

---

Programa de Pós-Graduação em Educação  
Universidade do Estado do Pará  
Belém-Pará- Brasil



---

Revista Cocar. Edição Especial N.32/2024 p. 1-20 ISSN: 2237-0315  
**Dossiê: Cultura Material, diversidade e sujeitos em múltiplos  
contextos sociais**

---

**Cultura Material na obra do viajante missionário Yves d'Evreux (1613-1614)**

*Cultura Material en la obra del viajero misionero Yves d'Evreux (1613-1614)*

Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino de França  
Marinaldo Pinheiro Pantoja

**Universidade do Estado do Pará (UEPA)**

Belém-Brasil

Mário Allan da Silva Lopes

**Secretaria Municipal de Educação (SEMEC)**

Belém-Brasil

### **Resumo**

Este texto tem por objetivo analisar a cultura material na obra de Yves d'Evreux nos anos de 1613 a 1614. A pesquisa documental tem como fonte a literatura de viagem “Continuação da história das coisas memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614”, publicada em 1864, e a produção historiográfica que trata da Cultura Material. A obra de d'Evreux apresenta uma variedade de materiais que oferecem uma visão dos costumes, práticas religiosas e educativas, estruturas de poder e tradições da época. Estes materiais possibilitam traçar um panorama cultural e histórico no qual o autor esteve imerso, fornecendo fragmentos à compreensão de vida e de sociedade no Maranhão durante o século XVII. **Palavras-chave:** Cultura Material; Yves d'Evreux; Literatura de viagem.

### **Resumen**

Este texto tiene por objetivo analizar la cultura material en la obra de Yves d'Evreux en los años 1613-1614. La investigación documental tiene como fuente la literatura de viaje “Continuación de la historia de las cosas memorables acontecidas en Maranhão en los años 1613 y 1614”, publicada en 1864, así como la producción historiográfica que trata de la Cultura Material. La obra de d'Evreux presenta una variedad de materiales que ofrecen una visión de las costumbres, prácticas religiosas y educativas, estructuras de poder y tradiciones de la época. Estos materiales permiten trazar un panorama cultural e histórico en el cual el autor estuvo inmerso, proporcionando fragmentos para la comprensión de la vida y de la sociedad en Maranhão durante el siglo XVII.

**Palabras clave:** Cultura Material; Yves d'Evreux; Literatura de Viaje.

## **Introdução**

O artigo analisa a Cultura Material na obra do capuchinho Yves d'Evreux, intitulada “Continuação da história das coisas memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614”, publicada em 1864, na França. Nesta crônica de viagem, o missionário descreve aspectos da cultura material do colonizador e dos povos colonizados, os Tupinambá. Aspectos culturais ligados ao cotidiano são descritos, como a rede de algodão, canoa, oca, mandioca, utensílios de caça, de pesca e domésticos, cruz, vestuário e adorno.

Padre Yves nasceu em Quevilly, França, provavelmente em 1577. Em 1611, já havia sido ordenado sacerdote e dedicava-se ao trabalho religioso no convento de Santo Honorato, França. Era um exímio pregador e falava pelo menos quatro idiomas: francês, latim, grego e hebreu. Faleceu em 1632, na França, vitimado por uma paralisia geral contraída no Maranhão (Denis, 2002).

A Cultura Material é fonte de informação e ajuda a construir memórias que, mesmo parecendo individuais, são coletivas. Esta cultura é carregada de significados, sentidos e utilidades que determinada sociedade estabelece para objetos e coisas. Assim, os mesmos materiais podem variar na sua importância cultural de uma sociedade para outra.

Para Meneses (1983), a Cultura Material abrange tudo que é criado e modificado pelo homem. A autora descreve como o meio físico é socialmente apropriado por ele, que por meio de sua intervenção dá forma aos elementos físicos, propósitos e normas culturais. Essa intervenção não é aleatória e individual, seguindo padrões culturais que englobam objetos, projetos e até mesmo seres animados, como animais domésticos e plantas cultivadas, bem como o próprio corpo humano e seus arranjos espaciais, como desfiles militares e cerimônias litúrgicas. A Cultura Material pode ser entendida como um:

segmento do meio físico que é socialmente apropriado pelo homem. Por apropriação social convém pressupor que o homem intervém, modela, dá forma a elementos do meio físico, segundo propósitos e normas culturais. Essa ação, portanto, não é aleatória, casual, individual, mas se alinha conforme padrões, entre os quais se incluem objetos e projetos. Assim, o conceito pode tanto abranger artefatos, estruturas, modificações da paisagem, como coisas animadas (uma sebe, um animal doméstico), e também, o próprio corpo, na medida em que ele é passível desse tipo de manipulação ou, ainda os seus arranjos espaciais (um desfile militar, uma cerimônia litúrgica) (Meneses, 1983, p. 112).

A obra de Yves d'Evreux foi produzida para divulgar a missão dos Capuchinhos no Norte do Brasil, e assim conseguir mais apoio econômico do rei e da elite francesa. A capa da 1ª edição desta obra, tem como cor predominante o vermelho; no centro, em formato de círculo, há um cinturão com o nome da instituição que publicou a obra:

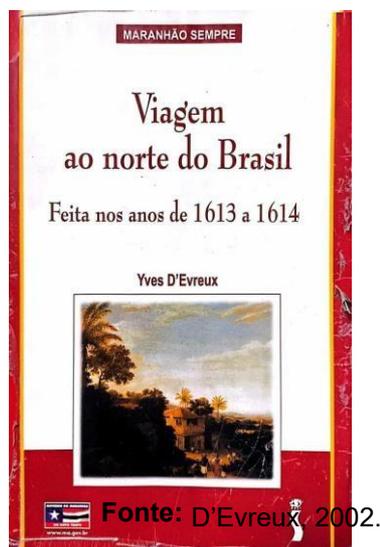
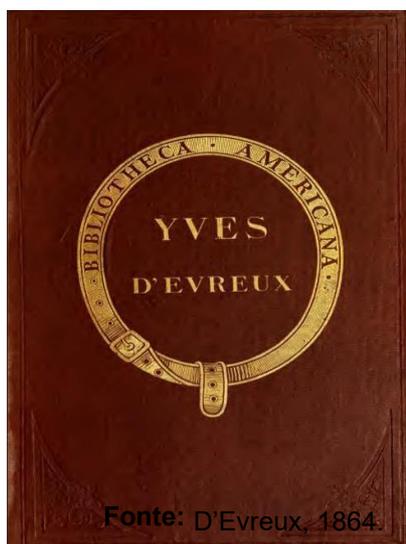
“Bibliotheca Americana”, e dentro do círculo o nome do autor: “Yves d’Evreux”. A 3ª edição, publicada em português pelo governo do Maranhão, apresenta as cores vermelha e branca com o nome da obra e do autor, e com o destaque de uma fotografia, possivelmente do Maranhão colonial. Vale ressaltar que em todas edições as capas são diferentes, e se destacam em suas especificidades as instituições que publicaram a obra.

