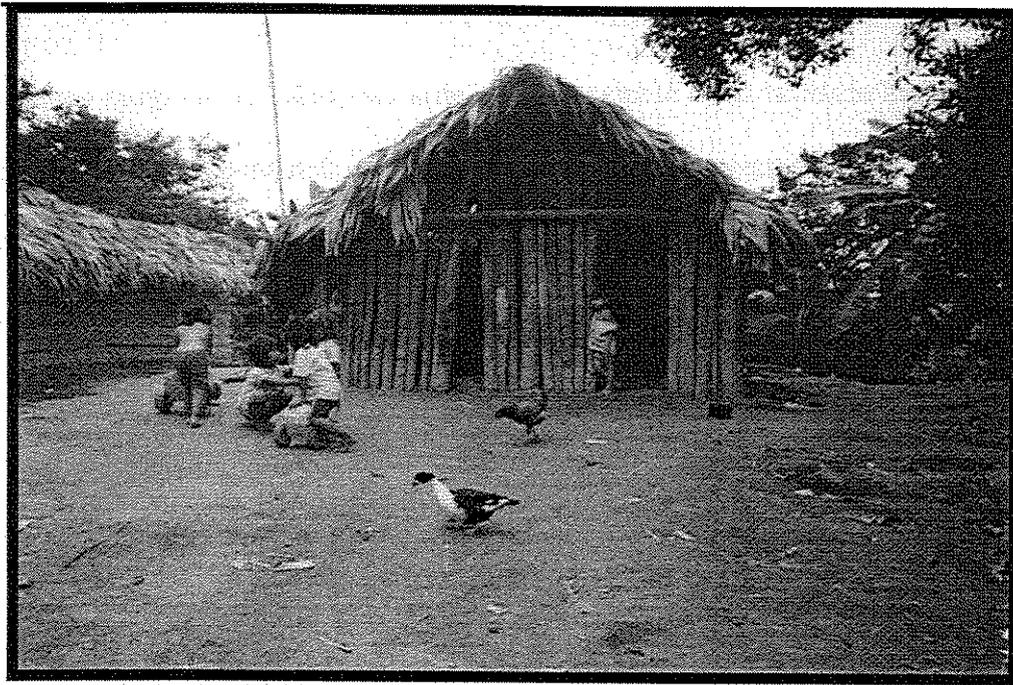
A atividade mais valorizada por estes indígenas era o artesanato, ou seja, a cerâmica e principalmente a cestaria. A importância dada ao artesanato, segundo seu capitão-mor (1780), era motivo de revoltas entre os índios quando se viam impedidos de o confeccionarem devido à

execução de trabalhos forçados em outras áreas¹⁴⁷. Esta cestaria utilizando taquaras “pintadas de diferentes cores” parece indicar a existência de uma iconografia de difícil compreensão para os não-índios.

Da mesma forma que os indígenas de São Barnabé, os atuais Guarani fabricam uma cestaria multicolorida. Assim, os constantes contatos com uma aldeia Guarani e a relação de confiança que já estava estabelecida com diversos membros desta comunidade permitiu algumas observações etnográficas e etnoarqueológicas, que servissem como subsídios para as interpretações dos vestígios arqueológicos e mecanismos de resistência relacionados a este aldeamento.

No Rio de Janeiro existem três aldeias Guarani, porém nosso contato permanente foi estabelecido com a aldeia de Sapukaí, em Bracuí, Angra dos Reis. De acordo com informações do chefe da aldeia, *Vera miri*, conhecido como João da Silva, com idade superior a 80 anos, seu avô havia vivido em uma aldeia situada em Ilha Grande, que este teria visitado aos 12 anos de idade. A memória desta aldeia foi o que levou *Vera miri* a abandonar as terras que ocupava no sul do Brasil e mudar-se para o litoral sul fluminense. Entretanto, antes de sua chegada já havia famílias Guarani vivendo no local da atual aldeia, situada em região elevada, na encosta da Serra do Mar, caracterizando-se por casas esparsas, isoladas e distantes uma das outras. O espaço considerado como centro religioso é o ocupado pela “Casa da Reza”, onde convergem todas as atividades políticas, sociais e religiosas. Como local mais amplo, aberto e limpo, pode-se observar nas proximidades das habitações e em alguns pontos do terreno objetos industrializados como panelas, pratos, brinquedos e roupas. Embora por iniciativa da FUNAI e da Prefeitura Municipal de Angra dos Reis tenham sido construídos em alvenaria a escola, o posto de saúde, banheiros e casa de farinha, os Guarani não modificaram as suas habitações tradicionais.

¹⁴⁷ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro Documento de 22/02/1780 – Documentos Históricos, vol. 95, pág. 80, Carta 58.



Habitação e cestaria Guarani - Bracuí - Angra dos Reis - RJ

Foi possível observar nesta aldeia a área de uma habitação, já há algum tempo abandonada, cujos vestígios se apresentavam superficiais e esparsos, demonstrando a dificuldade de sua identificação com o passar dos anos. Tais características não diferem das descrições sobre as habitações indígenas no aldeamento em Itaboraá. Nos levantamentos de superfície nas proximidades da igreja de São Barnabé, somente foi possível a localização de uma pequena área de refúgio devido à abertura de uma estrada. A cultura material consistiu em poucos fragmentos de cerâmica, de louças e algumas raras carapaças de moluscos. De acordo com as poucas bordas encontradas, estas correspondem a vasilhames pequenos, com características coloniais, podendo ser observado em um fragmento a técnica de acordelamento. Algumas destas bordas apresentaram pintura no lábio, que também foi observada na área arqueológica de São Bento, em Maricá. Entretanto, a cerâmica por si só não representaria elemento emblemático de identidade étnica, podendo estar presente em habitações de não-indios.

No entanto, tais evidências parecem indicar material descartado referente à uma pequena habitação, porém sem nenhum elemento característico de sua construção, o que podemos interpretar como sendo perecíveis os materiais utilizados. Provavelmente, corresponde a evidências materiais de uma destas pequenas habitações de pau-a-pique com cobertura de folhas, comum nos aldeamentos, nas comunidades de pescadores deste período e ainda hoje nas aldeias Guarani.

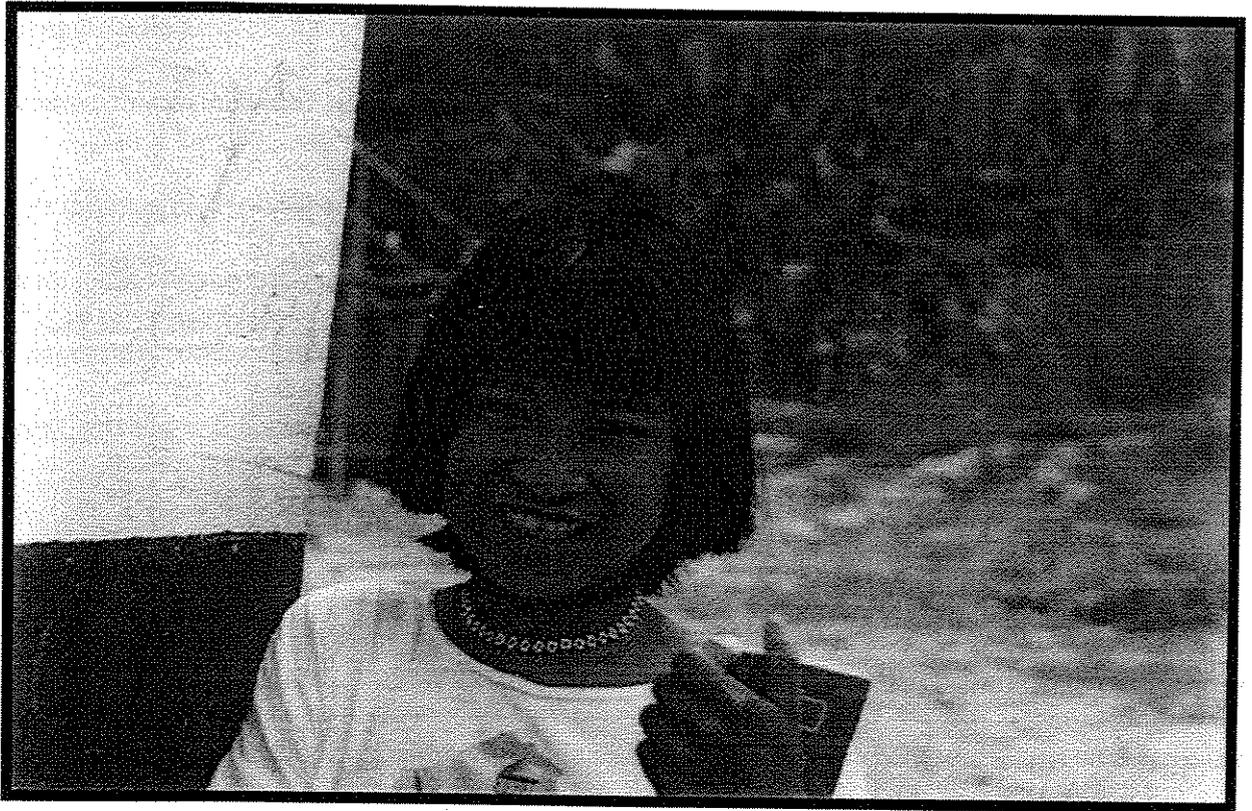
Nossas observações nesta aldeia Guarani indicam que tais grupos mesmo abandonando a confecção da cerâmica, continuaram a reproduzir seus códigos de identidade através da cestaria. O grafismo existente na cestaria apresenta elementos diferenciadores sociais e étnicos, ou seja, indicativos sociais do artesão e diferenciados entre as aldeias. Propostas para interpretação da relação entre a cerâmica indígena e identidade cultural já foram apresentadas por alguns pesquisadores, especificamente com relação à cerâmica e aos grupos Guarani históricos, partindo do

pressuposto de que a terminologia de parentesco não apresenta mudanças significativas desde o contato (Noelli, 1996; Soares, 1997). Ao apresentarmos diferentes grafismos em cerâmica arqueológica Guarani coletados em diferentes áreas, a identificação feita pelos próprios Guarani de pelo menos dois grafismos idênticos em sua cestaria acabou por coincidir com sua área de origem.

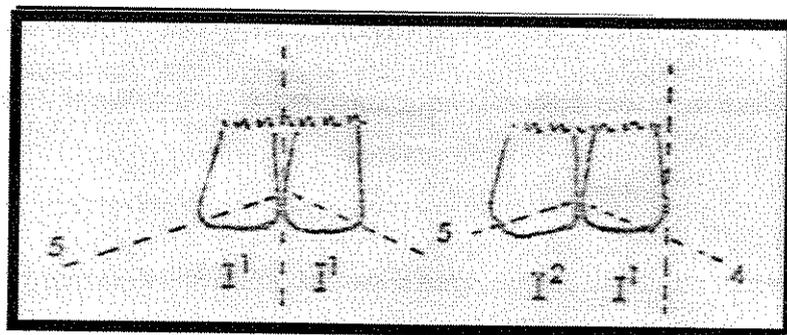
Assim sendo, provavelmente em São Barnabé o mesmo teria ocorrido, o que indicaria que esta cestaria multicolorida deveria apresentar elementos emblemáticos de identidade, também presente na pintura da cerâmica Tupinambá no sítio arqueológico de São Bento. Isto, entretanto, não significa que haja uma relação direta entre esta cerâmica registrada em Maricá e a cestaria descrita nos documentos, embora os mesmos indicativos possam ter ocorrido em ambas.

O incremento da cestaria entre os Guarani, fonte principal de renda, imprime marcas observadas nos dentes, principalmente os anteriores. As mulheres e meninas Guarani dedicam grande parte de seu tempo à confecção de cestos. Cabe aos homens providenciar a matéria-prima, embora, segundo informações, alguns destes também participem da confecção dos cestos. Nas meninas adolescentes pode-se observar um desgaste dentário acentuado e oblíquo mesial-distal nos incisivos centrais superiores; entretanto, as mulheres adultas apresentam perda precoce dos incisivos superiores. Apenas alguns homens também apresentam tal perda. O mesmo foi observado nos indivíduos do sítio-cemitério de Itaboraí, interpretando-se como característica decorrente da confecção de cestaria.

Como em outras etnias indígenas brasileiras, as mulheres Guarani dão grande valor aos adornos, entre estes os de miçangas. A presença de diversidade de contas e, entre estas, as de forma discoidal em estruturas funerárias desarticuladas no sítio-cemitério, bem como a utilização de corantes (ocre) em alguns ossos, podem ser interpretados como indicativos de “um modo de ser” que diferencia-se dos demais indivíduos, principalmente dos sepultamentos primários.



Desgaste oblíquo nos incisivos superiores



Molnar, 1971:187

5. Assimilação e resistência - índio ou caboclo?

Em resposta aos mecanismos de controle e opressão colonial, os indígenas buscavam elaborar estratégias de resistência, buscando a manutenção de sua autonomia e auto-determinação. Como em outras populações indígenas, a manutenção de suas práticas agrícolas tradicionais ocasionavam a dispersão das comunidades. Devido à esta dispersão, enquanto a Câmara da Aldeia dos Índios de São Barnabé indicava uma pequena comunidade em Itambi, Luccock ([1816]1975:239) registra existência de uma aldeia em Tapacoará, “em que o idioma selvagem ainda está em uso, se bem que corrompido”, dentro dos antigos limites deste aldeamento, porém fora daqueles reconhecidos pela população local. Esta dispersão das comunidades indígenas também é indicada em Souza Silva (1854), que em 1848 assinala a existência de 62 índios, mas ao mesmo tempo reconhece que somando os índios que estavam nas três freguesias de São João Batista de Tapacoará, N.S. do Desterro e o curato do Porto das Caixas, estes corresponderiam a 333 indivíduos. Cabe lembrar que das terras dos jesuítas, as duas léguas que ainda mantiveram até sua expulsão, a linha de demarcação passava por Porto das Caixas e Tapacorá (Itaborai).

