

FLORESTAN FERNANDES E OS TUPINAMBÁ

Duarcides Ferreira Mariosa
Depto. de Sociologia do IFCH da UNICAMP

INTRODUÇÃO

O que se segue pretende ser um exercício de análise imanente dos textos de Florestan Fernandes sobre os índios tupinambá¹. As questões de método, de coerência lógica entre a pesquisa, o método, a explicação e a exposição estão, portanto, no centro de nossas preocupações. Assim, o objetivo não é discutir a questão indígena como vista por Florestan Fernandes, mas, sobretudo, expor um método de abordagem sociológica que, se não mantém tanto significado atualmente, talvez seja pelo fato de estar vinculado a uma época, a uma escola, a “sociologia paulista”, e a um tipo específico de concepção de ciência e atitude intelectual². Por outro lado, embora possa parecer, não é nosso desejo defender

¹ Este texto foi originalmente apresentado como sendo o segundo capítulo de nossa Dissertação de Mestrado, defendida em fevereiro de 2003 pela Universidade Estadual de Campinas, sob o título *Hibridismo e Integração nas Obras de Florestan Fernandes Interpretativas do Brasil*.

² Florestan Fernandes bacharelou-se em Ciências Sociais em 1943 e licenciou-se em 1944 pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Logo em seguida, entre 1946 e 1947, completou o curso de pós-graduação em Sociologia e Antropologia pela Escola Livre de Sociologia e Política. Naqueles anos, São Paulo, em razão da guerra, ocupava uma posição privilegiada para o estudo das Ciências Sociais. Logo depois da Revolução de 1932 haviam sido criadas a Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, em 1934, sob o olhar zeloso da família Mesquita, do jornal *O Estado de São Paulo*, cuja orientação estava a cargo de Roger Bastide e Claude Lévi-Strauss e, um pouco antes, a Escola Livre de Sociologia e Política que fora criada em 1933 por empresários liderados por Roberto Simonsen e entregue à direção de professores norte-americanos, tendo à frente Donald Pierson. Florestan Fernandes pôde contar, em sua formação, com a influência de eminentes especialistas internacionais da área das ciências humanas como é o caso, entre outros, de Donald Pierson, doutor em Sociologia pela Universidade de Chicago; A. R. Radcliffe-Brown, da Universidade de Oxford; Dr. T. Lynn Smith, da Universidade Estadual da Louisiana; Dr. Willard Quine, da Universidade de Harvard e Dr. Kalerno Oberg, do Instituto de Antropologia Social da Smithsonian Institution. Entre

esta ou aquela técnica sociológica, mas, simplesmente, indicar que ela prevaleceu um dia e foi decisiva para o que acabou sendo produzido nos anos iniciais da sociologia brasileira. Sem essa compreensão, a História do Pensamento Social Brasileiro poderá, sem dúvida, incorrer em erros, omissões e anacronismos.

Sobre a atualidade ou não da discussão sobre os extintos tupinambá, podemos dizer que, de acordo com o que expõe Florestan Fernandes (Fernandes; 1963:11) acerca da gênese e constituição de nossa sociedade, o marco zero de todo processo histórico de formação e desenvolvimento da sociedade brasileira emerge dos contatos iniciais entre o branco colonizador e o primitivo habitante das terras brasileiras. A descoberta de grandes extensões de terras ao sul do Equador suscitou a cobiça de viajantes e exploradores europeus que para cá rumaram com o intuito único de explorar nossas riquezas. As alianças, os confrontos, a conquista e todo o processo de colonização que se seguiu favoreceram exclusivamente ao invasor europeu, em detrimento do nativo. Este teve sua cultura, seu modo de vida e mesmo sua integridade física completamente aniquilada em alguns casos, enquanto que o europeu saía-se senhor e dono absoluto de um "novo mundo". O primeiro grande momento da interpretação do Brasil por Florestan Fernandes está, portanto, nos trabalhos produzidos sobre os índios Tupinambá, o que também justifica a pertinência de resgatá-los.

Nossa exposição compõe-se de quatro partes ou capítulos. O Capítulo I, "A Pesquisa sobre os Tupinambá", esclarece as fontes e as opções metodológicas utilizadas pelo autor. Florestan Fernandes investigou de modo sistemático entre os Tupinambá a organização social, a economia primitiva, a função social da guerra, a educação, a reação tribal à conquista e a destribalização. A pesquisa preliminar junto às fontes quinhentistas e seiscentistas para o estudo da *Organização Social dos Tupinambá* de tão complexa e extensa mereceu uma publicação em separado: *A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade Tupinambá* (Fernandes, 1949). Do mesmo material, Florestan

1942 e 1945 realizou, sob orientação de seus professores, vários pequenos levantamentos e alguns estudos interpretativos. Constam dessas pesquisas diversos trabalhos, como o estudo sobre as manifestações do preconceito de cor em Sorocaba e do culto a João Camargo; uma análise quantitativa da competição entre profissionais liberais em São Paulo, com base em identificações extraídas das listas telefônicas; uma sondagem através de questionários da população rural de Poá, na qual teve a colaboração de Oswaldo Elias Xidieh; alguma participação na pesquisa do Dr. Emílio Willems sobre Cunha, quando se encarregou de estudar determinados aspectos do folclore e da vida sexual na comunidade e na coleta de dados antropológicos; uma exploração dos dados quinhentistas sobre os contatos dos Tupi com os brancos, em São Paulo; um balanço crítico das contribuições que Gabriel Soares e Hans Staden poderiam dar para o estudo da vida social dos Tupinambá e seus contatos com os brancos; e, em 1944, iniciaria a pesquisa, que duraria cerca de quatro anos antes de ser posta de lado, sobre a aculturação de sírios e libaneses em São Paulo.

Fernandes retirou os elementos de que precisava para publicar vários estudos: em 1952, *A Função Social da Guerra*, um estudo funcionalista da guerra (Fernandes, 1970); em 1953, outro ensaio sobre a interpretação funcionalista: *O método de interpretação funcionalista na sociologia* (Fernandes, 1967); publicou, em 1958, o ensaio metodológico *Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil*, que também discorria sobre o estudo funcionalista da guerra (Fernandes, 1958); e, fechando os estudos sobre os Tupinambá, o ensaio *Os Tupi e a reação tribal à conquista*, inserido na obra organizada por Sérgio Buarque de Holanda, *História Geral da Civilização Brasileira*, vol I, São Paulo, 1960, págs. 72-86, e reimpresso no livro *Mudanças Sociais no Brasil*, São Paulo, 1960, págs. 287-310, pela editora paulistana Difel.

O Capítulo II trata da “Organização Social dos Tupinambá”, destacando-se o “sistema social” e “alguns aspectos da cultura”. Embora desaparecida, Florestan Fernandes, em seu estudo, procura reconstruir intelectualmente partes da sociedade Tupinambá. Consegue-o utilizando-se de descrições que conseguem captar, mesmo que de modo indireto, informações sobre a economia, formas de educação e divisão do trabalho, modos de controle social e de organização política, bem como das reações tribais à conquista, da função social que alcança a guerra nesta sociedade e do fenômeno de destribalização que a extingue.

O Capítulo III descreve a “Chegada do Conquistador”. Os Tupinambá que habitavam a costa brasileira estavam entre os primeiros a contactar os europeus quando estes aqui chegaram em 1500, mantendo com eles relações amigáveis. Entretanto, no período que vai de meados do século XVI ao final do século XVIII as relações entre ambos tomaram outro rumo. Os milhões de índios que habitavam o que hoje são os Estados do Rio de Janeiro, Bahia, Maranhão e Pará foram sendo exterminados na medida em que resistiam ao domínio português. Os sobreviventes, por sua vez, ou eram “reeducados” pelos jesuítas, ou fugiam para o interior do país.

Finalmente, o Capítulo IV trata da questão da “Integração na Ordem Tupinambá”. No conjunto das obras a eles dedicadas, parece-nos que Florestan Fernandes buscava ir além do “simples” exercício histórico e etnográfico de reconstituição das fontes quinhentistas e de exercício do método funcionalista de análise. Florestan Fernandes mostra-nos como se processou a “desorganização” social dos Tupinambá, sua desestruturação enquanto sociedade e seu completo esfacelamento diante do processo de conquista e das muitas situações que passaram a ocorrer quando do contato com o branco europeu colonizador em terras brasileiras. Para Florestan Fernandes, os Tupinambá eram o Brasil que resistia ao domínio europeu e à conquista. As conseqüências desse confronto inicial marcariam indelevelmente as gerações futuras, influenciando de diversos modos na formação do povo brasileiro.

Em decorrência da situação de contato, portanto, emergiram processos que, em diferentes proporções, sedimentaram as relações posteriores entre colo-

nizados e colonizadores. Além do contágio de doenças, do extermínio, do submetimento e das alterações no meio ambiente natural e cultural encontrado interessa-nos em especial o modo como se desenvolveu a integração dos índios ao mundo dos brancos. Parece-nos que a hierarquia social que separa os indivíduos em diferentes escalões, superiores e inferiores, começou a tomar forma neste processo. O hibridismo da sociedade brasileira verificado por Florestan Fernandes, ou seja, a permanência de tão grandes disparidades entre grupos sociais que nos leva a crer na existência de dois “brasis” coexistindo ao mesmo tempo, seria apenas uma das conseqüências do modelo de estratificação social adotado; e a integração parcial de seus membros sua característica mais evidente.

I - A PESQUISA SOBRE OS TUPINAMBÁ

Evidentemente que muitos outros grupos tribais habitavam estas terras quando do descobrimento do Brasil pelos portugueses, todavia, foram as tribos pertencentes ao ramo lingüístico dos Tupi as que receberam as descrições mais fartas e precisas. Não sem motivos. Em razão do domínio territorial que exerciam sobre vasta extensão da costa brasileira, foram eles os primeiros aliados e os primeiros inimigos do conquistador europeu (Fernandes, 1975:11). A documentação conhecida comprova essa afirmação. Foram os grupos tribais nativos, que habitavam as regiões de São Paulo-Rio de Janeiro, Bahia-Sergipe, Maranhão-Pará e Ilha dos Tupinambaranas, conhecidos pelos brancos sob o nome de Tupinambá, os que receberam as mais abundantes descrições dos europeus que com eles tiveram contato (Fernandes, 1975:207).

De Hans Staden, no século XVI, a Alfred Métraux, no século XX, muitos observadores se ocuparam dos Tupinambá. A princípio, com curiosidade e espanto diante do inusitado de alguns dos seus costumes, como a antropofagia, por exemplo; mais recentemente, com o desejo manifesto de apreender intelectualmente se não a totalidade pelo menos partes importantes de sua cultura e organização social. Florestan Fernandes, neste sentido, foi quem mais se aproximou deste último objetivo, ao dedicar, como vimos, vários estudos sobre os índios Tupinambá³.