Segundo Heller (2013), de acordo com a cultura cristã, a cor vermelha é atribuída a Jesus Cristo, figurando, durante a Idade Média, como a cor do poder e da nobreza, por isso usada por reis, papas e aristocratas. Representa também, na tradição cristã, segundo Pastoreau (2017), o sangue de Cristo derramado na cruz, a vitória sobre a morte; e o fogo do Espírito Santo que fortalece os cristãos em Pentecostes.

Vermelho é uma cor forte, atrativa e é percebida com destaque.

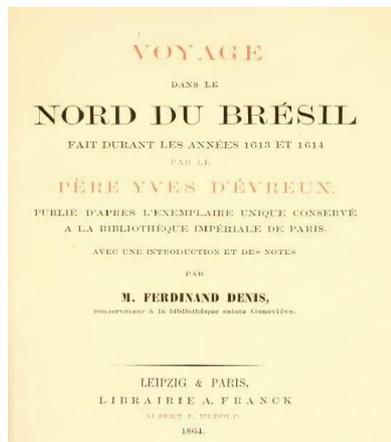
As folhas de rosto das edições são bem parecidas. Na da 1ª edição do livro, publicado em francês, cuja tradução para o português é “Viagem ao Norte do Brasil feita durante os anos de 1613 e 1614 pelo Padre Yves d’ Evreux”, destaca na cor vermelha a palavra “viagem” e o nome do autor; e na cor preta “Norte do Brasil” e o nome de “M. Ferdinand Denis”, que encontrou um exemplar na Biblioteca de Paris e o publicou, tornando-o conhecido. E a 3ª edição em português, traz praticamente as mesmas informações, destacando as palavras “Viagem ao Norte do Brasil”.

**Figuras 1 e 2** – Capa da 1ª edição em francês e da 3ª edição em português do livro de Yves d’Evreux.



**Figura 3 e 4** – Folha de rosto da 1ª edição em francês e da 3ª edição em português do livro de Yves d’Evreux.

## Cultura Material na obra do viajante missionário Yves d'Evreux (1613-1614)



Fonte: D'Evreux, 1864.



Fonte: D'Evreux, 2002.

Esta obra, perpassada pela Cultura Material, está organizada em duas partes nomeadas como “Primeiro e Segundo Tratado”. O primeiro é composto por 50 capítulos, o segundo por 21, distribuídos em mais de 400 páginas (A versão em francês tem 456 páginas e a em português 436). Nestes tratados, discutem-se questões temporais e espirituais, destacando a cultura dos Tupinambá.

Os capítulos dedicados a questões temporais se detêm na descrição da vida e dos costumes, descrevendo aspectos como os hábitos diários, as práticas corporais e a forma como tratavam seus escravos ou prisioneiros de guerra.

No “Tratado Espiritual”, é destacado o conteúdo religioso, com o frade Capuchinho detalhando as conversões dos indígenas. No que tange estas conversões, é apresentado o “Formulário da Doutrina Cristã” que os nativos deveriam memorizar e recitar antes de receberem o batismo. Este formulário, redigido em francês e traduzido para o idioma Tupi, era constituído por orações, mandamentos e sacramentos essenciais da fé cristã; compreendia a Oração do Pai-Nosso, a Saudação Angelical, a Oração à Virgem, o Credo dos Apóstolos, os Dez Mandamentos, um resumo dos preceitos divinos, os mandamentos da Santa Igreja e os Sete Sacramentos.

Adicionalmente, em algumas seções deste tratado, o padre Yves d'Evreux explora a inclinação espiritual dos Tupinambá, destacando já possuírem uma conexão natural com a crença em Deus, tornando-os receptivos à catequização. Nos capítulos finais, o autor destaca os resultados do trabalho educativo, ilustrando a conversão dos líderes das principais aldeias da Ilha do Maranhão, Tapuitapera, Cumã, Caeté, Pará e Mearim. O Capuchinho enfatiza que, ao conquistar a adesão dos principais indígenas, o trabalho educativo nas aldeias passava a ter uma aceitabilidade maior, em função da reverência e admiração que os nativos dispensavam aos seus líderes.

Dentre os vários elementos da pesquisa documental, sobre a cultura material dos Tupinambá presentes na literatura de viagem do missionário capuchinho Yves d'Évreux, selecionamos para análise os da alimentação, dos adornos e dos rituais. **Cultura material da alimentação**

A cultura material alimentar compreende objetos, práticas e conhecimentos relacionados à produção, à preparação, ao consumo e ao simbolismo dos alimentos de uma sociedade. Nela circulam utensílios de cozinha, métodos de cultivo, métodos de preparação de alimentos, recipientes de armazenamento e espaços destinados ao preparo e consumo de alimentos. Segundo Braga (2004), a comida não é apenas uma necessidade biológica, mas também uma construção cultural que reflete e reforça valores, crenças e identidades sociais. A cultura alimentar nos permite compreender melhor as dinâmicas sociais e as tradições de determinada sociedade.

hábitos alimentares fazem parte de um sistema cultural repleto de símbolos, significados e classificações, de modo que nenhum alimento está livre das associações culturais que a sociedade lhes atribui. Nesse caminho, vale dizer que essas associações determinam aquilo que comemos e bebemos, o que é comestível e o que não o é (Braga, 2004, p. 39).

Os saberes apresentados em várias passagens dos escritos de Yves d'Évreux tratam da preparação de alimentos e bebidas. Nelas são apresentados, tanto os modos de preparo de animais como de vegetais, que requerem conhecimentos específicos.