Admitindo-se apenas os indígenas desta pequena parcela do terreno, nas proximidades da igreja em Itambi, a variação dos números populacionais observadas em um mesmo ano¹⁴⁸ poderia estar relacionada à migração causada por vários fatores, inclusive visita a outras comunidades. A indicação de que entre os 105 indígenas haveria 30 crianças demonstra que este pequeno grupo teria atingido um equilíbrio populacional, apresentando crescimento no índice de natalidade, pois a população infantil corresponderia a 29%. Assim, os fatores de depopulação existentes estariam relacionados a atos de violência contra estas populações e à migração de indivíduos para outras comunidades ou locais.

¹⁴⁸ 62 e 105 em 1848; 72 e 95 em 1851 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção PP, Pastas 79 e 83.

Em termos de prática cotidiana, estas populações criaram diversas estratégias de resistência em relação às medidas de dominação. As diferentes etnias que foram introduzidas em São Barnabé acabaram sofrendo e adquirindo uma história comum de perdas, de conflitos e de fragmentações, construindo-se uma nova identidade étnica que não será um amalgamento das de seus antepassados. Das oposições existentes entre as diferentes etnias, surge um sentimento de pertencimento à categoria de índio. Mesmo não compreendendo totalmente os mecanismos, principalmente legais, utilizados pelos colonizadores, a consciência em que resultou o contato e a submissão levaram a buscar alguma forma de reação. A saída dos jesuítas e os fatos decorrentes das medidas pombalinas geraram conflitos entre os índios e a fuga de vários destes das terras dos aldeamentos, que se estendeu pelos anos seguintes. As oportunidades, as estratégias e situações apresentaram diferenças de região para região e, de acordo com as características ecológicas e de suas lideranças, algumas comunidades puderam buscar um certo isolamento físico, mesmo que temporário. Em 1772, o Diretor de São Barnabé, Feliciano Joaquim de Souza, menciona a existência de uma comunidade indígenas vinda do Espírito Santo para as proximidades do rio São João, que buscava de toda forma “impedir o descimento dos índios do sertão”¹⁴⁹

Com a política assimilacionista pombalina, as estratégias utilizadas levaram indivíduos ao rompimento com a estrutura social indígena ainda existente. Em São Barnabé, várias mulheres indígenas foram retiradas do aldeamento para receberem educação na cidade, sendo então casadas com brancos, “oficiais de alguns ofícios” e retornando com seus maridos à Vila Nova com algumas terras e benefícios. Da mesma forma, vinte e tantos rapazes também foram retirados para aprenderem ofícios, sendo três educados em colégios¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Carta do Marques do Lavradio ao Administrador da Aldeia de São Barnabé - 26/02/1772 – Arquivo Nacional, carta 353

¹⁵⁰ Marques do Lavradio – Cartas - 16/03/1773 - Arquivo Nacional, n° 415

Durante o período colonial, além das revoltas como reação imediata às insatisfações, os representantes destas comunidades aldeadas ainda podiam manifestar-se diretamente à Coroa portuguesa sobre as violências e injustiças cometidas contra as comunidades indígenas. Assim procedeu o capitão-mor de São Barnabé, João Batista da Costa, denunciando as violências cometidas contra eles. Este recorreu diretamente ao rei, solicitando providências pelos abusos cometidos pelos diretores. Entre os nomes citados, podemos identificar Manoel Mendes, arrendatário da época dos jesuítas (1752) e Manuel Henriques, proprietário de uma fazenda em Bambuí, Maricá.

Para os índios, os diretores representavam maltratos e trabalhos forçados, o que gerava revoltas e fugas do aldeamento¹⁵¹. Tais denúncias, em conjunto com outras de diversos aldeamentos, resultaram na extinção do cargo de diretor das aldeias, mas a devassa solicitada pelo Conselho Ultramarino não teve continuidade, já que nenhum documento posterior foi encontrado referente à apuração destas denúncias e do ressarcimento dos índios. Os moradores dos quais os índios costumavam reclamar junto às autoridades portuguesas tornaram-se a elite do Brasil independente, restando aos indígenas buscarem um modo de fazer próprio, de quebrar as regras que lhes eram impostas.

Embora o Diretório pretendesse transformar essas comunidades, de uma agricultura de subsistência, de caça e de pesca, em hábeis agricultores e comerciantes, na realidade os índios aldeados continuaram a ser requisitados como remeiros, guias, flecheiros, caçadores, cortadores de madeira e carregadores. A maioria das populações aldeadas resistiu à imposição dos trabalhos agrícolas, preferindo manter-se como caçadores.

¹⁵¹ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – Documento de 22/02/1780 – Documentos Históricos, vol. 95, pág. 80, Carta 58,

Neste período, cresce o mito de que os índios brasileiros tinham como aptidão natural a navegação, sendo os índios dos aldeamentos constantemente recrutados para a Marinha. Segundo o lorde Macartney (1792), no Rio de Janeiro geralmente os índios eram “empregados para serviços de canoagem”, pois estes não se interessavam em trabalhos agrícolas nas propriedades particulares (França, 1999:205).

De certa forma, os índios aldeados eram soldados, construtores, responsáveis pela abertura e manutenção dos caminhos, sempre exigidos como carregadores e em atividades nos portos (Petrone, 1995:215; Leonardi, 1996:82). Na cidade do Rio de Janeiro, os índios aparecem “na qualidade de barqueiros, pescadores ou tropeiros” (Rugendas, [1835]1979:206). Como carregadores e por sua habilidade nas canoas, os indígenas de São Barnabé eram indispensáveis no Porto das Caixas, situado nas proximidades de suas terras.

Ao que tudo indica, para a sua subsistência, os índios de São Barnabé tinham como atividade básica o artesanato¹⁵² e a pesca. A exploração do trabalho dos referidos índios muitas vezes os impediam de se dedicarem as suas atividades de subsistência, o que resultava em revoltas. E será neste artesanato que os índios, além da subsistência, encontraram uma forma de resistência. Os documentos, geralmente, falam de maneira generalizada que os indígenas de São Barnabé produziam cestaria de palha e taquaras, pintadas de diferentes cores, e panelas de barro.

A resistência destas comunidades em manter suas práticas agrícolas tradicionais e artesanato não se caracteriza como um comportamento específico dos indígenas de São Barnabé. Keith, em sua visita ao Rio de Janeiro, em 1768, observou que as redes de algodão usadas na cidade em geral eram compradas dos índios (França, 2000:291). Ainda no início do século XIX, indígenas

¹⁵² Consulta do Conselho Ultramarino com data de 22/02/1780, em resposta ao requerimento do capitão-mor de São Barnabé de 06/06/1779 - [Ms.AHU.RJA.cx 165, doc.62](#)

no aldeamento de São Lourenço tinham o arco como sua principal arma, “substituindo freqüentemente as flechas por pelotas redondas de barro” (Luccock, [1813]1975:174). Algumas comunidades Karajá (MT) nos dias atuais, por exemplo, apesar de disporem de extensas terras propícias para agricultura extensiva, preferem se dedicar à uma “intensa produção artesanal” e à “uma agricultura incipiente”, e entre as que tiveram suas terras expropriadas houve um incremento do artesanato (Toral, 1992:193).

Pode-se observar uma grande diminuição da população indígenas do aldeamento a partir do último quartel do século XVIII e uma intensa dispersão já no início do século XIX. Qual foi o destino dos índios de São Barnabé?

O século XIX, caracterizado por uma vasta produção de viajantes-naturalistas, apresentará ao mundo diversas descrições das populações indígenas brasileiras, buscando nos caracteres exteriores seu caráter degenerado (Porto Alegre, 1992; Leite, 1997; Belluzzo, 1999). Teorias que influenciaram as atitudes e políticas em relação aos indígenas, indo de encontro com as elites locais, interessadas em resolver a incomoda presença de comunidades remanescentes de aldeamentos. Luccock ([1816]1975:231) refere-se ao fato da maior parte das terras de São Barnabé encontrar-se nas mãos de um “rico fidalgo”, ou seja, ocupadas pela família do Visconde de Itaboraí e este como Ministro da Fazenda, será um dos responsáveis pela elaboração da Lei de Terras (1850). Um outro membro da elite local, Joaquim Manuel de Macedo, também se destacará como o maior difusor das idéias de Varnhagem com relação aos índios brasileiros.

Em meados do século, os índios de São Barnabé, de uma raça “degenerada”¹⁵³, condenados ao desaparecimento, tornam-se “vestígios”¹⁵⁴ e apenas descendentes “confundidos na massa da

¹⁵³ 18/04/1846 – Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção 79, dossiê 195; 21/01/1848 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção 79

Conclusões

O aldeamento de São Barnabé, pelo que foi exposto, teve uma papel importante em diversos fatos relacionados à cidade do Rio de Janeiro, constituindo uma das principais forças de defesa contra ataques, principalmente estrangeiros. A solicitação das terras para este aldeamento não somente correspondeu à uma estratégia de barrar possíveis ataques que porventura viessem por terra da área de Cabo Frio, mas pela existência de diversas aldeias de Tamoios ainda na região.

A implantação do aldeamento de São Barnabé ocorreu sobre um espaço organizado Tupinambá, o que não significou que este tenha sido totalmente desarticulado até o século XVII. A permanência de aldeias e indígenas nestas terras representou também uma continuidade de práticas e assentamentos diversos.

A análise da cartografia da época permitiu a percepção de um espaço organizado Tupinambá, onde não parece ter existido fronteiras ecológicas, já que caminhos uniam aldeias e assentamentos de pesca e coleta. Comparando os caminhos de uma aldeia em Cabo Frio, assinalada por De Vaulx (1579), com os conjuntos de sítios analisados por Gaspar (1991), percebemos que estes são coincidentes. Assim, determinadas áreas foram privilegiadas por grupos distintos, devido à riqueza de determinados recursos. O mesmo ocorreu nas áreas de manguezais próximas às terras dos jesuítas no rio Macacu. Além da existência de várias aldeias por estas terras, indígenas do outro lado da baía e do interior costumavam realizar coleta de ostras também nestes mangues. O que tornou evidente que até hoje a Arqueologia não conseguiu definir a relação entre estas populações ceramistas e alguns sambaquis.

As fronteiras entre as diversas etnias Tupinambá parecem ter como aspectos demarcadores a comunicação visual pelo conjunto pintura, adornos e cerimoniais. O canibalismo Tupinambá foi

um dos mais fortes elementos definidores das fronteiras étnicas. A maior parte destes elementos culturais, provavelmente indicativos de identidades sociais observados nas descrições dos cronistas, não sobreviveu nos sítios arqueológicos. Consideramos que artefatos confeccionados em lascas, ossos e dentes não são diferenciadores culturais, assim como determinados adornos que eram muito populares por todo o litoral.

Segundo Barth (1998), é impossível encontrar um conjunto total de traços culturais que permitam distinguir um grupo de outro. Variação cultural por si própria não torna possível distinguir os limites étnicos, pois diversidade étnica pode existir apesar da homogeneidade cultural. O que Barth propõe é que no lugar de um inventário de traços culturais, torna-se muito mais produtivo o estudo das fronteiras e das características que são consideradas significantes pelos próprios membros como diferenciadores aos de fora.

Ao mesmo tempo, não há dúvidas de que a cultura material pode estar implicada no reconhecimento e expressão de etnicidade. Por alguns fatos mencionados por diferentes cronistas, podemos perceber a existência de um código que permitia aos índios identificar seus inimigos a distancia e suas aldeias abandonadas, localizando os locais dos mortos para a realização do ritual da quebra de crânios.

O que indicamos nesta tese é que os estudos da cerâmica como foi realizada até hoje não permitem que se possa identificar a existência destas fronteiras, pois não acreditamos que a descrição das formas e decoração plástica possam diferenciar grupos étnicos. A cerâmica pode ter, como outros elementos culturais, transpassado as fronteiras étnicas. A presença de cerâmica Tupinambá na última camada de ocupação de sítios pré-ceramistas parece-nos muito mais indicativo do intenso sistema de trocas que existia antes da colonização do que uma reocupação do local por ceramistas, embora isto também tenha ocorrido.

No entanto, admitimos a existência de um código na pintura de algumas vasilhas cerâmicas, estando também relacionado a características funcionais e cerimoniais. Nossas observações na cestaria Guarani, embora ainda não concluídas, apontam para a existência de elementos no grafismo indicativos de relações de parentesco. De acordo com o grafismo presente na cestaria os índios identificam o artesão, possuindo cada família extensa um determinado número de grafismos próprios e que, ao mesmo tempo, acabam por indicar as relações de parentesco existentes entre aldeias.