O ponto inicial das pesquisas foi o exame das obras de Hans Staden - Duas viagens ao Brasil, arrojadas aventuras no século XVI entre os antropófagos do Novo Mundo - e de Gabriel Soares de Souza - Tratado descritivo do Brasil em 1587 - feito por indicação do Dr. Herbert Baldus. Nelas, Florestan Fernandes verificou a existência de um rico material descritivo suficiente, embora

³ Note-se, entretanto, que os textos produzidos por Florestan Fernandes tomaram por base as pesquisas realizadas durante o período de 1943 a 1949, mas especialmente durante os estudos de pós-graduação.

fragmentário, para lançar luzes sobre vários aspectos da organização dos Tupinambá (Fernandes, 1963: 13). Em colaboração com o Dr. Donald Pierson, Florestan Fernandes pesquisou, posteriormente, as primeiras décadas da colonização portuguesa e os contatos iniciais dos brancos com os Tupi em São Paulo, onde reexaminou as informações e descrições dos cronistas do século XVI (Fernandes, 1963: 13). Por fim, nos seminários de Etnologia promovidos pelo Dr. Herbert Baldus, Florestan Fernandes convenceu-se de que essas fontes, se complementadas por estudos semelhantes, seriam suficientes para fornecer a base material sobre as quais ele desenvolveria a investigação sobre os Tupi da costa brasileira.

Ampliando a coleta de dados para outros cronistas e viajantes que descreviam os anos iniciais da colonização portuguesa e acrescentando-as de inventários, testamentos e atas oficiais públicas, passaram pelas mãos de Florestan Fernandes as principais obras quinhentistas disponíveis. Estendendo a pesquisa sobre os aborígenes que habitavam a costa brasileira, dos atuais Estados do Rio de Janeiro e da Bahia para até aqueles grupos tribais que, em razão de migrações descritas por historiadores e etnólogos, alcançaram os Estados do Maranhão, Pará e Amazonas ampliaram-se os limites históricos da pesquisa e incluíram-se obras do século XVII (Fernandes, 1963:14).

Como a extinta sociedade Tupinambá não poderia ser observada diretamente, Florestan Fernandes pesquisou estes indígenas por dois meios distintos, de modo que um conjunto de fontes suprisse as falhas e deficiências do outro. Como fonte primária de pesquisa utilizou os trabalhos remanescentes de cronistas como Jean de Léry, Antônio Knivet, o Padre José de Anchieta, Frei André de Thevet, além, é claro, de Hans Staden e Gabriel Soares de Souza; como fonte secundária e de apoio às suas afirmações e conclusões, completou com os trabalhos de Herbert Baldus, Sérgio Buarque de Holanda, Capistrano de Abreu, Aníbal Matos, Alfred Métraux, Francisco Adolfo Varnhagen e Claude Lévi-Strauss, entre outros. Desse modo, o que foi possível ser investigado por Florestan Fernandes restringiu-se ou às observações e informações deixadas nos documentos originais ou às conclusões corroboradas por outros pesquisadores (Fernandes, 1963:14).

O primeiro grande obstáculo enfrentado por Florestan Fernandes, na análise da contribuição etnográfica dos cronistas, não foi, contudo, reunir uma grande quantidade de informações esparsas, mas “apreciar a variedade e a consistência dos dados” (Fernandes, 1975:192). Para superá-lo, processos da crítica histórica, como a colação de textos e documentos em que “a comparação de descrições e informações diferentes constituía uma técnica capital para a apuração de conteúdo das fontes” (Fernandes, 1975:192), foram complementados pelo método etnológico e pela casuística sociológica.

Florestan Fernandes inovou na análise crítica das fontes ao considerar que poderia compreender objetivamente as contribuições dos autores quinhentistas e seis-

centistas se as visse a partir das vinculações entre a “consciência da realidade histórica e a estrutura social” (Fernandes, 1975:192). Em seu modo de entender, o olhar do observador pode ser levado por valores de sua própria cultura escapando-lhe, assim, detalhes importantes da situação ou do objeto estudado. Muitos comentários, descrições e observações foram, por isso, filtradas em seu etnocentrismo e na dúvida interpretação que forneciam da realidade tribal, deixando transparecer apenas o que era importante à análise social, nos termos definidos por Florestan Fernandes.

Num exame superficial é lícito afirmar que os que escreveram sobre os Tupinambá tinham certamente objetivos de caráter extra-científico. Tratava-se, em sua maioria, de relatos sobre fatos e acontecimentos curiosos, inusitados ou espetaculares, tais como os rituais de sacrifício e antropofagia cerimonial; as longas migrações em busca do paraíso ou terra sem males; comentários sobre comportamentos “ímorais” e “vícios demoníacos”. Para alguns, tratava-se de pagãos e hereges a serem trazidos para a fé cristã; para outros seriam um pouco mais que macacos e, portanto, sujeitos ao comando e domínio do branco europeu superior e civilizado; para outros, ainda, os primitivos habitantes das terras brasileiras eram seres bestiais e corrompidos que deveriam ser simplesmente eliminados, pois não se sujeitavam ao trabalho, à fé ou às leis. Na situação colonial todo e qualquer comportamento nativo justificava a intervenção civilizadora do colonizador.

Florestan Fernandes acreditava, todavia, que poderia usar tais relatos como fundamento para suas pesquisas. Bastava controlar a posição do informante, cruzar as informações de diversas fontes para, enfim, substituir a observação direta do etnólogo pelo olhar disperso e etnocêntrico dos cronistas e viajantes europeus que conviveram com os Tupinambá. Assim, salvo situações excepcionais, nenhuma informação é usada por Florestan Fernandes sem que se faça referência a mais de uma fonte onde encontrar dados semelhantes. O mais comum, nestes casos, é Florestan Fernandes situar a informação dentro de limites máximos e mínimos fornecidos por vários cronistas que tomar como verdade cabal a informação prestada por um único elemento.

Outra questão importante para Florestan Fernandes era a questão do método. “Tratava-se de descobrir se a base empírica ‘isolada’ prestava-se ou suportaria um tratamento sociológico” (Fernandes, 1975:192). No caso, para compreender a guerra como um fenômeno social, como parte de um sistema sócio-cultural que se apresenta culturalmente interligado e em correlação com os comportamentos e a estrutura da organização social, Florestan Fernandes concluiu tratar-se o método funcionalista⁴ de

⁴ Sob a perspectiva funcionalista estudam-se os sistemas sociais como um todo, ocupando-se em verificar como eles funcionam, de que maneira mudam e as conseqüências sociais que produzem. Considera-se que cada aspecto possui relação e serve para elucidar algum detalhe

análise social como o mais adequado para os fins que pretendia (Fernandes, 1975:198)⁵.

Em sua opinião, “como as atividades guerreiras e as suas conseqüências afetavam toda a vida social dos Tupinambá” (Fernandes, 1970:15), tratava-se, o método funcionalista, da melhor forma de evidenciar pontos fundamentais da estrutura e organização social dos Tupinambá. Neste tipo de abordagem, o que o pesquisador visa ressaltar são, de um lado, as conexões funcionais, adaptativas e estruturais das partes do sistema social nas suas relações entre si e com o todo; e, de outro, como o condicionamento que o meio exterior provoca nas ações sociais pode ser subjetivamente interpretado pelos sujeitos, individual e coletivo, em determinadas situações sociais concretas⁶.

do funcionamento do complexo maior que integra e, dessa forma, dar conta de explicar a coesão e outros fenômenos sociais. Por outro lado, critica-se muito essa perspectiva por dar pouca atenção ao conflito e à mudança social ou pela tendência em considerar quaisquer de seus aspectos, de alguma maneira, ligados às ‘necessidades’ ou ‘requisitos’ do sistema. Entre os principais autores funcionalistas podemos citar Talcott Parsons, Bronislaw Malinowski e Radcliffe-Brown, este último professor de Florestan Fernandes.

⁵ Florestan Fernandes, ao contar em sua formação acadêmica tanto com a influência do pensamento sociológico de origem européia (mais filosófico), tanto quanto de autores norte-americanos (mais práticos e utilitários, por assim dizer), além de um sólido diálogo com as obras clássicas da Sociologia, soube reunir o que de mais expressivo tais análises pretenderam nos fornecer. Não é o caso, porém, de rotularmos Florestan Fernandes como funcionalista ou estrutural-funcionalista; como marxista, durkheimiano ou weberiano. O que é claro, como indica em vários momentos o próprio Florestan Fernandes, é a instrumentalidade da temática e dos conceitos utilizados, independente de filiações ideológicas ou sectárias.

⁶ Considerar a sociedade Tupinambá como uma totalidade sistêmica, onde qualquer das partes está em conexão com as demais e com o todo é um claro recurso da teoria funcionalista. Porém, somente quando Florestan Fernandes escreve *O método de interpretação funcionalista na sociologia* que ele justifica em discurso sua opção teórico-metodológica por esta forma de abordagem. Florestan Fernandes afirma que desde os seus “primeiros trabalhos sobre o folclore paulistano até os estudos mais recentes sobre a guerra na sociedade Tupinambá e as manifestações do preconceito de cor em São Paulo”, ele tem “lidado com problemas sociológicos cuja análise depende do recurso à interpretação dos fenômenos investigados em termos de função” (Fernandes, 1967:180). A escolha do instrumental teórico fornecido pela teoria funcionalista decorre, para ele, do fato “de certas analogias entre organismo e sociedade e de certos paralelismos entre a explicação biológica e a sociológica” ter dado origem a “todo um corpo de noções, de idéias, de hipóteses de trabalho e de regras interpretativas que constituem uma teoria especial dentro da sociologia geral” (Fernandes, 1967:213). Apesar de considerar a vida social fundamentalmente diversa da fisiologia dos organismos, e de não existir, para ele, uma similaridade precisa entre ambas, contudo, a interpretação funcionalista de fenômenos de mudança social é bastante fecunda, possuindo uma força explicativa que atravessa toda a história humana (Fernandes, 1967:260). Todavia, cabe ressaltar mais uma vez, o funcionalismo de Florestan Fernandes é meramente instrumental nessa sua fase de produção acadêmica.

Apoiado, assim, na esparsa e fragmentada documentação existente sobre os índios Tupinambá, pelo menos para os fins pretendidos, Florestan Fernandes buscou, ao contrário do que se imaginava ser possível, reconstruir a realidade tribal numa monografia de caráter descritivo. *Em Organização Social dos Tupinambá* seu objetivo maior foi delinear algumas das práticas cotidianas dos nativos, suas crenças, seu comportamento típico e, principalmente, os caracteres principais de sua organização social, usando para isso as observações e depoimentos contidos nos relatos e documentos coevos que chegaram até nossos dias.

Para atender a esta finalidade, Florestan Fernandes pesquisou nos textos dos cronistas a morfologia e a organização dos grupos locais indígenas, ou seja, como estruturavam a sociedade a partir do sistema de parentesco, das categorias de idade, das formas tradicionais de dominação, de como usavam o solo e algumas das técnicas de plantio e coleta de alimentos. Subsídios suficientes, na sua opinião, para formar um quadro coerente e consistente da organização social dos extintos Tupinambá.

Em *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, Florestan Fernandes elaborou um estudo interpretativo da guerra de acordo com os princípios e métodos da teoria funcionalista. Sua análise envolveu, neste sentido, de um lado, a descrição da tecnologia guerreira e dos mecanismos tribais de controle social em suas vinculações com os ideais bélicos; e, de outro, como o conhecimento da guerra na sociedade Tupinambá poderia contribuir para o conhecimento destes e para uma 'Sociologia da Guerra' mais geral.

A análise da função social da guerra entre os Tupinambá só foi possível porque antes Florestan Fernandes procedera com sucesso à análise da constituição interna dessa sociedade, pelo menos em seus movimentos mais importantes (Fernandes, 1970:12). O estudo da guerra revela-se, entretanto, dentro do contexto da compreensão da sociedade Tupinambá, fundamental, pois, segundo Florestan Fernandes...