O alimento era geralmente assado ou cozido sem sal. No preparo, utilizavam lenhas específicas para fazer a fogueira. Hans Staden (2021), discorrendo sobre esses indígenas da Região Sul, destaca que conheciam as madeiras mais adequadas para fazer o fogo e para o preparo de diversas comidas. Friccionando um pedaço de madeira no outro, gerava o pó e o calor que queimava o pó, produzia o fogo

O padre jesuíta Simão de Vasconcelos (1668, p. 124) informa sobre o preparo de fogo muito semelhante ao registrado por Staden: “o fogo que tiram de certos paus, um mole e outro duro, que roçam a força um com o outro, e com o movimento concebem calor e com o calor, o fogo. Feito isto, comem, bebem e dormem contentes”.

Em uma passagem de seu texto, o frade d'Évreux (2009) comenta sobre um indígena que havia saído para a caça. O rapaz chegou com uma grande perdiz que acabara de capturar; sua mãe se prontificou e realizou um curioso e complexo preparo. Nas palavras dele:

sua mãe depenou-a no fogo, ferveu-a, colocou-a no pilão e reduziu-a a pó. E, mandando trazer folhas de mandioca (que se aproximam pelo gosto da chicória

*Cultura Material na obra do viajante missionário Yves d'Evreux (1613-1614)*

selvagem), ferveu-as e moeu-as bem. Em seguida, misturou o pó da perdiz e da farinha com aquelas folhas moídas, e com essa mistura fez bolinhas, do tamanho de uma bala, que mandou para todos os lares de sua maloca (D'Evreux, 2009, p. 168).

Observa-se na narrativa uma diversidade de elementos da cultura material alimentar e técnica de preparo de alimentos. Ressalta d'Evreux que um indígena depenou uma perdiz no fogo, uma prática tradicional, na qual a fervura, além de cozer, ajuda na limpeza do alimento. Após ferver o alimento, pilou-o até virar pó, demonstrando a utilização de utensílios tradicionais da cultura material, como o pilão. A mistura do pó da perdiz com a farinha de mandioca e as folhas moídas para formar bolinhas e distribuir à aldeia demonstra a prática do compartilhamento e solidariedade de alimentos nas sociedades indígenas. A cultura material, nesse contexto, incorpora utensílios, ingredientes e conhecimentos tradicionais sobre plantas, técnicas de preparação de alimentos, e valores culturais como partilha e cuidado comunitário. Cada etapa do processo de preparo é marcada de significado cultural, desde a maneira como os alimentos são coletados e preparados até como são distribuídos e compartilhados.

Messias Cavalcante (2014), em sua obra “Comidas dos Nativos do Novo Mundo”, aponta que as culinárias indígenas podem ter sofrido influências dos povos europeus a partir do século XVI, mas destaca que, antes mesmo dessa chegada, as diversas etnias indígenas já realizavam essas trocas culturais entre si. Segundo o autor:

deve-se lembrar que mesmo antes da chegada dos europeus havia interações pacíficas ou não entre as diferentes tribos e, conseqüentemente, cada tribo aprendia com a outra novos tipos de comidas e de bebidas, além da confecção de armas e utensílios. Por exemplo, os Tupinambá, originários do sul do Brasil, migraram para o norte e alcançaram o rio Madeira, na Amazônia. Um dos costumes que legaram a algumas tribos foi sua tradição geofásica, ou seja, o hábito de ingerir terra (Cavalcante, 2014, p. 15).

No trecho destacado acima, há menção ao costume de algumas etnias de ingerir terra. Corrobora com essa informação o padre d'Evreux (2009, p. 169), ao afirmar que:

São extremamente pacientes no que diz respeito à fome e à miséria; chegam a comer terra quando falta comida, e transmitem esse costume aos filhos. Pude observar inúmeras vezes: as criancinhas seguram na mão uma bolinha de terra, que é quase sagrada nesse país; elas chupam e comem essa bola, assim como as crianças francesas fazem com as maçãs, pêras e outras frutas que lhes são oferecidas.

A terra a ser comida parece ter um significado que vai além da fome. Para os indígenas, ainda hoje, a terra é sinônimo de vida. É da terra que eles tiram o que é necessário para a sua vida, como os alimentos, remédios e materiais de construção. A terra é sagrada para os indígenas. Em um editorial da revista “Templo da Ciência”, os editores Erneldo Schallenberger e Marco Antonio Arantes, no texto “Terra Sagrada”, fazem breve discussão acerca da

simbologia da terra para os indígenas. Nas palavras deles, a terra “é o espaço de livre movimentação, onde, em contato com a natureza, produz cultura, cria e referencia seu mundo simbólico e exercita suas crenças” (Schallenberger; Arantes, 2000, p. 7).

É na terra que os indígenas desenvolvem seus saberes, convivem, retiram seus alimentos e os materiais necessários para suas moradias. Nos dias atuais, a lógica capitalista entende que as terras indígenas são improdutivas e nada têm a oferecer financeiramente ou culturalmente. Já na época colonial, a luta por território demonstrava um agravante do pensamento capitalista e economicista: era necessário se criar a visão de nação, conforme observamos neste trecho:

A luta dos índios pela preservação do seu espaço tribal era tida como um problema que atentava contra o ideal de nação, uma vez que eles não se enquadravam no modelo de sociedade nacional, que contrapunha “civilização e barbárie”. Índios, crioulos e caboclos beiravam, a partir dessa perspectiva ideológica, os limites da civilização, uma vez que a mobilidade social e espacial, a troca de produtos e a apropriação de suas territorialidades não expressavam um caráter estável de fixação do território (Schallenberger; Arantes, 2000, p. 9).

A preparação de comida sempre vem aliada a demonstração de diversos utensílios e equipamentos construídos pelos indígenas, feitos de recursos retirados da natureza, possibilitando pensar a Cultura Material também a partir de um campo arqueológico. Como afirmou Francisco Silva Noelli, em sua dissertação de mestrado em História: “considero as informações bibliográficas etno-históricas e etnográficas como autênticas fontes de etnoarqueologia, pois contêm dados suficientes para interpretar algumas áreas de interesse arqueológico” (Noelli, 1993, p. 3).

Os artefatos construídos pelos Tupinambá fazem parte desse arcabouço de objetos que se materializam a partir da narrativa de Yves d’Evreux, em que se identificam os diversos saberes que perpassavam pelas atividades dos indígenas.