Segundo Soares (1997), a terminologia de parentesco entre os Guarani descritos pelos cronistas e os atuais não apresentam muitas diferenças. Como no período quinhentista a proximidade lingüística entre estes e os Tupinambá eram muito maiores, apresentando uma terminologia de parentesco similar, acreditamos que análises regionais poderão identificar relações entre aldeias através do grafismo em algumas vasilhas, desde que ocorra contemporaneidade entre estas. Da mesma forma, poderão existir diferenças internas na distribuição espacial, de acordo com o número de famílias extensas. Entretanto, chamamos atenção para o fato de que uma mesma família Guarani possui um número determinado de grafismos utilizados na confecção de sua cestaria. A dificuldade que por ora encontramos foi que a maioria das publicações indicam a presença de pintura em alguns vasilhames, mas estas não são apresentadas.

Um outro aspecto que buscamos demonstrar nesta tese é que mesmo com a conquista portuguesa, nas aldeias e aldeamentos houve a permanência de práticas culturais tradicionais indígenas e que o processo de mudanças ocorreu de forma diferenciada em cada região. A presença de variadas formas e tamanhos de vasilhas cerâmicas da tradição Tupinambá em Maricá indica a execução de atividades cotidianas e rituais tradicionais por indígenas até o início do século XVIII. As mudanças no quadro demográfico das comunidades aldeadas também estão refletidas nas

vasilhas cerâmicas, demonstrando populações maiores na confecção e utilização de grandes vasos e panelas nos primeiros séculos, enquanto que estes encontram-se ausentes nos sítios arqueológicos datados do início do século XIX.

A composição étnica do aldeamento ainda no período de administração dos jesuítas torna-se problemática, pois as fontes apresentam contradições e alguns documentos são silenciosos com relação à origem de aldeias inteiras que se estabeleceram em suas terras. No primeiro século de existência do aldeamento de São Barnabé parece ter havido uma predominância de indígenas de origem Tupi-Guarani, embora tenha sido registrado a incorporação de alguns indígenas falantes de outras línguas. No entanto, a presença significativa de cerâmica classificada como Tupinambá parece ser comum em sítios de contato nas proximidades dos aldeamentos de São Barnabé, São Lourenço e São Pedro. Onde estão os vestígios de uma cerâmica diferenciada relacionada aos outros grupos como os *Goitacá*? Assim, a cerâmica não parece ser um indicativo seguro para etnicidade, embora consideremos a possibilidade de identificar relações sociais entre sítios pelo grafismo dos vasilhames.

Através dos fatos narrados nos documentos percebemos articulações entre poderes locais e específicos, formando uma rede. No Rio de Janeiro podemos observar os diferentes micro-poderes que compõem esta rede de poder, onde existem os chefes das aldeias (sem o apoio destes Salvador Corrêa de Sá não conseguiria os seus “homens fiéis” para as lutas), os próprios padres jesuítas que exercem poder sobre os indígenas aldeados, os proprietários de terras, a câmara, etc. Todos fazem parte desta rede, que se alastra por toda a sociedade; por isso, podemos dizer que alguns fios dessa rede eram os indígenas. No entanto, a partir do final do século XVII uma nova fase inicia-se para os indígenas aldeados e jesuítas com a perda da posição de destaque que a família Sá ocupava na rede de poder no Rio de Janeiro.

A presença dos índios deste aldeamento em diversas lutas no Rio de Janeiro, constantemente mencionada nos documentos escritos, foi muito mais significativa do que os demais aldeamentos. No entanto, sua autonomia parece ter sido o motivo de maiores pressões a partir do século seguinte.

Mas onde existem relações de poder, há relações de resistência. Apesar das imposições do Diretório de Pombal e das tentativas de mudanças no cotidiano das populações aldeadas, nem os poderes locais aplicaram integralmente as medidas do governo português, nem os indígenas se submeteram em sua totalidade. As respostas das comunidades indígenas ocorreram de formas diferentes, indo de revoltas e fugas dos aldeamentos à passividade. A quantificação da cultura material indígena e européia em sítios históricos e classificação como cultura neobrasileira não permite compreender a complexidade de interações e resistências destas populações.

Tomamos por base que as modificações observadas na cultura material ao longo do processo histórico não implica, necessariamente, no desaparecimento das identidades étnicas, pois as escolhas dos elementos de demarcação entre os indígenas e os demais habitantes da região também não serão os mesmos de seus antepassados. A emergência de novas etnicidades resultaria das experiências de vida destas comunidades, construindo uma identidade a partir de fragmentos e contradições, buscando diferenciar-se simbolicamente dos demais segmentos da sociedade colonial. Entretanto, os símbolos emblemáticos de identidade geralmente não estão objetivamente definidos nos vestígios arqueológicos, mas provavelmente indicadores de comportamento étnico .

A presença de marcas resultantes do usos de dentes como instrumento ou terceira mão na confecção de artesanato, desgaste dentário por abrasão, alguns aspectos da cultura material e a indicação documental de que os indígenas fabricavam uma diversidade de cestaria, bem como a manutenção de atividades de subsistência tradicionais, podem ser interpretados como indicativos de

resistência. Demonstramos que, quanto aos indígenas de São Barnabé, algumas de suas comunidades parecem ter encontrado na manutenção de suas práticas de subsistência tradicionais e tecnologias, ou seja, na caça, pesca e coleta de moluscos, uma maneira de auto-determinação, um “modo de ser” distinto dos não-índios. Porém, muito de sua cultura material já não se diferenciava da sociedade regional. Luccock (1975), negociante inglês que viveu dez anos no Rio de Janeiro no início do século XIX, descreve ter visto indígenas de Itaguaí, em suas “choupanas” próximas à estrada, usando uma variedade de produtos ingleses baratos. Da mesma forma, Wied-Neuwied (1989) comenta a preferência de muitos índios da São Pedro em usar roupas e adornos europeus, procurando distinguir-se dos índios “selvagens”.

As escolhas foram individuais e coletivas e em situações de desvantagens política e econômica a tendência é o enfraquecimento da identidade étnica, o que pode ter ocorrido com alguns indivíduos ou comunidades, não mais se distinguindo na sociedade regional.

Porém algumas destas comunidades, como culturas de contraste, de alguma forma distinguiam-se dos não-índios. Não podemos deixar de considerar que as habitações dispersas de pau-a-pique parecem configurar-se como um código espacial e comportamental destas comunidades, ainda presente, por exemplo, entre os Guarani atuais. As fronteiras parecem muito tênues no século XIX. A maior parte da cultura material encontrada nas habitações do aldeamento, cerâmica e louças, também estavam presentes nos espaços habitacionais da população regional branca, negra e mestiça.

De guerreiro e mão-de-obra fundamental para a consolidação do empreendimento colonial, a partir do século XVIII tornam-se empecilhos para as elites coloniais. As pesquisas arqueológicas e documentais revelaram uma outra inserção deste aldeamento no espaço colonial, muito mais

complexa. Da mesma maneira, em alguns momentos a discordância entre vestígios materiais e documentais foi reveladora.

No século XIX, a categoria índio refere-se aos ditos “selvagens”, enquanto que os aldeados passam a ser incluídos na de “caboclo”, ou seja, “índio domesticado”. Os mestiços tornam-se categoria amorfa denominada “pardos”. No final do século os censos nacionais incluem todos nesta categoria de “pardos”. Assim, não conseguimos responder sobre o destino dos indígenas de São Barnabé. Se algumas comunidades definindo estratégias de preservação de sua identidade se deslocaram para outras regiões ou permanecerem agregadas as propriedades particulares e foram totalmente assimiladas. De toda forma, não registramos na memória local a indicação de algum morador antigo com um antepassado, mesmo remoto, de origem indígena. Os distritos de Itambi e Visconde de Itaboraí apresentam uma população predominantemente migrante de outros municípios do Rio de Janeiro. As histórias de “cemitérios de índios” ainda são comuns, mas decorrentes da localização de ossadas humanas em sambaquis nos mangues do rio Macacu.

As ações políticas locais observadas, principalmente no século XIX, em que a imagem do “índio aldeado” convertera-se num símbolo de atraso para o município em que se localizava o aldeamento, não somente resultaram em seu desaparecimento físico, por migração ou assimilação, mas acabaram por gerar o esquecimento. Mas, de certa forma, os resultados obtidos nesta pesquisa permitiram reconstruir uma história dos índios de São Barnabé, ou melhor, resgatar esta memória desprezada e esquecida.

Entretanto, a pesquisa concluiu-se em parte, já que muitos dos sítios arqueológicos localizados nesta área não foram objeto de escavações sistemáticas. Por outro lado, devemos assumir que nosso próprio discurso parte de imagens estabelecidas no contexto social e acadêmico em que estamos inseridos (Funari, 1997:192; Karlsson, 1998:126), e que pode ter conseqüências

políticas no presente, o que resulta em uma grande responsabilidade para decidir o que dizer e escrever do passado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS

DOCUMENTOS

1574 06/01 **Assento**

Assento sobre o resgate de índios – 06/01/1574 - Anchieta, 1988:375-378

1578 04/09 **Provisão**

Provisão de D. Sebastião sobre os trabalhos indígenas nas fazendas – 04/09/1578 – Anchieta, 1988:378-379

1583 24/01 **Carta Régia**

Carta Régia de Felipe I confirmando a sesmaria concedida por Salvador Corrêa de Sá aos índios cristão da povoação de S. Barnabé, do Rio de Janeiro – 24/01/1583 – Serrão, 1965:130-133

1594/95 1602/05 **Tombo das Sesmarias**

Tombo das Sesmarias do Rio de Janeiro 1594-1595 e 1602-1605 – Arquivo Nacional/RJ, DH, Cod. 778-1

1618 08//8 **Registro do Regimento**

Registro do Regimento que Sua Majestade mandou passar sobre as Minas das capitanias de São Paulo e São Vicente – 08/08/1618 - Cortesão, 1961:97-103

1619 20/12 **Carta**

Carta de Martim de Sá para D. Felipe II – 20/12/1619 - Cortesão, 1961:364-365

1630 **Processo**

Processo relativo as despesas feitas por Martim de Sá nas fortificações do Rio de Janeiro – Anais da Biblioteca Nacional, vol. 59, 1940:66-71

1635 14/03 **Carta**

Carta do Conde do Prado com parecer sobre as cartas de Rodrigo de Miranda Henriques, capitão-mór do Rio de Janeiro – 14/03/1635 – Arquivo Histórico Colonial, caixa 1, n. 47

1640 23/07 **Escriptura**

Escriptura de transação e amigável composição e renúnciação que fizeram os Padres da Companhia com o povo das Capitãncias do Rio de Janeiro – 23/07/1640 - Rev. Trimensal de História e Geographia, tomo III, 1841: 92-95

1644 10/06 **Consulta**

Consulta do Conselho Ultramarino sobre os meios que aponta Salvador Correa de Sá para remediar os danos que os holandeses tem feito no Brasil e Angola e para introduzir comércio em Buenos Aires – 10/06/1644 – Cortesão, 1961:35-39

1644 **Regimento**

Regimento dado a Salvador Correa de Sá e Benevides como administrador das minas de São Vicente – 1644 - Cortesão, 1961:149-158

1645 18/01 **Carta**

Carta do Governador do Rio de Janeiro, Francisco de Sotto Mayor ao Rei, com 5 documentos anexos – 18/01/1645 – Arquivo Histórico Colonial, caixa 2, n. 57

1646 13/10 **Conveniências**

Conveniências do serviço de V. Majestade para melhor se governar, defender, e fortificar, se fazer justiça a Fazenda Real de V.M., com fábrica de galeões, e descobrimento de minas, na repartição do Sul, no Estado do Brasil, de que é cabeça a Cidade do Rio de Janeiro, separando-se da do Norte, de que é cabeça a Cidade de Salvador – 13/10/1646 - Cortesão, 1961:388-395

1647 21/02 **Consulta**

Consulta do Conselho Ultramarino sobre as cartas do governador-geral do Brasil e das Câmaras do Rio de Janeiro, São Vicente, Conceição e Parnaíba a cerca dos religiosos da Companhia que os moradores de São Paulo expulsaram e outros – 21/02/1647 - Cortesão, 1961:475-481

1647 14/02 Consulta

Consulta do Conselho Ultramarino sobre os Religiosos da Companhia de Jesus correrem com a administração das aldeias dos índios da Capitania do Rio de Janeiro – 14/02/1647 - Cortesão, 1961:482-486

1647 03/10 Carta

Carta de D. João IV para Antonio Telles da Silva sobre fazer descer o gentio do sertão na maior quantidade que puder ser – 03/10/1647 - Cortesão, 1961:487

1650 09/04 Consulta

Consulta do Conselho Ultramarino sobre o índio Manuel Afonso de Sousa sobre ajuda de custo para embarcar para o Rio de Janeiro – 09/04/1650 – Arquivo Histórico Ultramarino, caixa 3, n.1

1660/67 Memória (excerpto)

Excerpto de uma memória manuscrita sobre a História do Rio de Janeiro durante o governo de Salvador Corrêa de Sá e Benevides, Archivo de Vereança do Rio de Janeiro, Liv. 10 – Rev. Trimensal de História e Geographia, tomo III, 1841:3-30

1720 08/03 Ordem Régia

Ordem Régia para o Governador da Capitania do Rio de Janeiro — 08/03/1720 – Arquivo Nacional, Códice 952-21:47

1751/58 Arrendamentos

Arrendamentos de terras dos Jesuítas durante o Reitor do Colégio do Rio de Janeiro Roberto de Campos - Museu da Fazenda Federal, cód. 1755-1759

1773 23/10 Ofício

Ofício de Francisco João Roscio ao Marques do Lavradio sobre a demarcação da data de terras feita aos índios da Vila de São José D'El Rei – 23/10/1773 – IHGB, lata 176, doc. 42