... as condições e fatores estruturais da vida social seriam insuficientes, por si mesmos, para determinar o padrão de constituição interna e o ritmo de funcionamento das sociedades Tupinambá. As situações sociais regularmente proporcionadas pela estrutura social implicavam ajustamentos determinados às condições materiais, morais e religiosas de existência social. Mas elas não continham as forças psico-sociais que criavam a necessidade de 'viver juntos' e de 'querer em comum', as quais impeliam os indivíduos a realizar os ajustamentos sociais esperados. Essas forças se libertavam na esfera de relação com o sagrado e constituíam o fator integrativo básico do sistema organizatório Tupinambá, aparecendo como a própria fonte da coexistência social em uma ordem moral. (Fernandes, 1970:369).

A guerra, ao exigir o desenvolvimento e emprego de certas virtudes para que o Tupinambá alcançasse recompensas nesta vida, em termos de *status* e prestígio diferenciado, e no além-túmulo, em termos do gozo eterno junto aos ancestrais igualmente valorosos, fornecia as justificativas morais necessárias para o pleno desenvolvimento das aptidões individuais e seu aproveitamento em termos coletivos.

Em *Os Tupi e a Reação Tribal à Conquista*, Florestan Fernandes mostramos que os Tupinambá não assistiram impávidos à conquista de seus territórios pelos portugueses, antes, eles reagiram da forma que acharam mais conveniente, dadas as circunstâncias do momento. Infelizmente, para os indígenas, seu sistema sócio-cultural apresentava “um padrão de equilíbrio interno relativamente indiferenciado e rígido” (Fernandes, 1975:21). Para que enfrentassem com êxito qualquer alteração brusca e continuada em seu modo estável de vida, as demais esferas da vida social deveriam manter-se inalteradas o tempo necessário para que os métodos tradicionais e costumeiros de busca de solução pudessem produzir seus efeitos.

O branco agia de forma complexa para os padrões Tupinambá, visto atuar em várias frentes para concretizar seus objetivos de conquista, através da pessoa do colono, do administrador e do jesuíta. Os colonos eram agressivos e procuravam exterminar ou escravizar os indígenas. Os administradores não eram confiáveis: os Tupinambá podiam esperar, às vezes, cooperação, alianças e convívio pacífico, no entanto, estas eram invariavelmente atitudes estratégicas visando controlar determinadas situações. Se buscavam amparo e proteção junto ao os jesuítas, de modo imperceptível, os Tupinambá encontravam a destruição de sua cultura. Assim, diante do inusitado da situação, “o sistema organizatório tribal logo passou a ressentir-se dos efeitos desintegradores, resultantes de sua incapacidade de reajustar-se às situações novas, impostas pelo contato com o invasor branco” (Fernandes, 1975:22). Para Florestan Fernandes,

Enquanto as situações eram simples, o sistema organizatório tribal continuou a funcionar normalmente, mantendo as condições que asseguravam o equilíbrio e a autonomia da vida social aborígine. Quando as situações complicaram, o sistema organizatório tribal não se diferenciou internamente, modificando-se com eles. Ao contrário, manteve-se relativamente rígido e impermeável às exigências impostas pelo crescente domínio dos brancos. Isso fez com que tivessem de escolher dois caminhos: a submissão, com suas conseqüências aniquiladoras da unidade tribal, ou a fuga com o isolamento. (Fernandes, 1975:29).

Graças, portanto, à maneira exaustiva com que Florestan Fernandes trabalhou a temática foi possível reconstruir, sem esgotá-la, partes fundamentais da cultura Tupinambá. Embora tidos pelos viajantes e cronistas da época quinhen-

tista como sem fé, lei ou religião ou, ainda, como bestas irracionais que só pensavam em beber, comer e matar o inimigo surge dos estudos pioneiros de Florestan Fernandes uma comunidade organizada e coerente como outra qualquer que fosse regida por leis, valores e crenças e que se fizesse notar por um estilo de vida próprio. A importância de se conhecer um pouco mais dos Tupinambá, porém, vai mais além: está no fato de o fim de sua sociedade marcar o início da supremacia do branco europeu em nossas terras.

II - A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS TUPINAMBÁ

Florestan Fernandes designa como Tupinambá ao conjunto de grupos tribais de origem Tupi que foram assim indicados nas fontes consultadas e que, embora constituídos de grupos distintos, especialmente segregados e diferenciados, “fazem parte de um grupo étnico básico, revelando em seu sistema sócio-cultural os mesmos traços fundamentais” (Fernandes, 1963, p. 16). A tribo, maior unidade territorial inclusiva, formava-se, então, pela existência e reunião de vários grupos locais com as mesmas características sócio-culturais numa área espacial determinada, possuindo, portanto, processos organizativos e integrativos próprios.

Florestan Fernandes, apesar de limitado naquilo que foi possível levantar junto às fontes consultadas, aponta em *Organização Social dos Tupinambá* certos aspectos, lógico que não a totalidade, do universo sócio-cultural dos Tupinambá. Na forma como é apresentado seu estudo, os capítulos que compõem o livro – A Distribuição Espacial dos Tupinambá, Os Grupos Locais, O Sistema de Parentesco, As Categorias de Idade e O Conselho de Chefes – permitem indicar, até com certa facilidade, a morfologia da sociedade Tupinambá e a forma adotada de organização social.

Após uma breve introdução, onde apresenta resumidamente as principais referências e questões teórico-metodológicas de sua investigação, Florestan Fernandes inicia a exposição falando sobre a distribuição espacial dos Tupinambá. Seu objetivo, no primeiro capítulo do livro, a princípio, é simplesmente fazer “um esboço da distribuição espacial desses grupos tribais, visando facilitar sua localização no tempo e no espaço” (Fernandes, 1963:25), todavia, Florestan Fernandes consegue a partir dos dados disponíveis resultados mais amplos.

Ainda que se abstenha de analisar a expropriação territorial e as consequências letais do enfrentamento entre nativos e invasores, Florestan Fernandes, ao apresentar o elemento indígena numa situação de contato com o branco, define a trajetória de um em relação ao outro. São descritos os movimentos espaciais dos Tupinambá, suas alianças e seus confrontos com os colonizadores e como,

ao longo do tempo, foi-se decidindo a ocupação das terras da costa brasileira a favor do europeu, enquanto o índio fugia, se submetia ou era simplesmente exterminado por doenças, fome e guerra. Mesmo os grandes movimentos migratórios, que já eram comumente praticados antes da chegada do homem branco, assumiam outro caráter ante sua presença (Fernandes, 1963:25).

No segundo capítulo Florestan Fernandes descreve os grupos locais. Se o capítulo anterior possuía claramente um caráter historiográfico, em que a análise é externa à estrutura da sociedade Tupinambá, neste, o autor concentra-se na busca dos elementos constitutivos da organização social, num trabalho basicamente antropológico. A escolha em focar os grupos locais para fins de análise da organização social dos Tupinambá pode ser explicada devido às suas características sociais e ecológicas. O grupo local se caracterizava por exibir uma forma determinada de ocupação territorial, ou seja, no grupo local é que se apresentavam as soluções adaptativas e integrativas mais imediatas do elemento indígena ao ambiente externo circundante. Florestan Fernandes, mais uma vez impedido de ir além dos relatos e documentos deixados pelos cronistas, procurou, mesmo assim, descrever algumas dessas soluções.

O terceiro capítulo é dedicado ao sistema de parentesco. Florestan Fernandes esclarece-nos que a investigação sobre os princípios estruturais de organização da família, das regras do matrimônio, do sistema normativo que regulava obrigações, deveres e tratamento recíproco entre a parentela, o culto dos antepassados, as normas de concepção e a nomenclatura do parentesco vão defini-los “dentro de um todo, ordenado socialmente de certa maneira”, evidenciando, por sua vez, a noção de “uma totalidade organizada”, onde “qualquer uma das partes adquire sentido em relação ao sistema total” (Fernandes, 1963:151). Foi associando o sistema de parentesco com os padrões correlatos de comportamento que Florestan Fernandes pôde chegar a conclusões importantes no estudo da organização social dos Tupinambá.

O quarto capítulo de *Organização Social dos Tupinambá* está dedicado à análise das categorias de idade. Segundo Florestan Fernandes, na sociedade Tupinambá, as posições sociais ocupadas pelos indivíduos eram distribuídas segundo padrões e atributos naturais, mas definidos culturalmente em termos de sexo e idade. Conforme o desenvolvimento físico e psicológico do indivíduo ia avançando, da mesma forma avançavam, também, suas obrigações e direitos naquela sociedade tribal. De recém-nascido até à velhice os Tupinambá reconheciam doze categorias de idade, sendo as duas primeiras comuns a ambos os sexos e as dez restantes distribuídas equitativamente em cinco categorias de idade para cada um dos sexos. Neste aspecto, o que mais nos interessa é que as cerimônias de iniciação, o reconhecimento do novo *status* do indivíduo, a crescente responsabilidade perante os demais membros da comunidade implicavam numa forma, assumida pelos Tupinambá, de integração social.

O quinto e último capítulo fala sobre o conselho dos chefes. Florestan Fernandes procurou nos mostrar, na medida do possível, como essa instituição básica da sociedade Tupinambá funcionava, quais membros poderiam compô-la e sobre quais assuntos podia deliberar. A organização política dos Tupinambá só pôde ser estudada em alguns poucos aspectos devido à escassez de informação. Por isso, Florestan Fernandes nos fala com maior ênfase sobre os assuntos onde a documentação é mais abundante: sobre a guerra, as formas de punição assumidas pelo direito costumeiro, a retaliação, e do governo tribal, gerontocrático. Florestan Fernandes consegue ainda nos indicar como o indivíduo era selecionado para ocupar posições de liderança na comunidade tribal, quais os mecanismos para conter os excessos individuais e a importância do pajé entre eles.

1. O Sistema Social Tupinambá⁷

⁷ A noção de sistema social é de muita importância para os sociólogos em razão da correspondência entre organismo vivo e sociedade permitir o uso de um modelo explicativo muito forte do ponto de vista heurístico. Podemos dizer que a concepção de sistema social está diretamente ligada ao surgimento da ciência sociológica, pois, ao tomarem a biologia como guia, os primeiros cientistas sociais – Auguste Comte, Herbert Spencer e Émile Durkheim, entre outros – procuraram conceituar a estrutura e o funcionamento dos sistemas sociais e analisar os processos de evolução, ao que os homens estão sujeitos, via mecanismos de adaptação, onde laços de interdependência, solidariedade e de responsabilidade estariam na base da integração dos indivíduos nos agrupamentos sociais (Giddens, 1989:01). Os pesquisadores compararam a sociedade a um organismo vivo, cujos órgãos e membros são interdependentes, realizando cada qual uma função específica em benefício do conjunto. Recorrendo, em seguida, à analogia, concluíram que as modificações verificadas nestes organismos se repetiriam nas sociedades, pois, do mesmo modo, estas também sofrem transformações graduais e constantes (Gomes, 1985:18). Nos trabalhos que empreenderam encontramos, de modo geral, uma preocupação constante em buscar pela morfologia da sociedade e as origens e causas das mudanças sociais a partir da função que cada componente do sistema social executa. Na opinião de Florestan Fernandes, Marcel Mauss, sobrinho e discípulo de Emile Durkheim, “concorreu como poucos sociólogos modernos para fazer com que a concepção segundo a qual o todo determina as partes perdesse o seu antigo sabor metafísico e adquirisse o caráter de um princípio heurístico na interpretação sociológica da dinâmica social (tendo em vista os problemas de função)” (Fernandes, 1967:202, grifado no original). Todavia, é nas obras de Talcott Parsons e Edward Shils, *Para uma Teoria Geral da Ação*, e na de Talcott Parsons, *O Sistema Social*, que, como termo técnico, sistema social adquire lugar central. De modo geral, quando falamos de sistema social estamos recorrendo a um modelo explicativo que se considera, até certa medida, eficiente para dar conta da realidade social, mas que, cabe ressaltar, não é a única forma existente de abordá-la. Um sistema seria a combinação de partes coordenadas objetivando um mesmo resultado, ou de maneira a formar um conjunto coeso e integrado em busca de um propósito. Como as muitas instâncias e dimensões da vida humana em sociedade resultam, objetivamente, da ação perpetrada por indivíduos, se tomadas como um sistema,

A partir do que temos observado ao longo dos trabalhos de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá parece-nos que a simples descrição de determinado aspecto que caracteriza o modo de vida próprio de uma sociedade, ou grupo social, não é suficiente para esgotar as possibilidades de interpretação dos fenômenos sociais que ali ocorrem. Obviamente que ações sociais, relações sociais, personalidade, instituições e processos sociais podem ser analisados isoladamente, todavia, só serão suficientemente compreendidos quando postos em relação com os demais aspectos que conformam o meio social, sendo, então, apreendidos em suas conexões causais e funcionais.