A cultura material alimentar fazia-se presente também nas atividades da caça e pesca. Cada atividade envolvia uma gama de conhecimentos e de práticas que eram passadas dos mais velhos aos mais novos. A pesca, prática normalmente realizada pelos homens, compreendia materiais como canoas, arpões, anzóis e redes. D’Evreux (2009, p. 273) narra os preparativos que envolvem a pesca:

Alguns meses após as chuvas, quando consideram que as grandes águas já se foram, eles embarcam nas canoas, em número considerável; abastecem-se de farinha para alguns meses ou seis semanas, e vão navegando ao longo de terras afastadas da Ilha, cerca de quarenta léguas ou mais. Chegando lá, acampam, armam os ajupãs e se dedicam à pesca, à caça de caimões ou crocodilos, e à busca de tartarugas. Nessa

*Cultura Material na obra do viajante missionário Yves d'Evreux (1613-1614)*

região, encontram-se frequentemente numerosos selvagens de diversas aldeias da Ilha.

Neste trecho, observamos que para a pesca as preparações vão além de simplesmente capturar peixes. Podem durar meses ou semanas, pois a pesca dependia do período da seca e também da locomoção, que era por canoa, o que resultaria em demora. Os homens precisavam levar alimentos que requeriam preparação prévia, como a farinha, pois ficariam distante da comunidade por muito tempo. Era uma atividade que, inclusive, ainda persevera nos dias atuais na Região Norte, onde a pesca ribeirinha ainda é bastante comum. São essas pequenas atividades corriqueiras, como apontava Certeau (2014), que demarcam um lugar histórico e social.

Além dos peixes, era comum a caça de caimões, espécie de jacaré mediano, muito apreciado pelos Tupinambás, tanto que faziam o que podiam para conseguir. O padre comenta que os caçavam com suas flechas, e isso requeria muita habilidade, por isso treinavam ainda muito jovens para esse tipo de caça.

Outra caça comum era a de tartarugas: levadas ainda vivas para a comunidade, serviam como moeda de troca, alimento e medicação. “Quando um deles está com dor de ouvido por causa do catarro, as mulheres pegam o sangue desses répteis, misturado com leite de suas próprias mamas, e esfregam com isso o fundo do ouvido doente” (D'Evreux, 2009, p. 277).

Os preparativos para caçar e pescar exigiam a utilização de materiais, como machado e podão, a fim de cortar árvores que serviriam para a confecção de canoas, arpões, arcos e flechas; os cipós eram utilizados para confeccionar redes.

Os hábitos alimentares dependiam expressivamente das práticas de caça e pesca desempenhadas quase que exclusivamente pelos homens. Além disso, padre d'Evreux registrou as atividades e os materiais que utilizavam para realizarem os principais trabalhos:

**Quadro 1** – Materiais e atividades.

O arco ou <i>ouyrapare</i>
Atirar com o arco ou <i>oumonibor</i>
A flexa ou <i>ouonue</i>
Pescar ou <i>pirare-kié</i>

O barco ou <i>gigapep</i>
Anzóis ou <i>pinda</i>
A rede ou <i>pousap</i>

Cortar lenha ou <i>ybouira mondoc</i>
Trabalhar como carpinteiro ou <i>ouirapan</i>
Um podão ou <i>xeapan</i>
Um machado ou <i>iu</i>
Uma faca ou <i>xé</i>

Fonte: D'Evreux, 2009, p. 207.

Esses artefatos formariam os meninos para um futuro honroso de muito trabalho com o intuito de torná-los homens independentes capazes de caçar, pescar e navegar para assim contribuir e zelar pelo bem-estar da aldeia.

As mulheres indígenas eram responsáveis pela produção do *cauim*, uma bebida fermentada feita principalmente da mandioca, pelos processos ritualísticos, como a preparação do corpo para a antropofagia, bem como pela organização de reuniões na comunidade. O padre ainda informa:

São elas que iniciam o choro e os lamentos para os defuntos, e as boas-vindas quando chegam os amigos. Ensinam às mais novas tudo que já sabem. São mais perversas, na maneira de falar, do que as moças; também são muito mais ousadas. Nem ousa contar como elas são, nem o que vi e aprendi. Também é verdade que conheci várias velhas muito boas, honestas e caridosas (D'Evreux, 2029, p. 182).

Fernandes (1963) aponta que embora na sociedade Tupinambá os homens gozassem de privilégios, as mulheres possuíam papéis essenciais para o equilíbrio orgânico da estrutura social. No entanto, o pesquisador não nega a exclusividade masculina; era como se só eles pudessem ser “seres humanos”:

Os homens gozavam de prerrogativas exclusivas como seres humanos. Segundo a cosmologia dos Tupinambá, via de regra somente os homens – e nem todos – atingiam o tipo de personalidade considerado ideal. As mulheres e as crianças, bem como os homens covardes e pusilânimes, dificilmente conseguiam. Assim se explicava a exclusão desses indivíduos da sociedade sobrenatural dos antepassados. As diferenças de personalidades ligadas ao sexo eram, pois, muito importantes na determinação da conduta dos Tupinambá, sendo os atributos considerados masculinos encarados como atributos supremos e ideais (Fernandes, 1963, p. 293).

Ainda que o autor seja veemente em sua análise de que a conduta masculina, via de regra, ditava os caminhos que a comunidade seguiria, consideramos que a sociedade não funcionaria sem as mulheres, pois cabiam a elas responsabilidades como trabalhar na lavoura, cuidar dos escravos, preparar o *cauim*, fundamentais para a sociedade Tupinambá.

*Cultura Material na obra do viajante missionário Yves d'Evreux (1613-1614)*

Quanto às atividades desenvolvidas pelas mulheres na sociedade Tupinambá, d'Evreux apresenta algumas nomenclaturas de atividades e materiais utilizados por elas, além do trabalho de cozinhar:

**Quadro 2** – Atividades e materiais de trabalho das mulheres.

Fiar ou <i>pedan</i>
Coser ou <i>mobouik</i>
Tecer ou <i>ynimoguan</i>
Agulha ou <i>iou</i>
Linha ou <i>ynimbo</i>
Cavar ou <i>ybouy-ribouy- ké</i>
Plantar ou <i>tum- arouerei</i>
Enxada ou <i>pouroare</i>
Pá ou <i>ytaseure</i>

Fonte: D'Evreux, 2009, p. 207.

Nas ocas, os chefes “vivia em seu canto com suas mulheres, seus filhos, seus escravos e seus móveis”: redes, cabaças, cuias, cestos, pentes, tesouras, miçangas, facas, panelas de barro, etc. (Abbeville, 2002 p. 299).