1752 Documento

Documento do Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro, abril de 1752 – sobre as Aldeias de S. Barnabé e Itaguaí que param arrendamento por estarem situadas em terras deste Colégio, havendo lavouras, gados e lenhas. - Museu da Fazenda Federam, cód. 1755-1759

1758 08/05 Carta

Carta do padre Antonio Vaz Pereira – 08/05/ 1758 – IHGB, Conselho Ultramarino, 188-191

1758 08/05 Carta

Carta do Governador do Rio de Janeiro e Minas Gerais, Gomes Freire de Andrade, sobre bens dos jesuítas, comércio, confisco dos bens – 08/05/1758 – IHGB, Conselho Ultramarino, Papéis Jurídico-Públicos, 176-179

1759 07/12 Documento

Documento sobre a expulsão do jesuítas e providencias no Rio de Janeiro nas Aldeias - 07/12/1759 – Arquivo Nacional, Manuscritos, Carta 24, Códice 5.3.50

1760 15/08 Carta

Carta do Governador da Capitania do Rio de Janeiro e Minas Gerais sobre as Aldeias e utilidade - 15/08/1760 - IHGB, Papéis Jurídico-Políticos, 28

1770 23/06 Carta

Carta do Marques do Lavradio ao Conde da Cunha -23/06/1770 – Arquivo Nacional, carta 223

1772 26/02 Carta

Carta do Marques do Lavradio ao Administrador da Aldeia de São Barnabé– 26/02/1772 – Arquivo Nacional, carta 353

1772 08/03 Carta

Carta do Diretor da Aldeia de S. Barnabé, Feliciano Joaquim de Souza, sobre as Aldeias do Rio de Janeiro– 08/03/1772 - Arquivo Nacional, RD 17.1.10

1773 16/03 **Carta**

Carta do Marques do Lavradio ao Reverendo Principal de Almeida – 16/03/1773 - Arquivo Nacional, carta 415

1773 07/04 **Carta**

Carta de Lavradio ao juiz conservador Manoel Francisco da Silva e Veiga sobre o estabelecimento da Nova Vila de S. José D'El Rei - 07/04/1773 – Biblioteca Nacional, seção Manuscritos, cód. II.34.15.40.

1773 14/05 **Carta**

Carta do Marques do Lavradio à Secretaria de Estado da Repartição da marinha e Domínios Ultramarinos– 14/05/1773 – Arquivo Nacional, Fundo Vice-Reinado

1773 20/07 **Carta**

Carta do Marques do Lavradio à Secretaria de Estado da Repartição da marinha e Domínios Ultramarinos – 20/07/1773 - Arquivo Nacional, Fundo Vice-Reinado

1773 23/10 **Ofício**

Ofício de Francisco João Roscio ao Marques do Lavradio sobre a demarcação da data de terras feita aos índios da Vila Nova se São Jose D'El Rei – 23/10/1773 – IHGB, lata 176, doc. 42

1780 22/02 **Carta**

Carta do Capitão-mór da Aldeia de São Barnabé sobre violências cometidas por seus Diretores – 22/02/1780 – Documentos Históricos, vol. 95, pág. 80, Carta 58, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

Séc. XVIII [s/d] **Documento**

Documento sobre o trabalho indígena na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro – século XVIII – Arquivo Nacional, Fundo Vice-Reinado, Diversos, cx. 749

1808 02/12 **Carta Régia**

Carta Régia sobre civilização dos Índios – 02/12/1808 — Cunha, M.C.(org.) *Legislação Indigenista no Século XIX*, Comissão Pró-Índio de São Paulo/EDUSP, 1992:66-69

1809 01/07 **Solicitação**

Solicitação dos moradores de Itambi para união das igrejas dos colonos com a dos índios – 01/07/1809 – e Resposta do Bispo capelão-mor, Pe. José Clemente Pereira – 18/07/1828 – Arquivo Nacional, cx. 285, doc. 19

1812 09/01 **Decreto**

Decreto sobre terrenos que faziam parte de São José D'El Rei – 09/01/1812 – concede propriedade do terreno a D. Anna Francisca Maciel da Costa, viuva do Cel. Braz Carneiro Leão - Cunha, M.C.(org.) *Legislação Indigenista no Século XIX*, Comissão Pró-Índio de São Paulo/EDUSP, 1992:82

1833 16/11 **Decisão**

Decisão 702 sobre recolhimento de dinheiro dos cofres das aldeias do Rio de Janeiro para o Thesouro Nacional – 16/11/1833 - Cunha, M.C.(org.) *Legislação Indigenista no Século XIX*, Comissão Pró-Índio de São Paulo/EDUSP, 1992:158

1840 04/05 **Lei Provincial**

Lei Provincial 188 sobre a extinção da Freguesia e Curato dos índios de Itambi - 04/05/1840 — Cunha, M.C.(org.) *Legislação Indigenista no Século XIX*, Comissão Pró-Índio de São Paulo/EDUSP, 1992: 179-180

1842 22/12 **Deliberação**

Deliberação de 22/12/1842, que determina os limites entre as freguesias de S. Gonçalo e a de N.S. do Desterro [Cópia existente na Casa de Cultura do Município de Itaboraí]

1842[?] **Planta de sesmarias**

Planta de diversas sesmarias confrontantes com as terras da Conservatória dos Índios do Município de Itaboraí – provavelmente relacionada a deliberação de 01/03/1842 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Arc.1.G-5/133

1845 24/07 **Decreto**

Decreto 426 – Regulamento das Missões – 24/07/1845 –Cunha, M.C.(org.) *Legislação Indigenista no Século XIX*, Comissão Pró-Índio de São Paulo/EDUSP, 1992: 191-199

1845 02/09 **Documento**

Documento do Dr. José Carlos Pereira Torres ao Presidente da Província do Rio de Janeiro sobre indígenas a serviço de particulares– 02/09/1845 – Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Fundo Presidência da Província

1846 03/02 **Documento**

Documento de Joaquim Bandeira de Gouvêia para o Presidente da Província do Rio de Janeiro sobre as pensões dos arrendamentos das terras pertencentes aos Índios da Aldeia de Vila Nova – 03/02/1846 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção 79, dossiê 195

1846 18/04 **Documento**

Documento do Juiz Municipal e dos Órfãos de Itaboraí, Antonio Mariano de Souza Lobo, ao Presidente da Província do Rio de Janeiro, sobre os índios de São Barnabé e rendimentos – 18/04/1846 – Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção 79, dossiê 195

1848 21/01 **Documento**

Documento do Juiz Municipal e dos Órfãos de Itaboraí ao Presidente da Província do Rio de Janeiro sobre os índios de São Barnabé e seu patrimônio – 21/01/1848 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção 79

1850 13/01 **Documento**

Documento do Diretor Geral dos Índios da Província do Rio de Janeiro, Visconde de Araruama, sobre as Aldeias do Rio de Janeiro 13/01/1850 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção PP, Pasta 115

1850 18/09 **Lei**

Lei Nº 601 sobre as terras devolutas – 18/09/1850 - Cunha, M.C.(org.) *Legislação Indigenista no Século XIX*, Comissão Pró-Índio de São Paulo/EDUSP, 1992: 212-213

1850 21/10 **Decisão**

Decisão n. 92 do Ministério do Império sobre a incorporação aos próprios nacionais a terras dos índios – 21/10/1850 – Cunha, M.C.(org.) *Legislação Indigenista no Século XIX*, Comissão Pró-Índio de São Paulo/EDUSP, 1992: 213-214

1851 30/04 **Documento**

Documento do Juiz de Direito de Itaboraí ao Presidente da Província sobre a situação das terras dos índios de S. Barnabé– 30/04/1851 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção PP, Pasta 83, Dossiê 201

1851 26/07 **Documento**

Documento do Juiz de Órfão e Administrador da Aldeia de S. Barnabé ao Presidente da Província sobre os índios e arrendamentos –26/07/1851 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção PP, Pasta 79, Dossiê 195

1857 08/09 **Carta**

Carta de Manoel P. Galvão para o Conselheiro Antonio Nicolao Tolentino sobre a situação das aldeias do Rio de Janeiro – 08/09/1857 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção PP, Pasta 79, Dossiê 195

1869 04/08 **Deliberação Provincial**

Deliberação Provincial – 04/08/1869 – sobre a desapropriação de edificação pertencente à Conservatória dos índios do extinto aldeamento de S. Barnabé - Cunha, M.C.(org.) *Legislação Indigenista no Século XIX*, Comissão Pró-Índio de São Paulo/EDUSP, 1992: 266

1870 18/10 **Documento**

Documento do Coletor Francisco Antonio de Gouvêa para o Procurador Fiscal da Província do Rio de Janeiro sobre a escritura de compra do prédio pertencente aos Índios de S. Barnabé em Vila Nova – 18/10/1870 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção DFP/ PF, 120, cx. 127, Dossiê 331

1871/79 **Relações dos Arrendatários**

Relações dos Arrendatários e Rendimentos das terras indígenas dos Índios de S. Barnabé – 1871-1879 - Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, Coleção PP

FONTES BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Nanci Vieira de O.; OLIVEIRA, Doroti V. & SAMIS, Alexandre R. (1987) "Estudo antropológico das populações pré-históricas do sambaqui Zé Espinho: morfologia e padrão de subsistência". In: KNEIP, Lina Maria (coord.), *Coletores e pescadores pré-históricos de Guaratiba, Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UFRJ; Niterói: UFF, pp. 187-204.

ALBUQUERQUE, Marcos (1991) Ocupação Tupiguarani no Estado de Pernambuco. Anais do I Simpósio de Pré-História do Nordeste Brasileiro. *CLIO - Série Arqueológica*, 4:115-116.

ALLEN, Scott J. (1998) A 'Cultural Mosaic' at Palmares? Grappling with the Historical Archaeology of a Seventeenth-Century Brazilian Quilombo. In: FUNARI, P.P.A.(org), *Cultura Material e Arqueologia Histórica*, Coleção Idéias, Campinas/SP, UNICAMP-IFCH, pp. 141-178.

ALMEIDA, Maria Regina C. (2000) *Os Índios Aldeados no Rio de Janeiro Colonial. Novos Súditos Cristãos do Império Português*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do IFCH-UNICAMP.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa (1987) O Racismo nos Livros Didáticos. In: SILVA, A.L.(org.), *A Questão Indígena na Sala de Aula: subsídios para professores de 1º e 2º graus*, São Paulo, Brasiliense, pp. 13-71.

ALMEIDA, Rita H. de (1997) *O Diretório dos Índios. Um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília, Ed. UnB.

ALTMAN, Ida & BUTLER, Reginald D. (1994) The contact of cultures: Perspectives on the Quincentenary. *The American Historical Review*, 90 (2): 478-532.

ALVIM, Marília C.; DIAS Jr, Ondemar & TORÍBIO, Maria T. (1973/74) Relações Culturais e Biológicas de Grupos Indígenas da Fase Mucuri – Os Sítios Arqueológicos do Município de Santa Maria Madalena, R.J. *Delfos*, 1:55-62.

AMOROSO, Marta R. & SAEZ, Oscar C. (1995) Filhos do norte: o indianismo em Gonçalves Dias e Capistrano de Abreu. In, SILVA, A.L. & GRUPIONE, L.D.B.(org) *A Temática indígena na escola*. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, pp. 237-256.

- ANCHIETA, José de (1988) *Cartas Jesuíticas, Vol. 3*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP.
- ANDRADE, Lúcia (1992) A marca dos tempos: identidade, estrutura e mudança entre os Asurini do Trocará. In: VIDAL, Lux (org.) *Grafismo Indígena*. São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/ EDUSP, pp. 117-131.
- ANDRÉN, Anders (1998) *Between artefacts and texts. Historical Archaeology in global perspective*. New York and London, Plenum Press.
- ARAUJO, Astolfo Gomes M. & CARVALHO, Marcos Rogério R. (1993) A louça do século XIX: considerações sobre a terminologia e metodologia utilizadas no sítio Florêncio de Abreu. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 3: 81-95.
- ARAUJO, José de Souza A. Pizarro (1946) *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, Imprensa Nacional.
- ARNAUT, Jurema Kopke E. (1984) Morro da Conceição, Rio. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 19:97-111.
- ASSIS, Valéria S. (2000) Uma Proposta de Análise Espacial de Sítios Tupinambá pela Abordagem Etnoarqueológica. *Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Rio de Janeiro, 1997 [CD-Room].
- AZEVEDO, Francisca L.N & MONTEIRO, John M. (coord.) (1997) *Confronto de Culturas: Conquista, Resistência, Transformação*. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura; São Paulo, EDUSP.
- BALDUS, Herbert (1954) *Bibliografia crítica da Etnologia Brasileira*. São Paulo, XXXI Congresso Internacional de Americanistas.
- BARRETO, Cristiana (1998) Brazilian archaeology from a Brazilian perspective. *Antiquity*, 72 (277):573-581.
- BARROS, Clara Emilia M. (1995) *Aldeamento de São Fidélis: o sentido do espaço na iconografia*. Rio de Janeiro, IPHAN.