Para Florestan Fernandes, não importa qual unidade está sendo analisada, ela deve ser “compreendida como parte das condições e dos mecanismos através dos quais a existência e a sobrevivência dos seres humanos se confundem, inextricavelmente, com a existência e a sobrevivência das sociedades” (Fernandes, 1967:293). É possível, por exemplo, encontrar uma ordem ou roteiro de adaptação e ajustamento progressivo dos homens ao meio externo, sem que isso venha a indicar qualquer espécie de determinismo. Basta tomar por base os aspectos que Florestan Fernandes nos fornece através da seleção dos temas que compõem o seu estudo sobre a organização social dos Tupinambá: a economia, a divisão do trabalho, as normas e os costumes, a integração social, a organização política e, também, alguns aspectos da cultura, como os movimentos migratórios e a guerra. Trata-se de condições ideais ou, melhor ainda, genéricas que afetam os seres humanos em sua relação com o ambiente a qualquer tempo e lugar.

A história humana comprova que a primeira preocupação do homem está em como garantir os meios necessários à sua própria subsistência, conservação e reprodução. O ser humano se adapta aos diversos climas, tipos de solo e recursos alimentares ao seu alcance adotando uma dieta alimentar conforme a disponibilidade dessas fontes e se organizando de modo a explorá-las e conservá-las a salvo dos concorrentes. Para fins de análise, as técnicas de produção, conservação e obtenção de víveres, sua distribuição e estocagem constituem o que chamamos de sistema econômico. A economia (*a*) descreve, portanto, a forma encontrada pelo homem para ajustar-se às condições da natureza e do meio externo que o circunda.

Porém, para exercer o controle efetivo sobre o meio externo é de vital importância que os homens se associem entre si, que distribuam coletivamente as tarefas e que encontrem os métodos mais adequados para explorar os recursos disponíveis na natureza, de acordo com sua própria condição física e intelectual.

onde seus elementos encontram-se relacionados entre si de modo coerente e complementar, pode o sociólogo considerar os fenômenos sociais como passíveis de estudo numa totalidade objetiva, mas de partes interdependentes.

A divisão do trabalho (*b*) é, por isso, a forma mais elementar de organização social, pois ela permite que os esforços individuais sejam conjugados de modo a se tornarem mais eficientes e produtivos nas tarefas a que se destinam⁸.

As soluções paulatinamente encontradas para adaptar o organismo humano às condições impostas pela natureza, e a recorrência de determinadas práticas e modos de agir coletivo, fazem com que os homens criem regras para a convivência mútua. As normas e costumes (*c*) adotados por uma certa forma de organização social podem, assim, variar desde as mais simples e elementares formas de tratamento recíproco até às normas inquestionáveis que orientam o funcionamento das mais sólidas instituições sociais. Como na maioria das sociedades o são a família, o casamento e os laços de parentesco. O que o pesquisador social observa é quase sempre a medida em que ocorre ou não coerência entre as formas de exploração e obtenção dos recursos naturais e as normas, regras e costumes sociais adotados por certa configuração social.

Ademais, a continuidade biológica é uma característica intrínseca a todo ser vivo. Os homens procuram garantir a sobrevivência da espécie principalmente através do suporte que lhes é dado pela organização social. Seria o caso, portanto, de verificarmos até que ponto a sobrevivência da sociedade implica na sobrevivência da coletividade. Como, enquanto sistema, um dos principais objetivos da sociedade é buscar sua própria estabilidade, equilíbrio e continuidade, na seqüência, é interessante observar como a sociedade Tupinambá preparava as gerações mais novas para a tarefa de seguir com o modelo de organização social em vigor.

A integração social dos Tupinambá (*d*) obedecia a um roteiro invariável, em que o desenvolvimento biológico fazia-se acompanhar do respectivo reconhecimento social. As categorias de idade e a diferenciação sexual indicavam a que direitos e obrigações específicas podia o indivíduo aspirar em determinado momento. A educação se dava conforme a orientação e o exemplo dos mais velhos; o acesso às hierarquias sociais mais altas, mediante cerimônias e rituais iniciáticos próprios. Os valores e costumes grupais eram internalizados desde tenra idade junto à família; os papéis sociais ensaiados nas brincadeiras das crianças ou, de modo mais formal, na participação secundária nos eventos coletivos. Do ponto de vista da organização social o que ocorria efetivamente era, portanto, o adestramento contínuo do indivíduo para ocupar as posições sociais existentes naquela estrutura social, ou em outras palavras, sua integração social. Com variações de toda ordem, este processo é recorrente nas sociedades humanas: todo sistema social prevê formas de integrar novos membros à estrutura social; o contrário significaria simplesmente a morte da sociedade.

⁸ Para o pesquisador os dados disponíveis são insuficientes para demonstrar a anterioridade da família, ou mesmo da linguagem em relação à divisão de tarefas num grupo social.

Em termos de distribuição de poder, para adequar os interesses individuais aos imperativos sistêmicos, a organização política (*e*) dos Tupinambá previa um quadro próprio de posições de *status* e prestígio diferenciado que selecionava eficazmente os indivíduos para realizar determinadas tarefas culturalmente avaliadas como relevantes. Ao conselho de chefes, por exemplo, só ascendia o indivíduo que ao longo da vida houvesse realizado os ideais e valores tribais e que, por sua idade e experiência, poderia servir como referencial às gerações mais novas. A função mais importante do conselho de chefes era antes de tudo preservar valores de há muito arraigados e zelar pelo cumprimento e observância das tradições tribais. Como a hierarquia tribal definia as posições ocupadas pelos velhos como sendo as de maior prestígio e importância, cabia ao indivíduo lutar durante toda sua vida para realizar aqueles valores que conformavam a ordem tribal se quisesse alcançar algum prestígio social. Ou seja, como pode ser visto em qualquer outra forma de organização social, o indivíduo só se realizava social, psíquica e emocionalmente quando perseguia a continuidade do sistema social.

Finalmente, é possível, a partir do exame de alguns aspectos da sociedade Tupinambá, perceber que a coesão das diversas unidades sociais depende de aspectos culturais (*f*) próprios, que são mantidos e repassados às novas gerações mediante práticas, costumes e rituais repetidos nas mesmas ocasiões e oportunidades. De modo geral, nas sociedades tanto o sistema econômico quanto o sistema social, político ou normativo dependem das orientações de sentido que é dado pelo sistema cultural dessa sociedade. Os valores culturais são referenciais que perpassam as demais dimensões e instâncias sociais, ligando-as de maneira coerente e tornando-as interdependentes entre si.

No caso dos Tupinambá, por exemplo, a guerra cumpria um papel determinante na orientação das ações coletivas. Florestan Fernandes admite até seu caráter mágico-religioso – contestado por alguns autores⁹ –, onde a guerra seria o instrumento da religião, pois colocava, através da vingança permanente, vivos em contato com os mortos. O *Guajupia*, a terra onde viveriam os antepassados no gozo eterno, a terra sem males, seria o objetivo final das migrações e o local onde descansariam os guerreiros mais valorosos. Significava o mesmo que o

⁹ Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro, no texto *Vingança e Temporalidade: Os tupinambá*, contestam a opinião de Florestan Fernandes de que a guerra Tupinambá seria um meio para “restaurar a integridade de uma sociedade ferida pela morte de seus membros”. Segundo os autores, a guerra de vingança Tupinambá não parecia “ser instrumento de algo anterior a ela. Na verdade, sua ligação com a sociedade parece antes ser uma relação fundante”. A memória das ofensas de morte cometidas, justificativa da vingança, é evocada não para lembrar os mortos, mas como um motor para novas vinganças (Cunha & Viveiros de Castro, 1986:69 e 70).

Céu ou Paraíso dos cristãos. Seria, portanto, no caso dos Tupinambá, um objetivo além da realidade imediata, uma “realidade última” como a expressou Max Weber, que orientaria as ações dos indivíduos naquela sociedade.

a) da economia¹⁰

Vamos encontrar os Tupinambá vivendo em habitações coletivas que recebiam o nome de malocas. A maloca constituía-se na sua menor unidade social. Em seu interior se reuniam diversas famílias pequenas a ela subordinadas, onde laços de parentesco, amizade e congêniais estavam entre os principais motivos de agregação. “Cada família, no caso de o homem ter uma só esposa, ou cada esposa da família polígina, dispunha de uma área exclusiva da maloca, chamada lanço ou rancho...” (Fernandes, 1963, p. 70). Essa área, o rancho ou lanço, que variava de quatro a sete metros de comprimento, era exclusiva de cada família, e ali ficavam “as redes no centro, presas a fortes pilares, e os demais objetos da família, e nela acendiam os seus fogos” (Fernandes, 1963, p. 70). Uma maloca poderia conter, ao todo, de cinquenta a setenta ranchos, distribuídos em pares, um defronte do outro, pelos dois lados da habitação (Fernandes, 1963, p. 70).

O surgimento de uma nova unidade habitacional ocorria, provavelmente, em razão do crescimento vegetativo no interior dos grupos locais dar margem a inevitáveis conflitos, como o aumento de poder de novos chefes ou restrições na disponibilidade dos recursos naturais (Fernandes, 1963:66). O futuro chefe, geralmente um Tupinambá bem aparentado e benquisto, atraía familiares, amigos e admiradores para formar uma nova maloca. “O Tupinambá que conseguia fazer isso tornava-se o chefe da unidade social, ou como escrevem os cronistas, seu ‘morubixaba’ ou ‘principal’” (Fernandes, 1963, p. 66), exercendo, por essa razão, certa autoridade sobre os membros da maloca, geralmente seus amigos e parentes.