A farinha de mandioca era um elemento central na cultura material dos Tupinambá. Os indígenas não gostavam de estar magros, por isso valorizavam a farinha, como alimento de engorda. E justificavam a magreza de d'Evreux (2009, p. 151), dizendo que não haviam levado a “farinha necessária”.

Padre d'Evreux ressalta que a farinha que os guerreiros Tupinambá levavam para se alimentar durante as expedições militares era chamada de “munição”. Essa farinha bem cozida era misturada a farinha de peixe e/ou a outro tipo de mandioca de nome carimã, com a finalidade de ficar mais tempo conservada. Era uma farinha menos saborosa, porém mais nutritiva.

Mais do que uma simples fonte de alimento, a mandioca é um elemento da cultura alimentar dos indígenas. A mandioca e seus derivados também tinham uma importância simbólica para os indígenas, representando sua ligação com a terra, com a natureza e com as tradições de seus ancestrais.

Esses artefatos permitem compreender o *corpus* social no qual as mulheres tupinambás faziam parte. Eles nos permitem visualizar mentalmente as ações, pois eram uma

extensão de suas funções no cotidiano, e não podemos pensar, tanto homens quanto mulheres, sem esses objetos.

### **Cultura material dos adornos**

A cultura material dos adornos ou coberturas corporais compreende os objetos que têm significados estéticos, culturais e simbólicos e são usados para decorar o corpo. Esteticamente, os adornos transmitem a percepção de beleza, estilo e criatividade de uma sociedade. E simbolicamente servem para reforçar identidades, *status*, crenças religiosas e tradições culturais.

O adorno, que na cultura material contemporânea é enquadrado por Raúl Boino Lapa como entidade identitária antropológica, pressupõe a existência e reconhecimento de unidades, mais ou menos formais, carregadas de conteúdo formal, técnico, material, estético, simbólico, metafórico... que reforçam, intrinsecamente, uma identificação entre aquele que concebe, o que usa/possui/transporta e o que reconhece/identifica, nos mais variados níveis em que o diálogo se estabelece, criando entre eles um elo comunitário, um código comum. Reúne, em si, várias referências à autenticidade cultural quer da autoria conceptual e artística, quer de uma herança humana (histórica, cultural, social, política...) que lhe subjaz ao adornar um corpo. Os objectos- jóias, os adornos, podem também ser reconhecidos como elementos de identidade etnográfica, sempre que representem uma ligação que transporta heranças do passado, do tradicional, quase como um genoma cultural, como refere Raúl Boino Lapa, e as evidências actualizadas de (re)interpretações conceptuais, estéticas, criativas recorrentes desses legados agora contemporâneos, revalorizados identitariamente por quem concebe novos objectos e por quem os usa. (Re)valoriza-se também, de outra maneira, o sentido de propriedade do objecto-peça (Gomes, 2009, p. 16-17).

Para d'Evreux (2009), os adornos serviam para embelezar, enfeitar, tornar alguém mais atraente. O frade informa sobre uma pedra de tonalidade verde muito apreciada pelos Tupinambá. Os homens traziam pedras verdes adornando o corpo, principalmente o beijo e as orelhas. Perguntando a um indígena o que queria em troca das pedras verdes, a resposta foi de certa forma inusitada: "Dá-me um navio francês cheio de machados, foices, roupas, espadas e arcabuzes" (D'Evreux, 2009, p. 136). O indígena foi bem taxativo no que queria receber de volta, nada menos que um navio carregado de armamentos franceses, demonstrando certa expertise nas negociações.

Referindo-se a outro Tupinambá, um homem já idoso, d'Evreux (2009) aponta que ele trazia uma dessas pedras, bem grandes, enfiada no queixo. De acordo com o padre, a pedra já era tão antiga que a pele do seu corpo cobria as bordas dela. Para o religioso, as pedras verdes eram utilizadas como adornos e tinham propriedades medicinais, sendo utilizadas no tratamento de doenças ligadas ao baço e ao fluxo sanguíneo.

*Cultura Material na obra do viajante missionário Yves d'Evreux (1613-1614)*

Conforme aponta Lux Vidal (1985), o “homem ocidental” não foi capaz de observar a ornamentação indígena como uma prática carregada de significados culturais e sociais. Ao entrar em contato com tais manifestações, houve julgamento das “artes dos povos indígenas como se pertencessem à ordem estática de um éden perdido” (Vidal, 1985, p. 15).

Há uma rede de processos comunicativos e educativos que perpassam tais práticas. A pintura, por exemplo, não é feita de qualquer jeito, nem com qualquer material. Homens e mulheres se pintam de maneira diferente. Para Vidal (1985, p. 15- 16), essa arte está intimamente ligada a vida dos indígenas:

A arte está intimamente relacionada a outras esferas da cultura, como à organização social e religiosa, às possibilidades e limitações do meio ambiente, à tecnologia disponível para o grupo. Assim, a arte participa de maneira muito estreita das outras dimensões da vida, apresentando-se como coletiva, padronizada e amplamente difundida entre a população.

Para a autora, através das pinturas ornamentadas nos corpos indígenas, é construída uma rede de relações, que passa a servir de referência para o convívio social. Nesse sentido, essas pinturas podem representar alegria, tristeza, desejo, transmitidas de geração a geração por meio da observação. Assim sendo:

Aplicada no corpo, a pintura possui uma função essencialmente social e mágico-religiosa, mas também a maneira reconhecidamente bonita e correta de apresentar-se, havendo aqui uma correspondência entre o ético e o estético. Em muitas sociedades indígenas a decoração do corpo confere ao homem sua dignidade humana, o seu ser social, o seu significado espiritual e identidade grupal (Vidal, 1985, p. 16).

O cristianismo abominava as marcações nos corpos dos indígenas. Os que aceitaram a fé cristã acabaram abandonando essas práticas; todavia, muitos resistiram as investidas do colonizador (Bezerra, 2018).

As práticas de marcação nos corpos Tupinambá eram variadas e cheias de significado. Os cortes no corpo não eram apenas uma expressão estética, mas uma narrativa visual das experiências da comunidade. Cortar o corpo era uma forma de demonstrar pesar pela morte dos pais, capturados pelos inimigos, e também um protesto de vingança, enfatizando dor pela separação física, coragem e habilidade do guerreiro. As cicatrizes, longe de serem marcas de fragilidade, enobreciam o Tupinambá: quanto mais cicatrizes, mais valente eram considerados, pois haviam se vingado de mais inimigos (D'Evreux, 2009).