- BARTH, Fredrik (1998) Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, Ed. UNESP.
- BELLUZZO, Ana Maria de M. (1992) A Lógica das Imagens e os Habitantes do Novo Mundo. In: GRUPIONI, Luiz Donizetti (org). *Índios no Brasil*, São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura.
- BELLUZZO, Ana Maria (1996) A propósito do Brasil dos viajantes. Dossiê Brasil dos Viajantes. São Paulo, *Revista da Universidade de São Paulo*, 30: 8-19.
- BELLUZZO, Ana Maria de M. (1999) *O Brasil dos Viajantes*. São Paulo, Mervalivros; Rio de Janeiro, Objetiva.
- BELTRÃO, Maria C. (1972) *Os Tupinambá no Rio de Janeiro*. Brasília, Ed. Gráfica Alvorada.
- BELTRÃO, Maria C. (1978) *Pré-História do Estado do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Forense Universitária/SEEC.
- BELTRÃO, MARIA C. & KNEIP, Lina M. (1967) Arqueologia e Geomorfologia: tentativa de uma abordagem interdisciplinar. *Boletim Carioca de Geografia*, 18:1-16.
- BELTRÃO, Maria C. & FARIA, E.Castro (1970/71) Acampamentos tupi-guarani para coleta de moluscos. *Revista do Museu Paulista*, NS, 19:97-135.
- BEOZZO, José Oscar (1983) *Leis e Regimentos das Missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo, Loyola.
- BETTENCOURT, Lucia (1992) Cartas Brasileiras: Visão e Revisão dos Índios. In: GRUPIONI, Luiz Donizetti (org). *Índios no Brasil*, São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura.
- BOXER, C.R. (1973) *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo, EDUSP.
- BRANCANTE, E. F. (1981) *O Brasil e a Cerâmica Antiga*. São Paulo, Cia. Litográfica Ipiranga.
- BRANDÃO, Carlos R. (1986) *Identidade & Etnia. Construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Brasiliense.

- BRANDÃO, Renato P. (1997) A Estética Jasúítica em São Lourenço. In: AZEVEDO, Francisca L.Nogueira & MONTEIRO, John M. (org.) *Confronto de Culturas: Conquista, Resistência, Transformação*. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura; São Paulo, EDUSP, pp. 291-305.
- BROCHADO, José P. (1973) Migraciones que difundieron la tradición alfarera tupiguarani. *Relaciones*, NS, 7: 7-39.
- _____ (1980) A tradição cerâmica Tupi-Guarani na América do Sul. *Clio*, 3:47-60.
- _____ (1984) *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America*. Urbana-Champaign, University of Illinois at Urbana-Champaign. Tese de Doutorado.
- _____ (1989) A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica. *Dédalo*, 27:65-82.
- _____ (1991) Um modelo de difusão da cerâmica e da agricultura no leste da América do Sul. Anais do 1º Simpósio de Pré-História do Nordeste Brasileiro, *Clio*, série arqueológica, 4: 85-88.
- BROCHADO, J.P. ET ALLI (1969) *Arqueologia Brasileira em 1968. Um relatório preliminar sobre o Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- BROCHADO, José P.; MONTICELLI, Gislene & NEUMANN, Eduardo S. (1990) Analogia etnográfica na reconstrução gráfica de vasilhas guarani arqueológicas. *Veritas*, 35(140):727-743.
- BROCHADO, José P. & MONTICELLI, Gislene (1994) Regras Práticas na Reconstrução Gráfica das Vasilhas de Cerâmica Guarani a partir dos Fragmentos. *Estudos Ibero-Americanos*, 20(2):107-118.
- BROTHWELL, Douglas .R. (1981) *Digging up bones: the excavation, treatment and study of human skeletal remains*. London, British Museum (Natural History), Oxford University Press.
- BUIKSTRA, Jane.E. & COOK, Della C. (1980) Palaeopathology: an american account. *Ann. Rev. Anthropol.*, (9): 433-70.

BUARQUE, Angela (1999) A Cultura Tupinambá no Estado do Rio de Janeiro. In: TENÓRIO, M.C. (org.), *Pré-História da Terra Brasilis*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, pp. 307-320.

BUARQUE, Angela (1995) Uma Aldeia Tupinambá em Morro Grande. *Anais da VIII Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2:207-220.

CAPISTRANO DE ABREU, José (1954) *Capítulos de História Colonial*. Rio de Janeiro, Livraria Briguiet.

_____ (1938) *Ensaio e Estudos*. 3ª Série. Rio de Janeiro, Livraria Briguiet.

CARDIM, Fernão (1980) *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia ; São Paulo, EDUSP.

CARVALHO, Ana Maria F.M. (1996) Baía de Guanabara: os itinerários da memória. Dossiê Brasil dos Viajantes, *Revista USP*, 30:156-169.

CARVALHO, Marcus (1997) Clientelismo e contestação: O envolvimento dos índios de Pernambuco nas brigas dos brancos na época da Independência. In: AZEVEDO, F.L.N. & MONTEIRO, J. (coord.), *Confronto de Culturas: Conquista, Resistência, Transformação*, Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, pp. 329-342.

CASAL, Pe. Manuel Aires (1976) *Corografia Brasilica*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP, [1821].

CASTRO, Eduardo Viveiros (1986) *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed./ANPOCS.

_____ (1987) Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, Curt, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo, HUCITEC/EDUSP.

_____ (1992) O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Rev. de Antropologia*, 35:21-74

_____ (1996) Comentário ao artigo de Francisco Noelli. *Revista de Antropologia*, 39 (2):55-60.

CAXA, Pe. Quirino (1988) Carta da Bahia de 13 de junho de 1565. *Cartas Jesuíticas 2, Cartas Avulsas*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, UDUSP, [1565], pp. 478-481.

CENTURIÃO, Luiz Ricardo M. (1999) *A Cidade Colonial no Brasil*. Porto Alegre, EDIPUCRS.

CHAPMAN, R ET ALLI (1981) *The Archeology of Dead*. Cambridge, Cambridge University Press.

CHAUÍ, Marilena S. (1992) 500 Anos – Caminhos da Memória, Trilhas do Futuro. In: GRUPIONI, Luiz Donizetti(org). *Índios no Brasil*, São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, pp. 11-12.

CLASTRES, Hélène (1978) *A Terra sem mal*. São Paulo, Brasiliense.

CLASTRES, Pierre (1974) *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des indiens Guarani*. Paris, Éditions du Seuil.

_____ (1978) *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

CLEROT, L.F. (1928) Os sambaquis da Bacia do Macacu. *Anais do XX Congresso Internacional de Americanistas*, Rio de Janeiro, 2:451-464.

COOK, Della C. (1981) Mortality, age-structure and status in the interpretation of stress indicators in prehistoric skeletons: a dental example from the Lower Illinois Valley. In: CHAPMAN, R. ET ALLI (org.), *The archaeology of death*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 133-144.

CORTESÃO, Jaime (1961) *Paulicea Lusitana Monumenta Histórica, vol.II (1609-1658)*. Edição Comemorativa do IV Centenário da Fundação da Cidade de São Paulo. Lisboa, Publicações do Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro.

COSTA, Lúcio (1941) Arquitetura Jesuítica no Brasil. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 5:9-103.

CUNHA, Manuela C. & CASTRO, Eduardo V. (1985) Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Societé des Americanistes*, 71:191-208.

CUNHA, Manuela Carneiro (1986) *Antropologia do Brasil. Mito-história-etnicidade*. São Paulo, Brasiliense/EDUSP.

_____ (1998) *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia da Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP.

_____ (1992) *Legislação Indigenista no século XIX*. São Paulo, EDUSP, Comissão Pró-Índio de São Paulo.

D'ABBEVILLE, Claude (1945) *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo, Liv. Martins Ed.,[1614].

DIAS JR., Ondemar. (1967) Notas prévias sobre pesquisas arqueológicas nos Estados da Guanabara e do Rio de Janeiro. PRONAPA, Museu Paraense Emílio Goeld, Belém, *Publ. Avulsas*, 6: 89-101.

_____ (1969) Considerações iniciais sobre o terceiro ano de pesquisas no Estado do Rio de Janeiro . PRONAPA, Resultados preliminares do III ano. Museu Emílio Goeld, Belém, *Publ. Avulsas*, 13:143-160.

_____ (1971) A fase Parati: apontamentos sobre uma fase cerâmica neobrasileira. *Universitas*, 8:117-133.

_____ (1972) Síntese da Pré-História do Rio de Janeiro – Uma tentativa de Periodização. *História*, I (2): 75-83.

_____ (1975) Pesquisas Arqueológicas no Sudeste Brasileiro. *Boletim do Instituto de Arqueologia Brasileira*, Série Especial, I(1):1-31.

_____ (1976/77) Evolução da cultura em Minas Gerais e no Rio de Janeiro. *Anuário de Divulgação Científica*, Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, NS, 3/4:110-130.

_____ (1979) Dados para o povoamento não Tupiguarani do Estado do Rio de Janeiro. *Boletim do Inst. de Arqueologia Brasileira*, 8.

_____ (1992) A questão das origens, da continuidade e da mudança na pré-história. *Clio*, Série Arqueológica, 1(18):153-169.

_____ (1997) A contribuição de Betty Meggers para a Arqueologia Pré-histórica da América do Sul. *Boletim do IAB*, 10:7-18.

_____ (1998) Das aldeias aos engenhos: a ocupação humana no recôncavo da Guanabara da Pré-história ao século XVII. *Anais da II Jornada de Trabalho. Tempo e Espaço: a construção da História Regional*. Campos, UENF/Centro de Ciência do Homem, pp. 29-39.

DIAS JR., Ondemar & CARVALHO, Eliane (1995) A Tradição Itaipu no Rio de Janeiro. In: BELTRÃO, M.C. (org.), *Arqueologia do Estado do Rio de Janeiro*, Niterói, Arquivo Publico do Estado do Rio de Janeiro, pp. 105-110.

DÓRBIGNY, Alcide (1976) *Viagem pitoresca através do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia ; São Paulo, EDUSP.

EDELWEISS, Frederico (1967) Os Topônimos Indígenas do Rio de Janeiro Quinhentista. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 275,:80-134.

FAUSTO, Carlos (1998) Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.) *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia da Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, pp. 381- 396.

FAUSTO, Carlos (2000) *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar .

FAUSTO, Carlos (2000) O conceito de cultura e o hiato entre disciplinas. *Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Rio de Janeiro, SAB, 1997. [CD Room]

FEREMBACH, D.; SCHWIDETZKY, I. & STLOUKAL, M. (1980) Recommendations for age and sex diagnose of skeleton. *Journal HumanEvolution*, 9:517-549.

FERNANDES, Florestan (1975) *A Investigação Etnológica no Brasil e outros Ensaio*s. Petrópolis, Vozes.

_____ (1970) *A Função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo, Pioneira /EDUSP.

- _____ (1963) *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo, DIFEL.
- FERRAZ, Sheila M. (1977) Análise paleopatológica de um cemitério indígena. *Nheengatu*, 1(2):7-38.
- FERREZ, Gilberto (1965) Os muros da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 267:85-92.
- FLOWERS, Nancy M. (1994) Crise e Recuperação Demográfica: os Xavante de Pimentel Barbosa. In: SANTOS, Ricardo V. & COIMBRA, Carlos E.A. (org.), *Saúde e Povos Indígenas*. Rio de Janeiro, FIOCRUZ, pp. 213-242.
- FRANÇA, Jean Marcel C. (1999) *Visões do Rio de Janeiro Colonial. Antologia de textos, 1531-1800*. Rio de Janeiro, José Olympio/EDUERJ.
- _____ (2000) *Outras Visões do Rio de Janeiro Colonial. Antologia de textos, 1582-1808*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- FREITAS, Décio; LESSA, Barbosa; TREVISAN, Armindo; MARTINS, Nestor T. & SCHMITZ, Pedro I. (1999) *Missões Jesuítico-Guaranis*. São Leopoldo, UNISINOS.
- FREIRE, Gilberto (1975) *Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro, José Olympio, [1933].
- FUNARI, Pedro Paulo A. (1991) A Arqueologia e a Cultura Africana nas Américas. *Estudos Ibero-Africanos*, XVII (2): 61-71.
- _____ (1993) Memória histórica e cultura material. *Revista Brasileira de História*, 13 (26/25): 17-31.
- _____ (1994) Arqueologia Brasileira: visão geral e reavaliação, *Revista de História da Arte e Arqueologia*, 1: 23-41.
- _____ (1995a) A cultura material e a construção da mitologia bandeirante: problemas da identidade nacional brasileira. *Idéias*, 2(1); 29-48.

_____ (1995b) Mixed Features of Archaeological Theory in Brazil. In: UCKO, Peter (ed.), *Theory in Archaeology a World Perspective*. Londres, Routledge, pp. 236-250.

_____ (1995c) Memória histórica e cultura material. *Rev. de Ciências Históricas*, Porto, X: 327-339.

_____ (1995d) A teoria arqueológica no Brasil: etnicidade e política em questão. São Paulo, Simpósio Internacional sobre Teoria e Método em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

_____ (1996a) O amadurecimento de uma Arqueologia Histórica Mundial. *Revista de História*, 135:163-168.

_____ (1996b) A “República de Palmares” e a Arqueologia da Serra da Barriga. *Revista USP*, 28: 6-13.

_____ (1997) Archaeology, History and Historical Archaeology in South America. *International J. of Historical Archaeology*, 1(3):189-206.

_____ (1998a) Arqueologia de Palmares. Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. *Studia Africana*, pp.175-188.

_____ (1998b) Arqueologia, História e Arqueologia Histórica no contexto sul-americano. In: FUNARI, Pedro Paulo A. (org), *Cultura Material e Arqueologia Histórica*. Campinas, IFCH-UNICAMP, pp. 7-34.

_____ (1999) Algumas contribuições do estudo da cultura material para a discussão da história da colonização da América do Sul. *Tempos Históricos*, 1 (1): 11-44.