Como na base da associação entre homens para criar novas malocas predominava laços sociais muito fortes de parentesco e amizade, era natural que, para admiração dos cronistas e viajantes europeus, várias famílias ocupassem o mesmo espaço físico sem separações (Fernandes, 1963:69). Conforme as descrições dos cronistas apontadas por Florestan Fernandes, no interior da maloca “todos ficavam como que em comunidade”, pois, em cada maloca destas “vivem todos muito con-

¹⁰ Tomamos o sistema comportamental-ambiental de uma sociedade como aquela parte do sistema social que cuida da adaptação e exploração do ambiente físico em favor dos indivíduos que compõem o grupo social. Compreende a economia, a produção de alimentos, as técnicas de sobrevivência e exploração do ecossistema circundante e as atividades correlatas.

formes, sem haver nunca entre eles nenhuma diferença: antes são tão amigos uns dos outros, que o que é de um é de todos” (Fernandes, 1963:73 e 74). Mais ainda, as obrigações de entreatajuda econômica estendiam-se, quase sempre, de maneira indiferenciada entre todos os membros da maloca (Fernandes, 1963:73).

As malocas, devidamente cercadas por um sistema de fortificações, eram distribuídas de tal maneira no solo que formavam uma área quadrangular bastante ampla ao centro, ao que os cronistas chamavam de terreiro. “No terreiro decorria uma parte importante da vida social. Nele realizavam os sacrifícios rituais, os bailes e festas, e as reuniões do conselho dos chefes” (Fernandes, 1963, p. 65). Cabe observar, entretanto, que apesar da intensa atividade em comum, os laços de solidariedade que uniam os indivíduos uns aos outros eram mais fortes e íntimos entre aqueles de uma mesma maloca do que entre malocas diferentes de um mesmo grupo local.

O grupo local de que Florestan Fernandes nos fala constitui uma unidade social descrita pelos cronistas sob o nome de ‘aldeia’. O grupo social está colocado entre a ‘maloca’ e a tribo. “Os liames primários que unem reciprocamente os indivíduos neste grupo são vicinais, envolvendo proximidade no espaço e coexistência no tempo” (Fernandes, 1963, p. 59). Cada grupo local Tupinambá possuía identidade própria, sendo conhecidos por nomes como *Ariró*, *Mambucaba*, *Ubatuba*, *Sapopema*, *Akaray* etc. Os registros são imprecisos, mas, para termos uma idéia de suas dimensões, Jean de Léry apontou que em torno da baía do Rio de Janeiro podiam ser contados cerca de “22 ‘aldeias principais’, enquanto Abbeville situava na região compreendida entre a atual cidade de Guimarães e a Ilha de São Luís, inclusive, nada menos que 48 ‘aldeias mais importantes’” (Fernandes, 1963, p. 62). Florestan Fernandes fala em quatro como sendo o número de malocas existentes em um grupo local, entretanto, há casos em que este número é superado, atingindo sete ou mais.

Se, no grupo local, outros tipos de laços ligavam seus membros era porque, “a maloca, como unidade social, não poderia subsistir sem o funcionamento do sistema total de adaptações e de ajustamentos recíprocos, desenvolvidos no grupo local” (Fernandes, 1963, p. 77). Uma certa interdependência funcional formava a base da união das diversas subunidades vicinais dentro de uma mesma associação local. Conforme observa Florestan Fernandes, do ponto de vista estrutural, “o grupo local resulta da vida em comum permanente de diversos grupos familiares e constitui o elemento integrativo fundamental de que se compõe a tribo Tupinambá” (Fernandes, 1963:59). A satisfação de necessidades comuns às diversas famílias dentro do grupo local é o que permitia, ou ensejava, uma maior ou menor integração de seus membros, dando as características próprias de cada grupo.

Segundo o que pôde apurar Florestan Fernandes nas fontes consultadas, cada grupo local dominava uma determinada área territorial de maneira, ao que se evidenciava, exclusiva. Tais áreas se apresentavam suficientes para fornecer aos integrantes do grupo os alimentos e demais produtos e condições necessárias à sua sobrevivência. Embora fossem recursos limitados a uma área específica, portanto esgotáveis a qualquer momento, eram o que bastava para conferir ao grupo local Tupinambá certa autonomia econômica e auto-suficiência (Fernandes, 1963:84).

Usando técnicas rudimentares de produção, era certo que os Tupinambá complementassem sua dieta com o resultado da caça, da pesca, da coleta de plantas e frutos nativos, de ovos e filhotes de pássaros, da horticultura simples. Os Tupinambá podiam, assim, obter sua subsistência de variadas formas e fontes. O equipamento cultural de caça e pesca era, segundo pôde apurar Florestan Fernandes, complexo e diferenciado. Os Tupinambá empregavam tanto diferentes técnicas de pesca, quanto grande variedade de flechas. Já as estacas de cavar e o machado de pedra usados na horticultura e a prática de queimadas constituíam a totalidade dos instrumentos e técnicas com as quais podiam contar os Tupinambá na preparação e exploração do solo (Florestan Fernandes, 1963:91).

Mas, seja através da coleta, do trabalho agrícola organizado ou da caça e da pesca, as atividades dos Tupinambá não se resumiam apenas àquelas relacionadas à sobrevivência individual ou grupal. Na economia tribal uma série de objetos, naturais ou trabalhados pelo homem, era provida de valor econômico, como cães adestrados, papagaios, penas de pássaros raros e alguns tipos de pedras. Contudo, apesar da riqueza de detalhes em algumas atividades, o sistema produtivo e de técnicas de produção previa apenas a extração de recursos naturais, que, por isso, tinham que ser abundantes (Fernandes, 1963:85).

De modo geral, a economia Tupinambá caracterizava-se como uma economia de subsistência, de composição mista e limitada ao estoque natural do meio circundante. Por outro lado, como macacos, papagaios, porcos, cachorros e tatus quando domesticados tornavam-se tabus alimentares, os Tupinambá não tinham como estocar reservas de carnes – exceção feita às paçocas de carne de caça moqueada e farinha de raízes – ou utilizar a tração animal no trabalho agrícola. Conseqüentemente, as técnicas e procedimentos já descritos não se traduziam na autonomia dos grupos locais em relação ao meio externo. “O princípio fundamental da economia Tupinambá consistia na produção do estritamente necessário ao consumo imediato” (Fernandes, 1963:94). Diversas técnicas simples de racionalização das fontes de suprimento, como a acumulação e exploração seletiva não eram, segundo consta, praticadas pelos Tupinambá. Por isso, a escassez de alimentos em certas épocas, ou em razão de variações climáticas

repentinamente, podiam levar à fome ou à redução violenta do número de calorias ingeridas diariamente (Fernandes, 1963:95).

No plano da ocupação territorial, conforme fossem as variações do clima, a fertilidade do solo e demais condições da geografia um grupo local poderia distar de três a quarenta e cinco quilômetros um do outro. A localização dos territórios, ou área de influência, de cada grupo local deveria assegurar especificamente, entre outros, o provimento fácil, contínuo e abundante de água potável; condições de ventilação constante que permitisse “varrer” as malocas da fumaça, arejando o ambiente interno; proximidade e abundância de lenha para seus fogos; facilidades de acesso a zonas aquáticas piscosas (costa do mar, rios e lagos); terras férteis e cultiváveis; matas próximas dotadas de bastante caça (Fernandes, 1963:99).

Os elementos que caracterizavam a utilização econômica dos territórios ocupados pelos grupos locais Tupinambá representavam, para Florestan Fernandes, uma intenção clara de máximo aproveitamento das condições visíveis que a natureza ofertava. Ele não encontrou registro de atividades com as quais os Tupinambá procurassem regenerar ou compensar as fontes naturais esgotadas ou destruídas. Ao nicho exaurido, buscava-se outro. Os Tupinambá, neste aspecto praticavam o que Florestan Fernandes chamou de “ocupação destrutiva” (Fernandes, 1963:99).

Logo, em razão das privações e dos sofrimentos causados pelo pouco conhecimento desenvolvido pelos Tupinambá para a conservação e renovação dos recursos que a natureza fornecia espontaneamente abria-se espaço, segundo Florestan Fernandes, para a intervenção mágica de curandeiros: os ‘*pajés-açu*’. Esperava-se deles o incremento da fertilidade do solo, alterações do ritmo das chuvas, abundância de caça e pesca ou, em último caso, a revelação de onde se situava o ‘Paraíso Terrestre’.

Se admitirmos que, no conjunto, as técnicas precárias de exploração e uso do solo, a necessidade sempre renovada de novos nichos de onde retirar o alimento e o incentivo daqueles que viam causas sobrenaturais nos movimentos cíclicos da natureza, veremos que os movimentos migratórios constantes que caracterizavam essa população incluíam-se de maneira adequada nas estruturas racionalizadas com que os Tupinambá viam sua sociedade. Explica-se, do mesmo modo, a necessidade sempre imperiosa de união, cooperação e interdependência recíproca entre os indivíduos Tupinambá. Eles não eram capazes de sobrepular tecnicamente a dependência do meio externo a que estavam limitados.

Mas, se tampouco os Tupinambá acumulavam para si, tendo em vista o consumo tribal em épocas de escassez, que dirá da produção de reservas destinadas à troca. Dentro do grupo a troca não tinha razão de ser, pois todos podiam dispor a qualquer momento daquilo que necessitassem. É perfeitamente admissível que os Tupinambá efetuassem trocas ocasionais com outras tribos, princi-

palmente daqueles itens raros em suas terras, como certos tipos de cristais e penas de pássaros, contudo, o comércio para os Tupinambá, ao que supõe Florestan Fernandes, não poderia ser considerado como fonte substancial para o abastecimento e aprovisionamento de recursos, já que todo seu sistema econômico caracterizava-se pela autoprodução e autoconsumo (Fernandes, 1963:96 e 97).

Portanto, é óbvio que “a interdependência dos membros de uma mesma maloca, já ligados intimamente entre si por meio de outros laços sociais, assume proporções características” (Fernandes, 1963:74), entretanto, nada que as tornassem auto-suficientes. A maloca era uma unidade, a menor unidade social Tupinambá, que formava com outras um grupo maior, o grupo local. Este, sim, tinha maiores condições de suprir as deficiências de recursos disponíveis às primeiras. A solidariedade existente entre os componentes da maloca tinha de ser, portanto, complementada por relações vicinais que, segundo um modelo típico de organização social, ordenavam e articulavam os comportamentos individuais e recíprocos.

Entretanto, mediante o que os cronistas e viajantes relataram sobre o sistema econômico dos Tupinambá, Florestan Fernandes (Fernandes, 1963:98) pôde observar que o “tipo de ajustamento do meio externo às necessidades humanas, assegurado pelo sistema tecnológico Tupinambá, colocava-os na estreita dependência do meio natural circundante”. Através de atividades puramente extrativas dos recursos naturais, provocavam transformações no sistema biótico que lhes servia de suporte, comprometendo, assim, irremediavelmente a sobrevivência dos indivíduos. Essa circunstância especial da sociedade Tupinambá “traduzia-se socialmente na intensificação dos laços de solidariedade intragrupal e tribal”. As guerras, a antropofagia e as migrações, das quais falaremos mais adiante, estão intimamente relacionadas com este aspecto fundamental da cultura Tupinambá.

b) da divisão do trabalho

Como o equipamento tecnológico de intervenção no meio exterior circundante, de onde os Tupinambá extraíam seus recursos, era precário, as possibilidades de operar na natureza restringiam-se aos limites e alcance do trabalho humano. Todas as atividades econômicas dos Tupinambá dependiam diretamente do emprego de braços, músculos, suor e energia, em resumo, de força física. Conseqüentemente, o sistema de adaptações e controle do espaço vital em que se localizavam acompanhava essa condição (Fernandes, 1963:126).