O hábito de cortar o corpo não era exclusividade dos homens, pois as mulheres também participavam desse ritual, embora com diferenças na extensão e técnica. Enquanto eles cortavam todo o corpo, elas limitavam-se a cortes do umbigo até as coxas, utilizando um

dente de cutia e uma espécie de goma queimada para a cicatrização. A permanência dessas marcas perpetuava a sua identidade (Métraux, 1950).

Além dos cortes, os guerreiros mais destacados buscavam aumentar seu prestígio e temor entre seus companheiros e inimigos por meio de tatuagens. Utilizando ossos de pássaros refinados como navalhas, eles tatuavam figuras no corpo, que eram em seguida esfregadas com tinta preta em pó ou suco de plantas, tornando as incisões permanentes e visíveis (Abbeville, 2002).

Os cortes na pele eram apenas expressões artísticas que demonstravam grandeza militar: “Todas as rasuras e cortes de sua pele, [...] não têm outro propósito do que se fazerem crer grandes soldados” (D’Evreux, 2009, p. 110). A pele do Tupinambá era uma espécie de papel onde se registrava a história e memória individual/coletiva. Os cortes, desenhos e pinturas eram a escrita sobre a pele, que registrava os valores sociais daquela pessoa, tornando-se um diário vivo, onde o indígena registrava fragmentos de sua história, como a quantidade de guerreiros mortos.

### **Cultura material dos rituais**

A cultura material dos rituais compreende roupas, altares, templos e outros elementos físicos, que tenham significados simbólicos e sejam realizados em contextos religiosos, culturais e sociais repetidamente. Eles são usados para expressar e reforçar identidades coletivas, valores, crenças e normas sociais. Segundo McLaren (1991), o ritual está presente em toda relação social, pois contribui para a construção da sociedade.

Os rituais são atividades sociais naturais encontrados, mas não confinados a contextos religiosos. Enquanto comportamento organizado, os rituais surgem a partir das coisas ordinárias da vida. [...] os rituais estão sempre e, em toda parte, presentes na vida industrial moderna. [...]. Sua órbita de influência permeia todos os aspectos de nossa existência [...].

A ritualização é um processo que envolve a encarnação de símbolos, conglomerados de símbolos, metáforas e paradigmas básicos através de gestos corporais formativos. Enquanto formas de significação representada, os rituais capacitam os atores sociais a demarcar, negociar e articular sua existência fenomenológica como seres sociais, culturais e morais [...] os rituais não devem ser vistos como veículos transparentes que abrigam significados pré-emballados. Aspectos ideológicos da ritualização residem na relação e interdependência de símbolos (significantes) e significados (McLaren, 1991, p. 70 e 88).

No ritual do funeral, os Tupinambá se reuniam ao redor do moribundo, tristes e chorosos. Quando este finalmente dava seu último suspiro, os indígenas começavam a gritar e a gemer bem alto. Em seguida, o principal da aldeia fazia um discurso emocionado,

*Cultura Material na obra do viajante missionário Yves d'Évreux (1613-1614)*  
relembrando todos os grandes feitos do falecido. Para d'Évreux (2009), esse sentimento é inocente, pois os indígenas sequer sabiam se o espírito do falecido seguiria por um caminho de luz ou trevas. Vemos que a prática indígena é julgada e entendida a partir dos olhos cristãos.

O ritual seguia com o corpo sendo carregado e coberto por adornos, como penas. O corpo era enterrado em uma cova junto com diversos objetos considerados importantes para a caminhada do espírito do indígena: suas flechas, machados, facas; também enterravam farinha, água, carne, peixes. Alguns também entregavam outros objetos, como adornos e pedras preciosas, pois acreditavam que o espírito poderia levar os presentes para seus entes queridos. Para os Tupinambá, os espíritos dos indígenas seguiriam para “além dos montes dos Andes, onde eles imaginam que todos vão após a morte” (D'Évreux, 2009, p. 232).

Nesse sentido, de acordo com Claudia Rodrigues e Maria Franco, antes da introdução do cristianismo entre os povos originários – não somente os indígenas –, acreditava-se que os rituais funerários objetivavam uma boa travessia da alma. Isso pode ser percebido nas práticas dos Tupinambá relatados pelos viajantes europeus. De acordo com as autoras,

Esses ritos funerários objetivavam, ao mesmo tempo, apaziguar e conjurar a alma a fim de que ela partisse para o repouso. Acreditava-se que seu não cumprimento, segundo os costumes, poderia fazer que as almas não fossem aceitas pelos espíritos ou *manes* e ficassem errando sobre a Terra (Rodrigues; Franco, 2011, p. 159).

Para Christiane Souza e Airle Souza, os rituais estão relacionados ao modo que as pessoas se desenvolvem e agem no meio social. Para cada atividade realizada pelo ser humano, podemos destacar e analisar diversos tipos de ritos acontecendo, em que há construção e troca de conhecimentos, práticas culturais e formas de responder perante as questões que se desenrolam na sociedade. Para elas:

entende-se que a forma de ritualização de uma sociedade revela como essa sociedade se organiza e reorganiza diante das mudanças e como ela simboliza esses momentos. Portanto, pensar em ritual fúnebre é tratar do sofrimento psíquico, com sérias implicações para a saúde mental dos indivíduos e para a vida social (Souza; Souza, 2019, p. 1).

O ritual de perfuração dos lábios de crianças entre quatro e seis anos de idade se constituía num ritual simbólico, celebrado através de um festejo que reunia parentes, amigos e habitantes da aldeia e das proximidades. Durante três dias, com danças e generosas doses de *cauim*, os participantes vivenciavam uma celebração intensa e carregada de significado. Ao final desse período festivo, a atenção se voltava às crianças, especialmente os meninos, que atingiam a idade designada para o ritual de iniciação guerreira. O momento principal era anunciado, e os pais, anciãos e membros da comunidade reuniam-se para conduzir o jovem à próxima etapa de sua jornada (Métraux, 1950).

Para Mundurucu (2013), entre os Tupinambá, o ritual de perfuração dos lábios ocorria entre os 5 e 6 anos de idade, e representavam um teste de coragem para os meninos que deviam evitar chorar durante o processo. Para as meninas, a chegada da primeira menstruação era celebrada com cortes de cabelo, sangrias e um período de jejum que se estendia por mais de dois meses, antes de serem plenamente integradas na sociedade.