_____ (2000) Contribuição da Arqueologia para a Interpretação do Quilombo dos Palmares. Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira, Rio de Janeiro, SAB, 1997. [CD-Room]

FUNARI, P.P.A.; JONES, S. & HALL, M. (1999) Introduction: Archaeology in History. *Historical Archaeology*, Londres, Routledge, pp.1-23.

FUNARI, Pedro Paulo A. & OLIVEIRA, Nanci V. (2000) Arqueologia em Mato Grosso. IFCH/UNICAMP, *Primeira Versão*, 92.

GALLOIS, Dominique & CARELLI, Vicent (1993) Vídeo nas aldeias: a experiência Waiãpi. São Paulo, *Rev. Cadernos de Campo*, 2.

_____ (1998) Índios “eletrônicos”. São Paulo, *Rev. Sexta Feira- Antropologia, Artes e Humanidades*, 2.

GANDAVO, Pero M. (1980) *Tratado da Terra do Brasil. História da Provincia Santa Cruz*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP, [1576].

GARCIA, Caio P. (1972) *Estudo Comparado das Fontes de Alimentação de Duas Populações Pré-Históricas do Litoral Paulista*. Tese de Doutorado, Instituto de Biologia da Univ. de São Paulo.

GASPAR, Maria Dulce (1991) *Aspectos da Organização Social de um Grupo de Pescadores, Coletores e Caçadores: Região compreendida entre a Ilha Grande e o Delta do Paraíba do Sul, Estado do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado apresentada no Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da FFLCH-USP.

GINZBURG, Montaigne (1993) Cannibal and Grottoes. *History and Anthropology*, 6:125-155.

GOMES, Mércio P. (1991) *Os Índios e o Brasil*. Petrópolis, Vozes.

GRUPIONI, Luiz Donizetti B. (1995) Livros didáticos e fontes de informações sobre as sociedades indígenas no Brasil. In: SILVA, A.L. & GRUPIONI, L.D.B. (org.), *A Temática Indígenas na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*, Brasília, MEC/MARI/UNESCO, pp. 481-525.

GRUPIONI, Luiz Donizetti (org.) (1992) *Índios no Brasil*, São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura.

HARTMANN, Tekla (1975) A contribuição da iconografia para o conhecimento de índios brasileiros do século XIX. *Rev. do Museu Paulista*, Série Etnologia, 11.

HILLSON, Simon (1990) *Teeth*. Cambridge, Cambridge University Press.

HODDER, Ian (1988) *Interpretación en Arqueologia. Corrientes actuales*. Barcelona, Editorial Crítica.

JONES, Sean (1997) *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. Londres, Routledge.

KARLSSON, Hakan (1998) *Re-Thinking Archaeology*. Göteborg University.

KERN, Arno A. (1995) Método e Teoria no Projeto Arqueologia Histórica Missioneira. *Anais da VIII Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Porto Alegre, 1: 181-202.

_____ (2000) Fronteiras Culturais: impactos e contatos na descoberta e colonização do Brasil. *Estudos Ibero-Americanos*, Edição Especial, 1: 69-80.

KNEIP, Lina Maria (1976) Sambaqui do Forte: identificação espacial de atividades humanas e suas implicações. *Revista do Museu Paulista*, Série Arqueologia, 2: 81-142.

_____ (1981) *Pesquisas Arqueológicas no Litoral de Itaipu, Niterói, RJ*. Rio de Janeiro, Cia. De Desenvolvimento Territorial.

KNEIP, Lina Maria (coord.) (1987) *Coletores e pescadores pré-históricos de Guaratiba, Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UFRJ; Niterói, UFF.

_____ (1994) Cultura material e subsistência das populações das populações pré-históricas de Saquarema, RJ. Museu Nacional/UFRJ, *Documento de Trabalho*, 2, Série Arqueologia.

KNEIP, Lina M; MONTEIRO, Antonia M. & SEYFERTH, Giralda (1980) A Aldeia Pré-Histórica de Três Vendas, Araruama, Estado do Rio de Janeiro. *Revista do Museu Paulista*, NS, 27:283-338.

KNEIP, Lina M.; FERREIRA, Antonia Maria M; ARAÚJO, Dorothy Sue D.; MELLO, Elisa Maria B.; VOGEL, Maria Amélia C. & AGUIAR, Nanci Vieira O. (1986) Pesquisas arqueológicas no sambaqui Zé Espinho, Guaratiba, Rio de Janeiro: contribuição à visão interdisciplinar. *Revista do Museu Paulista*, NS, 31: 78-100.

- KNEIP, Lina M.; ARAUJO, Dorothy Sue D. & FONSECA, Viviane S. (1995) Áreas de exploração de recursos abióticos e bióticos das populações pré-históricas de Saquarema, RJ. Museu Nacional/UFRJ, *Documento de Trabalho*, 3:3-12, Série Arqueologia.
- KNIVET, Antony (1875) Narração da Viagem que, nos annos de 1591 e seguintes, fez Antonio Knivet da Inglaterra ao mar do Sul, em companhia de Thomaz Candish. *Revista do IHGB*, 4(1): 24-272.
- LACERDA, J.B. (1882) Botocudos. *Revista da Exposição Anthropologica Brasileira*. Rio de Janeiro, Typographia de Pinheiro.
- LAMEGO, Alberto (1965) *O Homem e o Brejo*. Rio de Janeiro, IBGE.
- _____ (1974) *O Homem e a Restinga*. Rio de Janeiro, Lidador.
- _____ (1964) *O Homem e a Guanabara*. Rio de Janeiro, IBGE.
- LARSEN, Clark Spencer (1985) Dental modifications and tool use in the Western Great Basin. *American Journal of Physical Anthropology*, 67:393-402.
- LA SALVIA, Fernando & BROCHADO, José P. (1989) *Cerâmica Guarani*. Porto Alegre, Posenato Arte e Cultura, 1989.
- LEITE, Edgard (1997) *Homens vindos do céu. Contatos religiosos no litoral da América Portuguesa, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro, Papéis e Cópias.
- LEITE, Edgard (1998) Memória Mítica Indígena e História: Natureza das Ações Jesuíticas no Período Colonial. In: LEMOS, M.T.T. & BARROS, J.F.P. (org.), *Memória, Representações e Relações Interculturais na América Latina*. Rio de Janeiro, UERJ, PP. 69-84.
- LEITE, Miriam L. Moreira (1997) *Livros de Viagens (1803-1900)*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- LEONARDI, Victor (1996) *Entre Árvores e Esquecimentos. História Social nos sertões do Brasil*. Brasília, Paralelo 15/Ed. UnB.
- LÉRY, Jean de (1980) *Viagem a terra do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP, 1980.

LIMA, Tania Andrade (1986) Cerâmica indígena brasileira. In: RIBEIRO, D. (ed.), *Suma Etnológica Brasileira .2 - Tecnologia Indígena*, Petrópolis, Vozes/FINEP, pp. 173-230.

LIMA, Tania Andrade (1995) Ocupações Pré-Históricas em ilhas do Rio de Janeiro. In: BELTRÃO, M.C. (org.), *Arqueologia do Estado do Rio de Janeiro*. Niterói, Arquivo Publico do Estado do Rio de Janeiro, pp. 95-104.

LIMA, Tânia A. & SILVA, Regina Coeli P. (1984) Zoo-Arqueologia: Alguns resultados para a Pré-História da Ilha de Santana. *Revista de Arqueologia*, 2 (2): - .

LUCCOCK, John (1975) *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia ; São Paulo, EDUSP.

MACHADO, Lilia Chauiche (1996) Inferências sócio-comportamentais a partir de dados bioesqueléticos de população horticultora pré-histórica de Campos, RJ. *Anais da VIII Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Porto Alegre, 1: 519-535.

_____ (2000) Tafonomia humana: alguns problemas e interpretações em Arqueologia funerária. *Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Rio de Janeiro, SAB, 1997. [CD-Room]

MAGALHÃES, Joaquim Romero (1999) Tomé de Sousa e a Instituição do Governo Geral (1549). Documentos. *Mare Liberum*, 17.

MARTINS, Nestor T. (1999) O Legado Arquitetônico. In: FREITAS, Décio; LESSA, Barbosa; TREVISAN, Armindo; MARTINS, Nestor T. & SCHMITZ, Pedro I. *Missões Jesuítico-Guaranis*. São Leopoldo, UNISINOS, pp. 112-138.

MARTINS FILHO, Enéas (1967) O Rio de Janeiro, da descoberta do ouro ao tempo dos Vice-Reis. *Revista IHGB*, 276:53-56

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von (1982) *O Estado do Direito entre Autóctones do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP.

MAYBURY-LEWIS, David (1992) Una crónica amarga: el Brasil y los indios. *De Palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Mexico, Siglo Veintiuno Editores, pp. 96-120.

MCGUIRE, Randall H. (1996) The Limits of World-Systems Theory for the Study of Prehistory. In: PEREGRINE, P.N. & FEINMAN, G.M., Pre-Columbian World Systems. *Monographs in World Archaeology*, 26:51-64.

_____ (1982) The study of ethnicity in historical archaeology. *Journal of Anthropological Archaeology*, 1:159-178.

MEGGERS, Betty (1985) A Utilização de Sequências Cerâmicas Seriadas para inferir Comportamento Social. Instituto de Arqueologia Brasileira, *Série Ensaios*, 3.

MELLO E SOUZA, Laura (1993) *Inferno Atlântico. Demonologia e Colonização. Séculos XVI – XVII*. São Paulo, Companhia das Letras.

_____ (1999) *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras.

MENDES, Renato S. (1969) Paisagens culturais da Baixada Fluminense. São Paulo, *Boletim de Geografia*, 4.

MENDONÇA DE SOUZA, Alfredo (1977) Pré-História de Parati. *Nheengatu*, 1(2):47-90.

_____ (1981) *Pré-História Fluminense*. Rio de Janeiro, IEPC/SEEC.

MENDONÇA DE SOUZA, Sheila Maria F (1980) *Aplicação de funções discriminantes à estimativa de sexo em ossos humanos pré-históricos*. Dissertação de Mestrado apresentado ao Instituto de Ciências Biomédicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MENEZES, Claudia (1999) Missionários e guerreiros: O apostolado Salesiano entre os Xavante. In: WRIGHT, R.M. (org.), *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Ed. UNICAMP, pp. 309-341.

MENGET, Patrick (1988) Reflexiones sobre el derecho y la existencia de las comunidades indígenas en Brasil. *Indianidad, etnocidio e indianismo en America Latina*. Mexico, Inst. Indigenista Interamericano/Centre D'Etudes Mexicaines et Centramericaines, pp. 183-195

- MÉTRAUX, Alfred (1946) The Puri-Coroado linguistic family. *Handbook of South American Indians*, 1: 523-530.
- MÉTRAUX, Alfred (1979) *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis*. São Paulo, Companhia Ed. Nacional/EDUSP.
- _____ (1946) The Guaitacá. *Handbook of South American Indians*, 1::521-522.
- _____ (1928) *La civilization matérielle des tribus tupi-guarani*. Paris, Paul Geuthner.
- MIGLIACIO, Maria Clara; OLIVEIRA, Nanci. V. & SILVA, Luciano.P. (2001) Padrões de Sepultamento do sítio arqueológico Índio Grande, Pantanal de Cáceres. Trabalho apresentado no *XI Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Rio de Janeiro.
- MOLNAR, Stephen (1971) Human tooth wear, tooth function and cultural variability. *Am.J.Phys.Anthrop*, 34: 175-189.
- MONTECELLI, Gislene (1995) Análise da Memória dos Mbyá-Guarani sobre suas Vasilhas de Cerâmica. *Anais da VIII Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2 : 207-220.
- MONTEIRO, John Manuel (1995) *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____ (1997) As “raças” indígenas no pensamento brasileiro do Império. In: MAIO, M.C. & SANTOS, R.V. *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, CCBB/ Fiocruz.
- MORIN, Françoise (1988) Índio, Indigenismo, Indianidad. *Indianidad, etnocidio e indianismo en America Latina*. Mexico, Inst. Indigenista Interamericano/Centre D’Etudes Mexicaines et Centramericaines, pp. 13-19.
- MÜLLER, Regina Polo (1992) Mensagens visuais na ornamentação corporal Xavante. In: VIDAL, Lux (org.) *Grafismo Indígena*. São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/ EDUSP, pp. 133-141.

_____ (1992) Tayngava, a noção de representação na arte gráfica Asurini do Xingu. In: VIDAL, Lux (org.) *Grafismo Indígena*. São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/ EDUSP, pp. 231-147.

MURPHY, Thomas (1959) The changing pattern of dentine exposure in human tooth attrition. *Am.J.Phys.Anthrop.*, 17: 167-178.

NEVES, Eduardo G. (1999) Arqueologia, história indígena e o registro etnográfico: exemplos do alto Rio Negro. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, Suplemento 3: 319-330.

NEVES, Luiz F. Baêta (1997) *Vieira e a Imaginação Social Jesuítica. Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro, Topbooks.

NEWTON, Dolores (1987) Cultura material e História Cultural. In: Ribeiro, D (ed.), *Suma Etnológica Brasileira*, 2. Petrópolis, Vozes/FINEP, pp. 15-25.

NIMUENDAJU, Curt (1987) *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo, HUCITEC/EDUSP, [1914].

NIMUENDAJU, Curt (1981) *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro, IBGE/FNPM-MEC.

NOELLI, Francisco S. (1996) As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia*, 39 (2):7-53.