As atividades agrícolas eram praticadas em estrita observância das condições meteorológicas. Para aproveitar o momento propício, o clima e as estações,

tanto a semeadura quanto a colheita eram feitas extensiva e intensivamente. Só interrompiam o trabalho no caso do calor abrasador ultrapassar seus limites naturais, o que em algumas regiões acontecia por volta das dez horas da manhã. Em relação à caça e pesca, entretanto, seu comportamento era diferente. Passavam o dia inteiro caçando ou, então, nos rios, mares e lagos pescando. Saíam cedo de casa e só retornavam ao anoitecer. No processo de colonização esse costume era visto como obstáculo: por não terem, segundo os jesuítas, hora certa para caçar ou pescar, não conseguiam dedicar-se com a constância desejada aos ofícios religiosos (Fernandes, 1963:127).

Embora considerando que caçar e pescar fossem, para eles, um ótimo passatempo e que, ao contrário do que pensava o homem branco, o trabalho não tinha o caráter penoso que este lhe atribuía, os Tupinambá compensavam o esforço da labuta com longos momentos de ócio. Um ócio produtivo, bem entendido. Pois era quando fabricavam seus arcos e flechas, ornamentos e demais utensílios e, principalmente, quando restabeleciam as energias despendidas. Mas, se o trabalho era igualmente árduo para todos, todavia, os homens tinham assegurado pela cultura momentos de descanso superiores ao que era destinado às mulheres. Os cronistas chegaram a observar que entre os Tupinambá, na ausência de um tempo maior para a regeneração das forças físicas, as mulheres envelheciam, em geral, prematuramente (Fernandes, 1963:128).

Sexo e idade, nesta ordem, constituíam-se nos dois princípios básicos de diferenciação das atividades. Segundo informações recolhidas de diversas fontes, Florestan Fernandes aponta que as mulheres, entre outras atividades, se ocupavam dos trabalhos agrícolas, plantio e semeadura, conservação das roças, coleta de raízes e frutas. Na pesca nadavam como os homens, auxiliando na captura dos peixes flechados por eles. Nas caçadas, se encarregavam do transporte dos animais abatidos. Competia às mulheres, ainda, o fabrico das farinhas, a preparação das raízes e sua salvação no processo de fermentação das bebidas; o fabrico do azeite de coco, a fiação do algodão; a tecelagem de redes simples. Faziam cestos, confeccionavam, decoravam e coziam recipientes de barro. Domesticavam e adestravam animais, como cachorros e papagaios. Cuidavam de todos os serviços domésticos e se entreadjudavam na hora do parto. Toda a atividade de transporte cabia às mulheres, pois os homens tinham de estar livres para enfrentar os perigos e surpresas nas caminhadas (Fernandes, 1963:130-132).

Aos homens estavam destinadas, de início, todas as atividades que demandassem o emprego de maior força física. Derrubando árvores, queimando e fazendo a primeira limpa, os homens deviam entregar para as mulheres a terra pronta para o plantio. Caçar e pescar eram atividades masculinas, as mulheres só participavam delas como coadjuvantes. Eram os homens quem fabricavam e

adornavam as canoas, os arcos, flechas e tacapes. Desempenhavam, também, papel importante na construção das malocas, fabricavam redes lavradas, bancos de madeira, cestos com folhas de palmeira e cuidavam da obtenção do fogo. Cabia-lhes, também, de modo permanente, a proteção das mulheres e da prole no lar e nas viagens, além, é claro, da guerra (Fernandes, 1963:133).

Os homens começavam a produzir, basicamente pesca e coleta, entre os oito e quinze anos, quando o produto de suas atividades destinava-se exclusivamente à família. Entre os quinze e vinte e cinco anos dedicavam-se com todo esforço ao trabalho. Era quando seu vigor físico permitia que mais auxiliassem seus pais. Entre os vinte e cinco anos, aproximadamente, até por volta dos quarenta anos os homens, ainda obrigados a prestar serviços e proteger seus pais, se dedicavam às atividades guerreiras. Por esta idade é que contraíam o matrimônio. Neste caso, se fossem morar com os pais da esposa a cooperação e a ajuda econômica prestada aos pais transferia-se para os sogros. Finalmente, após os quarenta anos, a responsabilidade dos homens estava em chefiar as eventuais expedições militares, o esquiteamento ritual e o retalhamento dos inimigos sacrificados. Não eram tão assíduos no trabalho se suas forças não suportassem, mas, obrigados pela tradição, deviam dar o exemplo aos mais jovens (Fernandes, 1963:134-135).

As mulheres, por sua vez, já aos sete anos de idade eram adestradas nos serviços de tecelagem e amassamento de barro. Dos sete aos quinze anos começavam a aprender e a fazer tudo que uma mulher adulta deveria fazer: fiavam, teciam, participavam de trabalhos agrícolas, participavam do fabrico de farinhas e dos diversos tipos de *cauim*. Entre os quinze e os vinte e cinco anos, idade em que se casavam, suas obrigações nos afazeres domésticos aumentavam: se casadas, com o marido; se solteiras, com a mãe. De vinte e cinco aos quarenta anos, já mulheres completas, assumiam todas as obrigações tidas culturalmente como femininas. Após os quarenta anos suas atividades dirigiam-se para orientar e presidir a fabricação das farinhas, da cerâmica, do fabrico do *cauim*, a preparação da carne dos sacrificados e o adestramento das moças para os trabalhos do lar e junto aos maridos (Fernandes, 1963:135-136).

As plantações Tupinambá eram coletivas. Todos plantavam numa mesma área de terra e dela retiravam o alimento conforme suas necessidades. Havia hortas familiares, administradas e cuidadas individualmente pela esposa ou cada uma das esposas do lar polígino e que eram destinadas ao consumo dos membros do grupo familiar. Todavia, principalmente nos momentos de escassez, a cooperação e a entajuda econômica era um traço marcante do indivíduo Tupinambá (Fernandes, 1963:142).

Assim, no mais das vezes, o que caracterizava as atividades agrícolas entre os Tupinambá era o emprego das energias humanas na forma cooperativa

entre vizinhos, inclusive mutirões (Fernandes, 1963:136). Segundo Florestan Fernandes, “o mutirão constituía uma solução racional dos problemas suscitados pela produção agrícola ou outras empresas complexas” (Fernandes, 1963:137). Alguns cronistas observaram que, nestas ocasiões, aqueles que eram convidados para a lida coletiva participavam da cauinagem que era oferecida após o término dos trabalhos diários, e enquanto estes durassem. Florestan Fernandes observou, entretanto, que isto não poderia ser considerado como uma forma de remuneração por serviços prestados, mas, sim, como uma atitude agradecida (Fernandes, 1963:137).

Não obstante a presença de escravos naquela sociedade, a escravidão não possuía, entre os Tupinambá, caráter econômico: a captura de prisioneiros objetivava unicamente o sacrifício ritual. Todavia, em razão do tempo às vezes prolongado em que deveriam ser conservados até serem executados, os prisioneiros assumiam as funções e o *status* dentro do grupo equivalente ao de um outro membro qualquer, com algumas restrições. O prisioneiro participava da mesma forma que os demais membros do grupo local Tupinambá de todas as atividades ali verificadas, não obstante, o produto de seu trabalho deveria ser colocado aos pés do seu senhor ou sua esposa; ele só poderia prestar serviços a terceiros se autorizado e, para doar algum objeto, só após o consentimento de seu senhor. As demais regulamentações e princípios que ordenavam as ocupações dos Tupinambá aplicavam-se igualmente aos seus prisioneiros (Fernandes, 1963:138).

Conforme concluiu Florestan Fernandes, a ocupação destrutiva do solo, a precariedade das técnicas empregadas no cultivo e armazenagem de grãos, hortaliças e demais alimentos, e a necessidade de novos nichos de onde retirar os meios para sua sobrevivência levavam a desenvolver entre os Tupinambá formas sólidas de cooperação, entajuda vicinal e solidariedade grupal, mas não a hierarquização das atividades baseada em formas de exploração e apropriação de bens econômicos. Em virtude da complementaridade econômica e da solidariedade grupal caso faltasse alimento a alguma família, por exemplo, ela não ia ao “mercado” suprir suas necessidades, ela simplesmente procurava pelos vizinhos e parentes que se sentiam obrigados a lhe prestar socorro.

De acordo com o plano exclusivamente ecológico de análise, como o sistema econômico Tupinambá almejasse unicamente a subsistência de seus membros, o aparato tecnológico e as formas de organização social daí derivadas tendiam à simplificação. Os movimentos migratórios inseriam-se neste contexto, a guerra colaborava como forma de manutenção do equilíbrio biótico e a divisão do trabalho, seguindo a dicotomia do sexo e a diferenciação por idade, complementava o arcabouço econômico. É neste sentido, segundo Florestan Fernandes, que a observância da cooperação, da reciprocidade e da retribuição permeava as demais instâncias sociais (Fernandes, 1963:147).

c) das normas e costumes¹¹

Como Florestan Fernandes observou muito bem, a precariedade dos meios de intervenção no meio natural circundante fez com que os Tupinambá desenvolvessem padrões de relacionamento intragrupal e intertribal baseados na cooperação e assistência vicinal, com fortes laços de solidariedade e reciprocidade, através de formas estáveis e tradicionalistas para a solução de conflitos. Todavia, eram as relações de consangüinidade ou parentesco que sustentavam os parâmetros dessa cooperação e solidariedade. As regras do parentesco, segundo Florestan Fernandes, desencadeavam-se numa “teia ainda mais vigorosa de as-

¹¹ A parte do sistema social, ao qual se referem normas e costumes, é aqui entendido como o conjunto dos imperativos que regem as relações dos indivíduos entre si e destes com as instituições coletivas. Permite que os valores, crenças e costumes comuns do grupo sejam internalizados pelos indivíduos, impondo-lhes expectativas de comportamento e dando-lhes, ao mesmo tempo, os meios necessários para que satisfaçam seus desejos e objetivos, no mais das vezes, de acordo com o que o grupo espera dele. Neste sentido, integração para o sistema de relações sociais, ou seja, nas relações entre os indivíduos entre si e com a coletividade, compreende concomitantemente o exercício das funções pertinentes aos sistemas cultural, normativo, funcional e comunicativo, correspondendo a cada um desses sistemas um tipo de integração, a saber: a) Integração Cultural: corresponde, ao nível dos indivíduos, às formas mais ou menos harmônicas de pensamento e ação. É a congruência e coerência entre os padrões culturais – significados, valores e crenças que compõem o universo cultural da coletividade – e que se realiza mediante sua aceitação e internalização pelos indivíduos; b) Integração Normativa: congruência entre os padrões culturais e a conduta das pessoas, ou seja, o modo como estes padrões estão postos em regras e normas válidas de conduta e comportamento. Isso ocorre quando o corpo de elementos normativos que governam a conduta numa comunidade é visto como um sistema coerente e que, além disso, seu controle sobre o indivíduo seja eficaz e que se faça obedecer. A integração normativa ocorre, assim, quando os elementos principais do sistema cultural, os valores comuns da sociedade, são institucionalizados em elementos estruturais do sistema social: normas e regras para indivíduos, coletividades e papéis; c) Integração Funcional: é quando cada parte contribui de alguma maneira para a manutenção e operação do todo. Esta dimensão pode ser encontrada nas mais diversas atividades, no interior dos mais variados sistemas, sendo expressa, normalmente, através do papel ou função que o elemento desempenha no conjunto. Integração funcional é, também, o grau em que há interdependência mútua entre as unidades de um sistema de divisão do trabalho, caracterizando-se, portanto, como o entrosamento de reivindicações, expectativas e atos manifestos; d) Integração Comunicativa: refere-se à medida e aos elementos que permitem a participação e transmissão dos padrões normativos entre os membros do sistema social. Uma das condições para que o indivíduo possa integrar-se ou ser integrado pelo grupo é entender e ser entendido pelos demais. É a partir de uma comunicação eficiente que se obtém a adesão de todos os membros ao sistema valorativo e institucional central da sociedade, não deixando, portanto, de estar, neste sentido, intimamente associada ao fator normativo.

sociação e de interdependência” (Fernandes, 1975:17). O casamento, as expedições guerreiras, o sacrifício das vítimas em holocausto aos ancestrais e dos parentes mortos, a articulação entre unidades tribais isoladas no espaço uma das outras, e até a noção do que seria o *nosso grupo* (nosso sangue) em oposição ao *grupo dos outros* (inimigos) ligavam-se em termos de parentesco num plano mais amplo da unidade tribal (Fernandes, 1975:17).