Ao explicar ao menino que estava prestes a se tornar um guerreiro valente e prestigiado, a criança, longe de demonstrar medo, apresentava seu lábio inferior para ser perfurado. Nesse ponto, um membro da comunidade, encarregado do processo, utilizava um osso pontiagudo para realizar a perfuração, criando um grande buraco no lábio da criança. A reação do menino neste momento crítico tornava-se um indicativo importante para o seu futuro na comunidade.

Se a criança chorasse ou gritasse, os anciãos proclamavam que ele não seria digno de se tornar um guerreiro corajoso, lançando a sombra de uma vida de covardia sobre seu destino. No entanto, se o menino demonstrasse coragem, resistência e força diante da agulha afiada, a cerimônia era tomada como um presságio positivo (Métraux, 1950, p. 200).

O Maracá é um instrumento musical sagrado, utilizado nos rituais religiosos. Confeccionado a partir de uma fruta chamada cabaça: depois de retirar o interior comestível, ficava seca e oca e era preenchida com sementes ou pedras pequenas e atravessada por um pedaço de pau; emitia um som peculiar que ecoava pelas aldeias Tupinambá. Abbeville (2002) e Denis (2002) informam que os Tupinambá também costumavam encher o Maracá com ervilhas duras, de modo que se tornassem barulhentos durante as danças.

O Maracá era utilizado em rituais com o propósito de transmitir ensinamentos e valores à comunidade. Conforme Métraux (1950), o maracá servia de receptáculo ao espírito. Conservavam-no na mão, ou fixavam no chão, com o auxílio de uma flecha, que o atravessava de lado a lado e cuja extremidade tinha sido enfeitada com tufo de plumas de arara. A veneração dedicada ao Maracá, assim como o seu caráter eminentemente sagrado, repousava na crença de que o seu ruído reproduzia a voz dos espíritos.

Os Tupinambá acreditavam que o som produzido pelo Maracá possuía uma voz sagrada, capaz de afastar os maus espíritos e atrair boa sorte, saúde e prosperidade à comunidade. Tanta era a sua reverência a esse instrumento que, segundo d'Evreux (2009), os Tupinambá o colocavam nas proas de suas canoas de guerra, a fim de garantir proteção durante suas jornadas.

### *Cultura Material na obra do viajante missionário Yves d'Evreux (1613-1614)*

Conforme Prous (2007), o Maracá era, sobretudo, um canal de comunicação com os espíritos, estabelecendo uma ligação com o mundo espiritual, e desempenhando uma função educativa entre os Tupinambá. Era usado como uma ferramenta para ensinar valores e conhecimentos da cultura e tradição desse povo. Como observou Léry (2007), os maracás conversavam com seus donos, sendo veículos de comunicação e sabedoria transmitida de geração em geração.

Staden (2021), em suas observações, também reconheceu a importância dos chocalhos na crença Tupinambá. Segundo ele, as mulheres Tupinambá acreditavam em algo que crescia como uma abóbora. Isso ilustra a mística relação entre os Tupinambá e o Maracá, que ia além do som produzido por esse instrumento, transcendendo para o âmbito das crenças e rituais que permeavam sua cultura.

Portanto, o Maracá era um símbolo de conexão espiritual, proteção, educação e tradição. Com a chegada dos Capuchinhos, tornou-se símbolo de resistência e preservação cultural: “a ‘resistência’, no qual as sociedades indígenas transfiguram em seus próprios termos aquilo que lhes é proposto/imposto pelo confronto” (Montero, 2006, p. 47).

Além da Cultura Material própria dos indígenas, também podemos mencionar os artefatos trazidos pelo colonizador que foram incorporados na cultura indígena. Entre eles, podemos citar a própria cruz.

Métraux (1950) destaca que os missionários prometiam conservar os maus espíritos afastados das aldeias se cruces fossem erguidas. Segundo o frade Claude d'Abbeville, a notícia da eficácia da cruz para afugentar, Jerupari, o demônio na cosmogonia dos indígenas, foi comprovada e divulgada pelos nativos da ilha do Maranhão, levando os indígenas de outras localidades da Região Norte a enviarem delegações aos padres, solicitando a instalação de cruces em suas aldeias para cessarem os ataques do demônio.

A cruz preenchia um espaço devocional, que na Europa era ocupado pelas imagens de santos e a hóstia consagrada. Essa substituição pode ter ocorrido porque na colônia maranhense havia abundância de madeira para construir o estandarte católico, e poucas imagens de santos trazidas pelos padres, sendo estas doadas apenas para algumas autoridades indígenas.

A cruz era um instrumento da Cultural Material dos colonizadores que se popularizou entre os Tupinambá. E a sua aceitação pelos nativos representava uma aliança firmada com Deus e a renúncia a Jerupari, que recuava ao ver a cruz benzida, chegando a fugir da região onde a cruz estivesse erguida. Entretanto, não bastava o indígena produzir cruces para afastar-se do mal, pois para ela ter poder sobre as trevas, deveria ser unguida pelos padres.

Logo, a presença deles era indispensável. Outro ponto a considerar é que o poder da cruz sobre as forças malignas somente funcionava se o indígena abandonasse os costumes considerados “incivilizados”, tais como: antropofagia, nudismo, desobediência às leis trazidas pelos sacerdotes; além de não combater quem tentasse derrubar a cruz.

Em torno da cruz, os colonizadores desenvolveram uma estratégia de educação para os nativos, buscando torná-los receptivos aos ensinamentos dos padres. O foco era enfatizar a importância da presença dos religiosos para ativar o poder simbólico da cruz. Simultaneamente, orientaram os nativos a seguirem as leis implantadas pelos invasores e abandonarem as práticas consideradas pecaminosas. Os missionários assumiram o papel de defensores dos convertidos, e instigavam a resistência dos nativos contra aqueles que não aceitassem a autoridade francesa, assim como os obrigavam a lutar contra os portugueses, especialmente quando estes invadiram o Maranhão.

### **Considerações finais**

As diferentes edições da obra de Yves d’Evreux, com capas distintas dependendo da instituição que as publicou, reforçam a importância dessa produção como artefato cultural e histórico. A cada edição, vem sendo atualizada por novas notas explicativas, demonstrando o aspecto de uma produção inacabada. Mesmo tendo sido escrita pelo colonizador, capta as relações entre colonizador e colonizado, possibilitando ao leitor perceber o jogo de dominação e resistência. É uma obra que a cada leitura, possibilita ao leitor perceber novos temas e novas possibilidades de pesquisa.