_____ (1999) Repensando os rótulos e a história dos Jê no sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, Suplemento 3:285-302.

NOELLI, Francisco S. & BROCHADO, José P. (1998) O Cauim e as Beberagens dos Guarani e Tupinambá: Equipamentos, técnicas de preparação e consumo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 8: 117-128.

NOELLI, Francisco S.; TRINDADE, Jane A. & SIMÃO, Ana P. (2000) Primeiras análises sobre a funcionalidade e a frequência da cerâmica de um sítio arqueológico Guarani da lagoa Xambrê –

Paraná. . *Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Rio de Janeiro, 1997. [CD-Room]

NOMO, Salete & RABELLO, Angela Pré-História e História na Baía de Guanabara. As ilhas das Cobras e da Boa Viagem. In: BELTRÃO, M.C. (org.), *Arqueologia do Estado do Rio de Janeiro*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro/ Secretaria do Estado de Justiça, pp. 21-29.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (1987a) Elementos para uma sociologia dos viajantes. *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, UFRJ/Marco Zero, pp. 84 - 148.

_____ (1987b) Os Atalhos da Magia: reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na Etnografia Indígena. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, 3(2):155-188.

_____ (1997) Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizonte Antropológico, Sociedades Indígenas*, 6.

OLIVEIRA, Nanci V. (2001) Arqueologia e etnicidade: imagens de identidade no Brasil. *Espaço Plural*, III(7):15-16.

OLIVEIRA, Nanci V. & FUNARI, Pedro Paulo A. (2000) Nota sobre o salvamento do Aterro Jatobá – MT, Avaliação e salvamento. In: FUNARI, P.P.A. & OLIVEIRA, N.V. *Arqueologia em Mato Grosso. Primeira Versão*, 92:49-83.

OLIVEIRA, Nanci V; FUNARI, Pedro Paulo A.; SILVA, Luciano P. & PAZ, Luciana Vasconelos B. (2001) *Aterro Jatobá, Mato Grosso, Brasil*. Trabalho apresentado no XI Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira, Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso (1972) *O Índio e o Mundo dos Brancos*. São Paulo, Pioneira.

OLIVIER, G. (1960) *Pratique anthropologique*. Paris, Vigot Frères Editeurs.

ORSER JR, Charles E. (1999) A teoria de rede e a Arqueologia da História Moderna. Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul, *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, USP, Suplemento 3:87-101.

PAYNTER, Robert & MCGUIRE, Randall H. (1991) The Archaeology of Inequality: Material Culture, Domination and Resistance. *The Archaeology of Inequality*. USA, Blackwell, pp. 1-27.

PEDROTTA, Victoria & ROMERO, Facundo G. (1998) Historical Archaeology: An Outlook from the Argentinean Pampas. *International Journal of Historical Archaeology*, 2(2):113-131.

PENNER, Bruce R. (1997) Old World Traditions, New world landscapes: Ethnicity and Archaeology of Swiss-Appenzellers in the Colonial South Carolina Backcountry. *International Journal of Historical Archaeology*, 1(4): 257-321.

PEREIRA, Cleber B. & ALVIM, Marília .C. M. (1979) Manual para estudos craniométricos e cranioscópicos. Santa Maria, Imprensa Universitária da Universidade Federal de Santa Maria.

PEREIRA, M.D.F. (1999) Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo de ação missionária entre os Tiriyo. In: WRIGHT, R.M. (org.), *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Ed. UNICAMP, pp. 425-445.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz (1998) Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII). In: CUNHA, M.C. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia da Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, pp. 115-132.

PERRONE-MOISÉS, Layla (1996) Alegres trópicos: Gonneville, Thevet e Léry. Dossiê Brasil dos Viajantes. *Revista da USP*, 30:84-93.

PETRONE, Pasquale (1995) *Aldeamentos Paulistas*. São Paulo, EDUSP.

PLOETZ, H. & MÉTRAUX, Alfred (1930) La civilization matérielle et la vie sociale et religieuse des indiens du Brésil méridional et oriental. *Rev. Inst. Etnol.* 1:107-238.

POHL, Johann E. (1976) *Viagem no interior do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP.

POLITIS, Gustavo G. (1999) La actividad infantil en la producción del registro arqueológico de cazadores-recolectores. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Suplemento 3: 263-283.

- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia (1992) Imagem e representação do século XIX. In: GRUPIONI, L.D.(org), *Índios no Brasil*, São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, pp. 59-72.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne (1998) *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, Ed. UNESP.
- POWELL, Mary Lucas (1985) The Analysis of Dental Wear and Caries for Dietary Reconstruction. *Dental. The Analysis of Prehistoric Diets*. Academic Press, pp. 307-338.
- PROUS, Andre (1992) *Arqueologia Brasileira*. Brasília, Ed. UnB.
- PROUS, Andre & PIAZZA, Walter F. (1977) Documents pour la Préhistoire du Brésil Méridional. 2. État de Santa Catarina. *Cahiers d'Archéologie d'Amérique du Sud*, 4.
- REIS, Paulo Pereira (1979) *O Indígena no Vale do Paraíba*. São Paulo, Governo do Estado de São Paulo.
- RIBEIRO, Berta G. (1986) Desenhos semânticos e identidade étnica: o caso Kayabi. In: RIBEIRO, D. (ed), *Suma Etnológica Brasileira, 3 - Arte Índia*, Petrópolis, Vozes/FINEP, pp. 265-286.
- _____ (1984) Exame Etnográfico. IN: BELTRÃO, M.C. & LIMA, T.A., *Mumificações naturais na pré-história brasileira: um estudo de caso*, *Rev. de Arqueologia*, .3 (1):15-24.
- RIBEIRO, Darcy (1979) *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis, Vozes.
- ROBRAHN-GONZÁLEZ, Erika M. (1998) Teoria e métodos na análise cerâmica em Arqueologia. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 8:287-294.
- Rocha Pombo (1942) *História do Brasil*, vol II Rio de Janeiro, W.M. Jackson Inc. Editores.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna (1985) Relações internas na família lingüística Tupi-Guarani. *Revista de Antropologia*, 27/8: 33-53.
- ROGGE, Jairo Henrique (2000) Função e Permanência em Assentamentos Litorâneos da Tradição Tupiguarani: Um Exemplo do Litoral Central do Rio Grande do Sul. *Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Rio de Janeiro, 1997. [CD-Room]

ROHR S.J., João Alfredo (1973) A Pesquisa Arqueológica no Estado de Santa Catarina. *Dédalo*, 9(17/18): 49-58.

RUBERTONE, Patricia E. (1989) Archaeology, colonialism and 17th-century native America: towards an alternative interpretation. In: Clayton, R. (ed), *Conflict in the Archaeology of living traditions*, London, Unwin Hyman, pp. 32-45.

RUGENDAS, João Maurício (1979) *Viagem Pitoresca através do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP.

SAIGNES, Thierry (1988) Políticas Étnicas en la Bolívia Colonial, siglos XVI-XIX. *Indianidad, etnocidio e indigenismo en America Latina*. Mexico, Inst. Indigenista Interamericano/Centre D'Etudes Mexicaines et Centramericaines, pp. 41-77.

SAINT-HILAIRE, Auguste. (1974) *Segunda viagem do Rio de Janeiro a Minas Gerais e a São Paulo*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP.

_____ (1975) *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP.

_____ (1974) *Viagem pelo distrito dos diamantes e litoral do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP.

SALLES CUNHA, Ernesto (1963) *Sambaquis e outras jazidas arqueológicas. Paleopatologia dentária e outros assuntos*. Rio de Janeiro, Editora Científica.

SAMPAIO, Theodoro (1955) *Os naturalistas viajantes e a Etnografia Indígena*. Salvador, Livraria Progresso.

SANTA MARIA, A. (1723) *Santuário Mariano - a história das imagens milagrosas de Nossa Senhora e das milagrosamente aparecidas que se veneram em todo bispado do Rio de Janeiro e em todas as ilhas do oceano*. Vol. X. Lisboa Ocidental.

SCATAMACCHIA, Maria Cristina M. (1981) *Tentativa de caracterização da tradição Tupiguarani*. Tese de mestrado, FFLCH, Univ. de São Paulo.

_____ (1991) *A Tradição Policrômica no Leste da América do Sul evidenciada pela ocupação Guarani e Tupinambá: Fontes Arqueológicas e Etno-Históricas*. Tese do Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da FFLCH-USP.

SCHALVELZON, Daniel (1991) *Arqueologia Histórica de Buenos Aires. La cultura material portena de los siglos XVIII y XIX*. Argentina, Ediciones Corregidor.

SCHMITZ, Pedro Ignácio (1985) O Guarani no Rio Grande do Sul. *Bol. do Marsul*, 2: 5-36.

SCHMITZ, I. ET ALII (1978/79/80) Temas de Arqueologia Brasileira 5. Os cultivadores do planalto e do litoral. *Anuário de Divulgação Científica*, 9. Goiania, Universidade Católica de Goiás.

SEEGER, Anthony; DA MATTA Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1979) A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In, LEITE, Y. (org.), A construção da pessoa nas sociedades indígenas. *Boletim do Museu Nacional*, NS, Antropologia, 32: 2-19.

SERAFIM LEITE. S.I. (1938) *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa, Portugal; Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SERRA, J. (1882) Os Typos Indígenas. *Revista da Exposição Anthropologica Brasileira*. Rio de Janeiro, Typographia de Pinheiro, pp. 15-16.

SERRÃO, Joaquim V. (1965) *O Rio de Janeiro no Século XVI*. Lisboa, Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, volumes 1 e 2.

SILVA, Ana Rosa Clodet (1999) *Construção da Nação e escravidão no pensamento de José Bonifácio*. Campinas, Ed. UNICAMP/ Centro de Memória.

SILVA, Aracy Lopes & Farias, Agenor T.P. (1992) Pintura corporal e sociedade: os “partidos Xerente. In: Vidal, Lux (org.) *Grafismo Indígena*. São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/ EDUSP, pp. 89-115.

SILVA, Aracy L. & FARIAS, Agenor T.P. (1992) Pintura corporal e sociedade: os “partidos” Xerente. In: VIDAL, Lux (org.) *Grafismo Indígena*. São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/ EDUSP, pp. 89-116.

SILVA, Fabíola A. & NOELLI, Francisco S. (2000) O estudo do processo de produção cerâmica dos Asurini do Xingu e sua contribuição à reflexão arqueológica. *Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Rio de Janeiro, 1997. [CD-Room]

SOARES, André Luís R. (1997) *Guarani: organização social e arqueologia*. Coleção Arqueologia 4, Porto Alegre, EDIPUCRS.

SOUZA, Gabriel Soares (1973) Tratado Descritivo do Brasil. *Rev. do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, [1587].

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés (1992) O Direito Envergonhado: O Direito e os Índios no Brasil. In: GRUPIONI, L.D.(org), *Índios no Brasil*, São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, pp. 153-168.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos (1997) Da guerra de Conquista ao Poder Tutelar: Elementos sobre a relação entre Estado Nacional e Povos Índigenas no Brasil Republicano. In: AZEVEDO, F.L.N. & MONTEIRO, J. (coord.), *Confronto de Culturas: Conquista, Resistência, Transformação*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, pp. 345-367.

SOUZA SILVA, Joaquim Norberto (1854) Memória histórica e documentada das aldeias de índios da Província do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 15.

SPIX, Johann Baptist von & MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von (1976) *Viagem pelo Brasil*. Vol 1, São Paulo, Melhoramentos/IHGB/MEC.

STADEN, Hans (1970) *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP.

SYMANSKI, Luiz Cláudio P. (2000) Grupos Domésticos, Comportamento de Consumo e Louças: O Caso do Solar Lopo Gonçalves. *Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Rio de Janeiro, 1997. [CD-Room]

TASSINARI, Antonella (1999) Xamanismo e catolicismo entre as famílias Xapirunas do Rio Curupi. In: WRIGHT, Robin M. (org), *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Campinas, Ed. UNICAMP, pp. 446-478.

TEIXEIRA FILHO, A. (1973) *Roteiro cartográfico da baía de Guanabara e Cidade do Rio de Janeiro. Século XVI e XVII*. Rio de Janeiro, Livraria São José.

TEIXEIRA LEITE, José Roberto (1996) Viajantes do imaginário: a América vista da Europa, séculos XV-XVI. Dossiê Brasil dos Viajantes, *Revista USP*, 30: 30-45.

TELLES, Norma (1987) A Imagem do Índio no Livro Didático: Equivocada, Enganadora. In: SILVA, A.L.(org.), *A Questão Indígena na Sala de Aula: subsídios para professores de 1º e 2º graus*. São Paulo, Brasiliense, pp. 73-89.

TENÓRIO, Maria .Cristina (1999) *Pré-História da Terra Brasilis*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

THEVET, Andre (1978) *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP.

TORAL, André Amaral (1992) Pintura corporal Karajá contemporânea. In: VIDAL, Lux (org.) *Grafismo Indígena*. São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/ EDUSP, pp. 191-208

TREVISAN, Armindo (1999) Um Barroco Indígena. In: FREITAS, Décio; LESSA, Barbosa; TREVISAN, Armindo; MARTINS, Nestor T. & SCHMITZ, Pedro I. *Missões Jesuítico-Guaranis*. São Leopoldo, Ed. UNISINOS, pp. 86-110.

THOMAS, Louis V. (1980) *Le cadavre. De la Biologie a l'Anthropologie*. Paris, Complexe.

TRIGGER, Bruce G. (1998) Archaeology and Epistemology: Dialoguing across the Darwinian Chasm. *American Journal of Archaeology*, 102:1-34.