Florestan Fernandes nos esclarece que o fundamento gerontocrático do sistema sócio-cultural Tupinambá implicava em prescrições específicas para o ordenamento das oportunidades sexuais. Graças ao poder obtido através do prestígio guerreiro, como feiticeiros e curandeiros, ou como grandes chefes de numerosa parentela, os velhos podiam reservar para si um número elevado de mulheres e as mais jovens, limitando e constringendo as possibilidades do intercuro sexual dos adultos masculinos.

Para a sociedade Tupinambá, tanto as moças como os moços nada sabiam do mundo. Cabia aos mais velhos instruir os mais novos, inclusive nas técnicas sexuais. “Como únicos portadores de todos os conhecimentos e das antigas experiências tribais, competia-lhes transmitir aos descendentes a cultura de seus ancestrais” (Fernandes, 1963:155). Com isso justificavam e racionalizavam a desigualdade de oportunidades sexuais, transformando em legítimas as manifestações típicas do que era apenas privilégio dos velhos.

Se nas tarefas diárias a dependência do homem Tupinambá em relação à mulher era total, pois precisavam delas para prover o lar de alimentos vegetais, de lenha, no preparo das refeições e na manutenção do fogo aceso durante a noite; no que tange ao relacionamento sexual havia restrições intransponíveis. Na sociedade Tupinambá havia o privilegio já mencionado concedido aos velhos; a mulher impúbere era tabu; e o homem, por sua vez, “só podia ter relações sexuais com mulheres fecundas após terem executado ritualmente pelo menos um inimigo” (Fernandes, 1963:156). Na falta, portanto, de parceiras mais jovens sobravam-lhes as velhas. Era com as velhas que os moços, ativos sexualmente, porém, impedidos do casamento, permaneciam durante algum tempo, descartando-as tão logo dispusessem de melhores oportunidades (Fernandes, 1963:158).

Para o jovem Tupinambá, no auge de seu vigor sexual, as interdições e limitações impostas pela cultura faziam, da mesma forma, com que procurassem a satisfação fora do casamento ou em relações com parceiros do mesmo sexo. O mesmo acontecendo com as mulheres. Aliás, segundo comentários de Gabriel Soares e Jean de Léry, anotados por Florestan Fernandes, os Tupinambá eram tão luxuriosos que os assuntos sexuais estavam entre suas principais preocupações diárias; as moças lançavam mão de práticas especiais e de ervas afrodisíacas para manter ou cativar o prazer de seus parceiros mais velhos, a quem muito

prezavam em razão do prestígio que portavam; os homens provocavam o inchamento do pênis e cometiam graves excessos sexuais (Fernandes, 1963:159).

Algumas práticas relativas à esfera sexual são apontadas por Florestan Fernandes como ligadas ao conteúdo mágico da cultura Tupinambá. A perda da virgindade, por exemplo, mesmo no caso de ocorrer em segredo, deveria ser indicada pela jovem. Esta deveria, ainda, evitar relações com jovens sem *status* social definido, mesmo que biologicamente maduros, ou com aqueles definidos pelo sistema de parentesco como 'pai', 'irmão' ou 'filho' (Fernandes, 1963:169).

A concepção era atribuída, a rigor, ao elemento masculino. Pois, segundo os Tupinambá, o parentesco verdadeiro vinha pelo pai e não pela mãe. No cotejamento que fez Florestan Fernandes das informações recolhidas fica claro que os Tupinambá não desconheciam os papéis reais da mãe e do pai na geração, contudo, a classificação como o 'pai que me engendrou' visava distinguir parentes classificatórios ou por afinidade, como no caso de segundas núpcias, por exemplo (Fernandes, 1963:169).

À ênfase excepcional no papel do pai quando da concepção seguia-se o vivo interesse pela genealogia. Era através da reconstrução da árvore genealógica do indivíduo que os Tupinambá definiam seu papel, reconhecendo-lhe o *status* correto na hierarquia tribal. Assim, por exemplo, o filho concebido pelo inimigo com mulher do grupo local era igualmente sacrificado e ritos especiais de nascimento, como a *couvade*, eram praticados. "De acordo com a noção tribal de parto, o homem corria sérios riscos neste período, pois a criança saía do 'lombo do pai'. Por isso, os tabus de nascimento eram estendidos ao pai e o resguardo deste tornava-se obrigatório" (Fernandes, 1963:176 e 177). Além disso, uma série de rituais, cerimônias e ofertas simbólicas buscavam assegurar o sucesso do pai e do recém-nascido no futuro tribal.

Caso falhassem os rituais de nascimento, a criança era fisicamente suprimida ou considerada anormal. Isto reforçava a obediência aos padrões costumeiros de comportamento e impedia que delitos sexuais fossem praticados por mulheres solteiras, viúvas ou casadas, moças ou velhas. De outro modo, tais práticas contribuía para reforçar entre os Tupinambá a noção de parentesco, confirmando o complexo de costumes a ele vinculados (Fernandes, 1963:192).

As relações entre vivos e mortos obedeciam, igualmente, ao ordenamento genealógico definido pelo sistema cultural Tupinambá. Florestan Fernandes, para conseguir comentar sobre este aspecto importante da organização social dos Tupinambá investigou alguns dados relativos às suas cerimônias fúnebres, considerações mitológicas e crenças religiosas (Fernandes, 1963:193). Era clara, por exemplo, a possibilidade de vida após a morte. Para os Tupinambá o homem possuía em si duas substâncias essenciais: uma eterna, outra mortal. Quando

morria, sua alma, na interpretação dada por Evreux para a substância eterna, iniciava a jornada final até o *Guajupia*: “o espírito voava para além das montanhas, onde se encontravam os antepassados”. Lá, integrava-se à sociedade de seus ancestrais e com eles “deveria viver eternamente, em grande abundância, ‘saltando, cantando e divertindo-se sem cessar’” (Fernandes, 1963:195). Segundo Florestan Fernandes, como todo Tupinambá aspirava ao *Guajupia*, as principais ocorrências da cultura giravam em torno deste ideal básico (Fernandes, 1963:197).

A morte pura e simples não garantia, porém, o encontro com os antepassados no *Guajupia*. O local só era franqueado aos eleitos, àqueles que em vida realizassem os padrões básicos da cultura Tupinambá: vivendo de acordo com o que acreditavam ser os bons costumes, mostrando bravura e coragem nas guerras e tendo aprisionado e sacrificado ritualmente numerosos inimigos. Além disso, uma série de interdições e prescrições deveria ser seguida para que a alma do Tupinambá encontrasse seu caminho após a morte. O que implicava em muitos compromissos para os parentes e amigos vivos.

Como, por exemplo, os “Tupi acreditavam que seus defuntos andam na outra vida feridos, despedaçados, ou de qualquer maneira que acabam nesta”, o massacre cerimonial de crânios, tanto de vivos quanto dos mortos, tinha que ser severamente punido (Fernandes, 1963:193). As viúvas só poderiam contrair novo matrimônio após a consumação da revindita, conforme regras próprias e no círculo de parentesco. Ao morto tinha que ser atribuído um novo *status* dentro do grupo. Várias cerimônias, como o pranteamento, a observância de luto, o sacrifício ritual do inimigo que lhe provocou a morte e os pedidos feitos ao defunto o confirmavam como um emissário dos vivos junto aos antepassados. Livre das ofensas que recebera em vida, de posse dos alimentos que lhe eram oferecidos no túmulo, seus objetos preferidos e armas, podia, então, realizar sua viagem em segurança (Fernandes, 1963:193-195).

Para a cultura Tupinambá, os parentes falecidos podiam comunicar-se com os vivos através de seres animados, como os pássaros, especialmente o *Maitapereira*, ou serem recebidos e interpretados pelos pajés. Os mortos guiavam os vivos, pois os compromissos assumidos com os antepassados eram inalienáveis. O Tupinambá deveria cumprir em vida determinadas tarefas, executar rituais e cerimônias específicas, objetivando manter-se em paz com aquele que partia. “O reatamento das relações diretas com os ancestrais constituía um dos ideais que mais estimulava a conduta dos homens” (Fernandes, 1963:199). Para o Tupinambá, apenas um comportamento conforme os ideais de heroísmo e moralidade definidos pelo grupo tribal poderia garantir este reatamento além-túmulo.

A influência dos mortos sobre os vivos podia ser vista, ainda, em muitos momentos da vida tribal, opostos em sua importância e significado para a coleti-

vidade. O estado de guerra permanente justificava-se pela necessidade imperiosa, para a cultura Tupinambá, de vingar a morte de parentes e amigos. Havia, também, os augúrios e os colóquios dos pajés com os espíritos dos ancestrais na condução dos problemas e decisões diárias, onde prevaleciam sempre as soluções tradicionais e conforme a experiência acumulada.

Graças às lembranças que o grupo conseguia manter dos feitos e atos significativos de seus ancestrais outras determinações aconteciam na coletividade tribal. Por exemplo, o *status* do indivíduo na sociedade seguia em importância a linha da ascendência paterna, omitindo-se outras relações de parentesco. Como os feitos guerreiros e atos de bravura tinham aí significado importante, as mulheres, crianças e homens efeminados e covardes, obviamente, não conseguiam realizar nenhum ideal de heroísmo, moralidade ou valentia, sendo relegados a um segundo plano na ordem tribal (Fernandes, 1963:199-200). Por outro lado, “os guerreiros sacrificados deixavam aos vivos, como herança, a obrigação de uma vingança sangrenta” (Fernandes, 1963:198). Daí a importância da guerra e dos laços de parentesco para a integração da sociedade tribal Tupinambá.

Para definir o grau de parentesco os grupos Tupi lançavam mão de extenso número de designativos. Sérias lacunas e omissões na documentação, entretanto, levaram Florestan Fernandes a utilizar-se do cruzamento, ordenação, diagramação e tabelamento das informações para estabelecer um quadro aproximado destes nomes. Inicialmente, na tabela que nos é apresentada entre as páginas 204 e 205 do livro *Organização Social dos Tupinambá*, na versão publicada pela Editora paulistana Difel, em 1963, Florestan Fernandes expõe a terminologia de parentesco Tupi, incluindo os Tupinambá, conforme os autores quinhentistas e seiscentistas. Em seguida, entre as páginas 205 e 213, ele resume sua pesquisa em diversos diagramas que mostram como a nomenclatura de parentesco Tupi e seu sistema de parentesco estruturavam as relações sociais, definindo por designativos próprios os laços que uniam seus membros quer por consanguinidade, quer por casamento.