A análise de elementos da cultura material Tupinambá, como alimentação, adorno e rituais, permite compreender a dinâmica cultural e social desta sociedade. A cultura material da alimentação mostra que os utensílios utilizados na preparação e no consumo dos alimentos estão ligados a valores culturais materiais.

Artefatos utilizados nas atividades de caça, pesca e navegação demonstram as habilidades e conhecimentos dos Tupinambá relacionados ao ambiente natural. A cultura material se constrói com os elementos da própria natureza. A utilização de matérias-primas, como lenha e farinha de mandioca como alimento central, demonstra a engenhosidade dos indígenas na criação dos meios necessários para a sua vida.

As mulheres na sociedade Tupinambá são responsáveis por diversas atividades, desde a produção de bebidas até a realização de rituais, necessários à manutenção da estrutura

*Cultura Material na obra do viajante missionário Yves d'Evreux (1613-1614)*  
cultural. Rituais como funerais e furos labiais têm como objetivo envolver toda a comunidade e fortalecer os laços sociais.

### Referências

ABBEVILLE, Cláudio. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão**. São Paulo: Siciliano, 2002.

BEZERRA, Antonio Maicon Batista. Lutas e resistências indígenas no período colonial: miscigenação e etnificação, novas abordagens para o ensino de história. **Das Amazônias**, Rio Branco – Acre, v.1, n.1, ago/dez 2018, p. 15-27. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/amazonicas/article/view/2274>. Acesso em: 30 mar. 2022.

BRAGA, Vivian. **Cultura Alimentar**: contribuições da antropologia da alimentação. **SAÚDE REV.**, Piracicaba, 6(13): 37-44, 2004.

CAVALCANTE, Messias S. **Comida dos nativos do Novo Mundo**. Barueri, SP: Sá, 2014.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. 22. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

DENIS, Ferdinand. Introdução. In: D' Evreux. **Viagem ao Norte do Brasil**: Feita nos anos de 1613 a 1614. 3. ed. Tradução de César Augusto Marques. São Paulo: Siciliano, 2002. p. 21-52.

D'EVREUX, Yves. **Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614**. Leipzig, Paris: Librairie A. Franck, 1864.

\_. **Viagem ao Norte do Brasil**: Feita nos anos de 1613 a 1614. Tradução de César Augusto Marques. 3ª. ed. São Paulo: Siciliano, 2002.

\_. **História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614**. Tradução: Marcella Mortara. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

FERNANDES, Florestan. **Organização social dos Tupinambá**. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

GOMES, Ana Filipa Reis. **O Design do Adorno Contemporâneo**: Da Tradição à Inovação. 2009. 120f. Dissertação (Mestrado em Design). Departamento de Comunicação e Arte da Universidade de Aveiro, 2009. Disponível em: <https://ria.ua.pt/bitstream/10773/1204/1/2010000455.pdf>. Acesso em: 11 ago. 2024.

HELLER, Eva. **Psicologia das Cores**: como as cores afetam a emoção e a razão. São Paulo: Gustavo Gili, 2013.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Tradução e notas de Sérgio Milliet; bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2007.

MCLAREN, Peter. **Rituais na Escola**: em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra. A cultura material no estudo das sociedades antigas. **Revista de História**, São Paulo, n. 115, p. 103-117, 1983. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/61796>. Acesso em: 11 ago. 2024.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribus tupi-guaranis**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: **Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006. p. 31-66.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses: Conversa sobre a origem e a cultura brasileira**. São Paulo: Global Editora, 2013.

NOELLI, Francisco Silva. **Sem Tekohá Não Há Tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no Delta do Rio Jacuí-RS**. 1993. 388f. Dissertação (Mestrado em História Ibero-americana) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

PASTOUREAU, Michel. **Red: The History of a Color**. New Jersey: Princeton University Press, 2017.

PROUS, André. **O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história do nosso país**. 2. ed. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

RODRIGUES, Claudia; FRANCO, Maria da Conceição Vilela. O corpo morto e o corpo do morto entre a Colônia e o Império. In: DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia. (orgs.). **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 157-183.

SCHALLENBERGER, Erneldo; ARANTES, Marco Antonio. Editorial. **Tempo da Ciência**, v. 21, n. 41, p. 7–18, 2000. Disponível em: <https://saber.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/view/11016>. Acesso em: 26 jul. 2023.

SOUZA, Christiane Pantoja de; SOUZA, Airle Miranda de. Rituais Fúnebres no Processo do Luto: Significados e Funções. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v.35, e.35412, 2019, p. 1-7. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ptp/a/McMhwzWgJZ4bngpRjL4J8xg>. Acesso em: 16 mar. 2022.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil**. Introdução de Eduardo Bueno; tradução de Angel Bojadsen. Porto Alegre, RS: L&PM, 2021.

VASCONCELOS, Simão de. **Notícias curiosas e necessárias das coisas do Brasil**. Lisboa: Officina de Ioam da Costa, 1668.

VIDAL, Lux. Ornamentação corporal entre grupos indígenas. In: FUNARTE. Instituto Nacional de Artes Plásticas. **A arte e seus materiais; arte e corpo: pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiros**. Rio de Janeiro: FUNARTE, INAP, 1985. p. 15-19.

## Nota

---

<sup>1</sup> Galináceo de considerável porte, que faz seus ninhos no solo, e é muito procurado como caça.

## Sobre os autores

### **Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino de França**

Professora do Curso de Pedagogia e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará. Doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: [socorroavelino@hotmail.com](mailto:socorroavelino@hotmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6974-2606>.

*Cultura Material na obra do viajante missionário Yves d'Evreux (1613-1614)*

**Marinaldo Pantoja Pinheiro**

Professor da educação básica da Secretaria Municipal de Educação de Igarapé-Miri e da Secretaria Executiva de Educação do Estado do Pará (SEDUC). Doutorado em Educação pela Universidade do Estado do Pará. E-mail: marinaldopantojapineiro@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7598-0301>.

**Mário Allan da Silva Lopes**

Professor do ensino fundamental da rede municipal de Belém (SEMEC). Doutorado em Educação pela Universidade do Estado do Pará. E-mail: m.allanlopes@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6682-4633>.

Recebido em: 14/10/2024

Aceito para publicação em: 15/10/2024