TURNER II Christy G.& MACHADO, Lilia C. (1983) A new dental wear pattern and evidence for high carbohydrate consumption in a Brazilian Archaic skeletal population. *American Journal of Physical Anthropology*., 61:125-130.

UBELAKER, Douglas H. (1974) Reconstruction of Demographic profiles from Ossuary Skeletal Samples. A case study from the tidewater Potomac. Washington, Smithsonian Institution Press.

_____ (1978) Human skeletal remains. Washington, Taraxacum.

- URBAN, Greg (1996) On the geographical origins and dispersion of Tupian Languages. *Revista de Antropologia*, 39(2):61-104.
- VAINFAS, Ronaldo (1995) *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.
- VALADÃO, Virgínia (1997) O vídeo entre os Enauênê Nawê. *Relatório do Projeto CNPq Video nas Aldeias: O encontro dos índios com sua imagem*. São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista.
- VANZOLINI, P.E. (1996) A contribuição zoológica dos primeiros naturalistas viajantes no Brasil. Dossiê Brasil dos Viajantes. *Revista USP*, 30: 190-238.
- VASCONCELLOS, Simão (1882) Vida do padre João de Almeida, Lisboa, 1658. *Revista da Exposição antropológica brasileira*. Rio de Janeiro, Typ. Pinheiro, [1658].
- VERÍSSIMO, Inácio José (1970) História Militar do Rio de Janeiro nos séculos XVI e XVII. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 288:121-181.
- VIDAL, Lux (1992) Iconografia e grafismos indígenas, uma introdução. In: VIDAL, Lux (org.) *Grafismo Indígena*. São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/ EDUSP, pp. 13-17.
- VIDAL, Lux & MÜLLER, Regina Aparecida P. (1986) Pintura e adornos corporais. In: RIBEIRO, D. (ed.), *Suma Etnológica Brasileira, 3 - Arte Índia*. Petrópolis, Vozes/FINEP, pp. 119-148.
- VIEIRA, Pe. Antonio (1885) *Cartas I*. Rio de Janeiro, Ed. Empresa Literária Fluminense.
- WEHLING, Arno (1998) O Historicismo na construção da memória nacional: As etnias e sua miscigenação na obra de Varnhagem. In: LEMOS, M.T.T.B & BARROS, J.F.P., *Memória, Representações e Relações Interculturais na América Latina*, Rio de Janeiro, NUSEG/INTERCON-UERJ, pp. 39-48.
- WEHLING, Maria José C. Macedo (1998) Uma astúcia da memória: O caráter nacional brasileiro em Silvio Romero. In: LEMOS, M.T.T & BARROS, J.F.P. *Memória, Representações e Relações Interculturais na América Latina*. Rio de Janeiro, NUSEG/INTERCON/UERJ, pp. 219-241.

WETZEL, Hebert E. (1972) *Mem de Sá: Terceiro Governador Geral (1557-1572)*. Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura.

WIED-NEUWIED, Maximilian (1989) *Viagem ao Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP.

WRIGHT, Robin M. (org) (1999) *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Campinas, Ed. UNICAMP, pp. 446-478.

WÜST, Irmhild (1992) Contribuições arqueológicas, etnoarqueológicas e etno-históricas para o estudo dos grupos tribais do Brasil Central: o caso Bororo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 2:13-26.

_____ (1998) Continuities and discontinuities: archaeology and ethnoarchaeology in the heart of the Eastern Bororo territory, Mato Grosso, Brazil. *Antiquity*, 72(277): 663-675.

_____ (1999) Etnicidade e tradições ceramistas: algumas reflexões a partir das antigas aldeias Bororo do Mato Grosso. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Suplemento 3: 303-317.

APÊNDICES

ÁREA ARQUEOLÓGICA DE SÃO BENTO – MARICA - RJ

Total de material arqueológico

Setores	A	B	C	D	Total
Cerâmica					
Tupinambá*	105	168	541	----	814
Colonial	41	65	50	98	254
Total	146	233	591	98	1068
Louças	17	47	75	----	139
	163	280	666	98	1207

Fragmentos cerâmicos

	A	B	C	D
Tupinambá	%	%	%	%
Simples	55,5	32,6	41,8	---
Corrugada	6,9	18,5	19,2	---
Estriada	----	0,9	1,9	---
Incisa	2,7	3,4	2,9	---
Ungulada	2,0	2,1	1,3	---
Espatulada	---	0,9	2,1	---
Engobo verm.	---	8,1	2,6	---
Engobo Br.	4,8	5,6	10,5	---
Policromica	----		4,5	---
Total	71,9	72,1	86,8	---
Colonial	28,1	27,9	13,2	100
Total	100	100	100	100

* Não foram computadas as vasilhas da estrutura funerária.

ÁREA ARQUEOLÓGICA DE SÃO BENTO - MARICA - RJ

	Setor A	Setor B	Setor C
Louça branca	17	40	44
Louça decorada	----	7	31

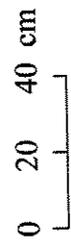
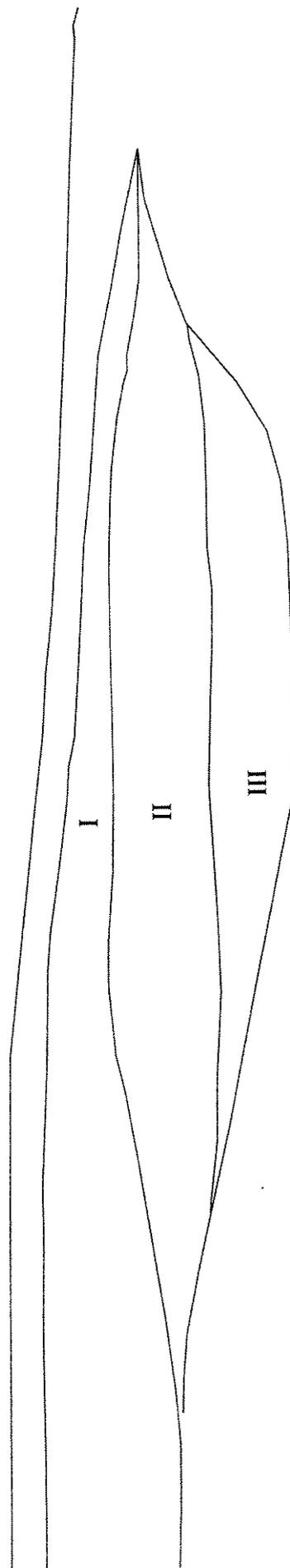
Louça Branca				
Tipo de	Setor A	Setor B	Setor C	
cobertura				
Stoneware salt-glazed	17	36	39	
Creamware	---	1	1	
Pearlware	----	3	4	

Tipos de				
fragmentos				
diversos	8	4	25	
base	---	14	2	
bordas	9	22	17	

Tipo de				
bordas				
Margem com relevo	6	8	2	
Margem dobrada	---	----	5	
Margem plana	3	12	6	
Margem moldada	----	2	4	

Tipo de				
recipiente				
pratos	6	11	7	
Travessa funda	---	----	2	
Sopeira	---	----	1	
Não identificadas	3	11	7	

Estratigrafia Sítio Cemitério



SÍTIO CEMITÉRIO - VISCONDE DE ITABORAÍ - RJ

Tabela de frequência de ossos

	d	e	ni		d	e	ni
Crânio				Pós craniano cont.			
Frontal		37		Ulna completa	12	8	-
Parietal	34	32	19	Ulna p. proximal	9	8	-
Temporal	32	39	9	Ulna p. distal	2	2	-
Occipital		55		Ulna diáfise	18	19	18
Maxilar	17	19	5	Íliaco	1	1	-
Zigomático	18	19	1	Íliaco / crista e acet.	13	13	-
Esfenóide	3	4	-	Íliaco/ t. ísquio	-	2	-
Mandíbula		48		Íliaco/ t. púbis	-	-	-
				Sacro		4	
Frag. de crânio		299		Fêmur completo	10	12	-
Pós craniano				Fêmur p. proximal	14	12	-
Atlas		5		Fêmur p. distal	2	1	-
Axis		9		Fêmur diáfise	45	33	54
Clavícula completa	5	8	-	Rótula	5	6	2
Clavícula p. acromial	11	7	-	Tíbia completa	14	11	-
Clavícula p. esternal	5	4	-	Tíbia p. proximal	4	6	-
Omooplata completo	-	-	-	Tíbia p. distal	5	5	-
Omooplata p. proximal	14	17	-	Tíbia diáfise	28	32	47
Omooplata p. distal	3	2	-	Fíbula completa	7	8	-
Esterno		6		Fíbula p. proximal	1	1	-
Úmero completo	10	12	-	Fíbula p. distal	1	-	-
Úmero p. proximal	-	5	-	Fíbula diáfise	23	20	36
Úmero p. distal	9	11	-	Calcâneo	23	18	-
Úmero diáfise	31	27	19	Astrágalo	23	17	-
Radio completo	9	9	-	Vértebras		148	
Radio p. proximal	4	3	-	Costelas			266
Radio p. distal	1	1	-	Metacarpos/ falanges		237	
Radio diáfise	12	22	31	Metatarsos/falanges		267	
				Ossos não ident.		448	

SÍTIO CEMITÉRIO – VISCONDE DE ITABORAÍ - RJ

Número de Indivíduo e Diagnose sexual				
Est. Fun.	masculinos	femininos	Indeterm.	subadulto
1	1	2	1	
2	2	1	-	
3	1			
4			1	
5		1		
6			1	
7			1	
8	1			
9			1	
10	3	1	2	
11			2	
12	2			1
13				
14			1	
15	1			
16			1	
17		1		
18			1	
19				
20		1	1	
21			1	
22				1
23			4	
24	1	1		
25			1	
26				
27			1	
28				
29		1	1	
30			1	
31	1			
32		1		
esparso	2	1		
Total	14	11		

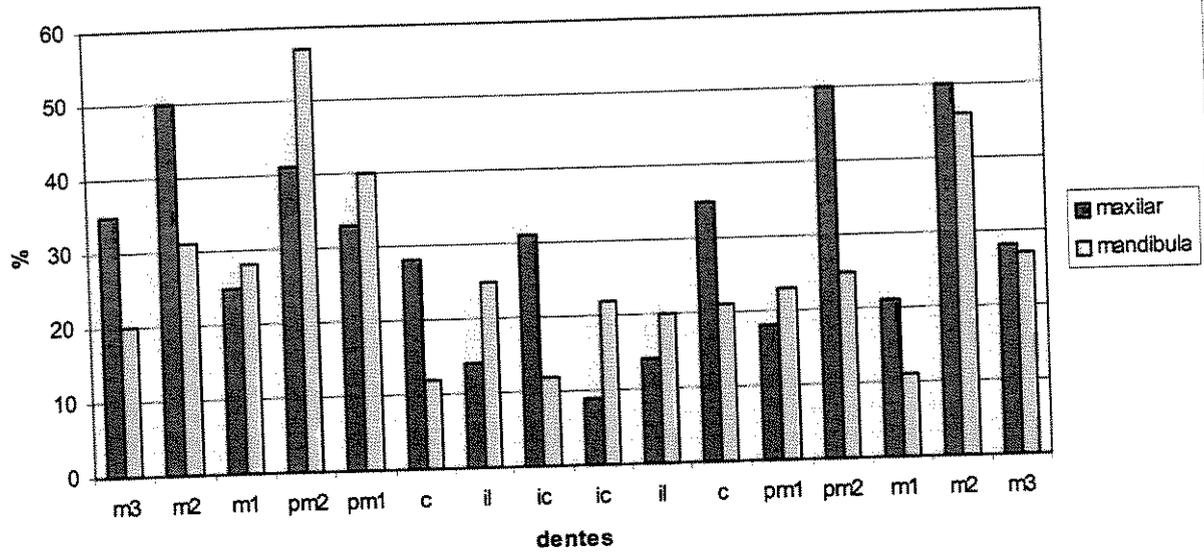
SÍTIO CEMITÉRIO – VISCONDE DE ITABORAÍ - RJ

Inventário - Dentes esparsos

Dentes esparsos		D										E									
idade	sexo	Arc. dentária	M3	M2	M1	Pm2	Pm1	C	il	lc	lc	lc	Il	C	Pm1	Pm2	M1	M2	M3		
adultos		Superior	12	10	12	7	9	11	4	14	9	3	8	5	12	14	12	9			
		Inferior	7	9	4	12	6	12	5	5	6	2	9	11	20	13	10	8			
Infantis		Superior	-	5	2	2	1	2	1	2	2	3	2	1	-	1	2	-			
		Inferior	-	5	-	1	1	-	-	2	-	-	1	-	1	4	-				
		total																			
Presença de desgaste dentário																					
adultos		Superior	7	10	9	4	4	9	2	9	7	3	8	2	10	8	10	4			
		Inferior	7	9	4	11	6	8	5	5	5	1	5	8	17	8	10	7			
Infantis		Superior	-	-	1	-	-	1	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-			
		Inferior	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-			
Presença de cáries																					
adultos		Superior	4	6	3	2	5	3	1	5	1	-	1	1	7	3	6	3			
		Inferior	2	2	-	7	3	2	1	-	-	1	-	2	5	2	4	2			
Infantis		Superior	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-			
		Inferior	-	1	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-			

SÍTIO CEMITÉRIO - VISCONDE DE ITABORAÍ - RJ

Cáries - dentes esparsos



Cáries