Em princípio, a nomenclatura de parentesco Tupinambá era bilateral: os Tupi nomeavam seus parentes do lado materno da mesma forma que os do lado paterno. Porém, dentro da mesma geração, os indivíduos podiam receber designativos diferentes em função do sexo, da idade ou da forma tribal de reconhecer a proximidade ou não dos laços de parentesco. De qualquer maneira, era o princípio descritivo do parentesco a forma mais comum encontrada pelos Tupinambá para indicar seus laços de afinidade.

Assim, por exemplo, primos e primas paralelos eram tratados reciprocamente como irmãos, mas primos e primas cruzados recebiam tratamento diferenciado; irmão do pai era tratado como pai, mas a irmã da mãe era literalmente

chamada de companheira da mãe. Essa forma de tratamento podia produzir fatos no mínimo curiosos do ponto de vista da cultura do europeu. Anchieta comentou em suas *Cartas*, certa feita, que os filhos e filhas de um irmão são também seus filhos “e desta maneira um homem de 50 anos chama pai a um menino de um dia, por ser irmão de seu pai” (Fernandes, 1963, 201). Mas, apesar do claro reconhecimento da linhagem paterna em relação à materna, prevalecia o princípio de equivalência para o grupo de irmãos, tanto no caso do *ego* homem como no caso do *ego* mulher, bem como os termos classificatórios para a nomenclatura de parentesco Tupinambá, constituindo-se estes no princípio básico do sistema (Fernandes, 1963:214).

Outra questão importante, tratada por Florestan Fernandes no âmbito do sistema e das relações de parentesco, dizia respeito à formação e organização da família Tupinambá. Embora Florestan Fernandes se visse impossibilitado de apresentar em sua inteireza o processo de escolha de parceiros na sociedade Tupinambá, conseguiu expor elementos que a caracterizavam por duas ordens matrimoniais: a endogamia tribal e a exogamia da família paterna.

O casamento dava-se, quase sempre, entre o irmão da mãe e a filha da irmã, entre o tio materno e sua sobrinha. Descrições extremamente ricas dessa modalidade de casamento fazem crer que esta era a forma preferencial dos Tupinambá se casarem. Florestan Fernandes observou que, agindo dessa forma, eles podiam reparar entre si a perda anterior de um membro feminino; assegurar o direito do primogênito à sucessão do chefe da família; manter o equilíbrio interno na composição de diferentes grupos tribais e entre grupos tradicionalmente ligados por laços de casamento; e, por fim, limitar o círculo dessas relações. O casamento do tio materno com sua sobrinha não era compulsório, contudo, muitas exigências e empecilhos eram colocados ao pretendente que quisesse desposar uma moça de outra família (Fernandes, 1963:217-220).

Os costumes relativos ao casamento eram observados por todos, sendo a inobservância do comportamento costumeiro severamente punido. Primos paralelos, filhos do tio paterno ou da tia materna, eram impedidos de casarem entre si; mas primos cruzados, filhos do tio materno ou da tia paterna, podiam fazê-lo. Podia-se conseguir novas companheiras trocando-se filhas, irmãs ou esposas ou, ainda, adquirindo direitos sobre a irmã da esposa. Mas, por outro lado, a viúva era comumente dada como esposa ao irmão do morto.

O casamento não implicava obrigatoriamente, para o Tupinambá, na emergência de um novo grupo doméstico independente. “Quando o marido passava a residir na casa da mãe da noiva (matrilocalidade), a família desta obtinha mais um membro. Quando a esposa ia residir na casa do pai do noivo (matrilocalidade transitória ou patrilocalidade), a família deste ganhava mais uma mu-

lher” (Fernandes, 1963:214 e 215). Isto fez com que Florestan Fernandes considerasse a unidade interativa e funcional entre os Tupinambá como a ‘família grande’, pois o casamento não a fragmentava mas, antes, promovia seu alargamento através da aquisição de novos integrantes.

O que Florestan Fernandes chamou de “família grande” trata-se da unidade doméstica constituída por extensa parentela habitando a mesma moradia, a saber: o pai com as suas esposas; seus descendentes, incluindo os indivíduos solteiros, o filho masculino casado, geralmente o primogênito, que deveria suceder ao chefe da família, as filhas casadas que continuavam a morar com os pais e seus respectivos maridos; os filhos destes casais; e, esporadicamente, os filhos destes. Os que ocupavam a posição de chefe da família eram, segundo Florestan Fernandes, chamados de principais e gozavam de grande respeito e prestígio entre os Tupinambá (Fernandes, 1963:215).

Florestan Fernandes usava ainda os termos “família” – quando queria indicar a unidade estrutural básica, constituída por um par de cônjuges e seus filhos –, e “família composta” – para designar a família *polígina*, integrada pelo homem, suas mulheres e filhos. É no âmbito da família que as principais atividades econômicas dos Tupinambá se desenvolviam. Os componentes da família (marido, esposa, filhos e pais) dividiam entre si racionalmente todas as tarefas. Cuidavam, os homens, por exemplo, de prover o fornecimento de carnes e da educação dos filhos, enquanto que as mulheres se responsabilizavam pelo suprimento de água, vegetais, lenhas e da educação das filhas. Em virtude das responsabilidades comuns e a intensa convivência no âmbito familiar Florestan Fernandes indicava que a família era mais importante e, na maior parte dos casos, mais solidária que a família grande (Fernandes, 1963:216).

Era interessante, sob vários aspectos, ao indivíduo Tupinambá ter várias mulheres. Dava-lhe prestígio entre os demais, ao mesmo tempo em que contribuía para o incremento da produção doméstica. As esposas, em geral, conviviam pacificamente entre si, pois, na família composta, não havia diferenciação de *status* entre elas, o mesmo acontecendo entre os filhos: todos os filhos do casal ostentavam os mesmos direitos e obrigações. As tensões, quando ocorriam, eram mais por ciúmes do marido que, em razão da diferença de idade entre as esposas ou quando a preferência pessoal forjava ao aparecimento de alguma favorita (Fernandes, 1963:253).

Os componentes culturais, econômicos e de socialização presentes na unidade familiar transformavam, assim, o casamento em instituição de vital importância para o Tupinambá. “Dele dependia a conservação ou a ampliação das alianças entre as parentelas e a intensificação de laços tradicionais, existentes entre algumas famílias grandes” (Fernandes, 1963:252). Por isso, o zelo e a in-

terferência da parentela quando da escolha do cônjuge. Por outro lado, a noção tribal de concepção e o fato da posição social ser transmitida por linha paterna asseguravam um padrão uniforme de vida entre os membros dos grupos familiares. Dessa forma, fatores operando no âmbito ora da família, ora da família grande, induziam o indivíduo Tupinambá a buscar extenso número de filhos e de esposas (Fernandes, 1963:254).

A família Tupinambá condensava de maneira profícua as energias emocionais de seus membros. As relações entre o homem e sua esposa eram marcadas por uma profunda afeição recíproca. O mesmo acontecendo entre filhos, pais e avós. Os pais mostravam maior afeição por seus filhos homens que suas filhas, mas as mães eram mais apegadas aos filhos que os pais, não importando se homens ou mulheres, mantendo-os sempre ao seu lado. Todavia, apesar dos fortes laços de convivência e afeição que os prendiam entre si, dificilmente as mães hesitavam em entregar ao matador o filho nascido da união com um inimigo, participando, depois, do repasto. O condicionamento cultural ultrapassava, neste caso, o apego emocional entre mãe e filho, apesar de uns poucos casos de infração dessa norma cultural (Fernandes, 1963:255).

A educação dos filhos, no sentido de prepará-los desde cedo para integrar a ordem social tribal, dava-se quase que exclusivamente por exemplos: "as crianças aprendiam vendo e fazendo" (Fernandes, 1963:256), desconhecendo-se qualquer forma de reprimenda ou castigo. Os pais ensinavam suas técnicas, habilidades e conhecimento ao filho homem, enquanto a mãe fazia o mesmo em relação à filha mulher. Florestan Fernandes notava pelos textos investigados que os Tupinambá demonstravam profundo respeito aos pais, procurando sempre agradá-los. Os textos dos cronistas estão repletos de exemplos da forma carinhosa com que se tratavam e se cuidavam, inclusive em relação aos seus irmãos e irmãs no interior do grupo familiar, quando manifestavam vivo interesse recíproco (Fernandes, 1963:257).

Mas o que Florestan Fernandes considerou como o aspecto mais importante para a compreensão da organização social Tupinambá refere-se às formas de comportamento desenvolvidas em relação ao próprio grupo de parentes. Em razão principalmente da forma cooperativa da organização econômica e dos fortes laços de solidariedade recíproca, a família "tornava-se coletivamente responsável pelos atos de qualquer um de seus membros" (Fernandes, 1963:257). Em várias situações, a responsabilidade pela punição daquele que cometia algum ato delituoso cabia aos seus próprios parentes. No caso do rapto de mulheres, por exemplo, ou no caso de homicídio, voluntário ou não, a família deveria devolver a moça à sua família de origem e punir o raptor e, em se tratando de homicídio, aquele que causou a morte deveria ser sacrificado, sob pena de, em

ambos os casos, dar causa a uma sangrenta *vendetta*. Aliás, esse era o principal motivo, apontado pelos cronistas, para a fragmentação dos grupos locais e as constantes guerras entre as parentelas envolvidas nos incidentes. (Fernandes, 1963:258 e 259).

Da mesma forma que a família do ofensor interferia diretamente em sua punição, promovendo-a, a família do ofendido tinha o direito de participar da vingança causando no agressor os mesmos ferimentos que este dera causa ao agredido. Neste sentido, funcionava entre os grupos tribais Tupinambá, segundo os relatos apontados por Florestan Fernandes, a máxima do olho por olho, dente por dente, vida por vida. Chegando-se ao limite, no caso do agressor fugir, da família entregar para ser castigado um outro membro equivalente, que poderia ser seu filho ou filha (Fernandes, 1963:259).

No interior da família Tupinambá existia, também, “uma pronunciada gradação de parentes, através da qual os pais representavam as autoridades supremas, cabendo ao homem a primazia absoluta” (Fernandes, 1963:261). Assim, quanto mais elevada fosse a posição hierárquica ocupada por um membro familiar, mais este estava comprometido com o exemplo a ser dado às gerações mais novas, evitando, com sua autoridade, que laços emocionais nascidos a partir dos vínculos de parentesco e afins solapassem as formas de controle social. A família assumia, segundo Florestan Fernandes, uma posição de extrema importância para a continuidade social e cultural dos Tupinambá, pois, ao funcionar “como uma unidade ofensiva e defensiva, assumindo coletivamente a responsabilidade pelas ações de seus membros”, impunha a estes seu sistema tradicional de direitos e deveres, contribuindo “fortemente para a conservação da unidade dos grupos locais e dos laços mais amplos de coesão tribal” (Fernandes, 1963:261). Se não era essa a finalidade das formas tradicionais de controle e de normatização social, pelo menos era esse, segundo Florestan Fernandes, o seu resultado.

d) da integração social dos Tupinambá

Florestan Fernandes apoiou-se nos estudos de Bronislaw Malinowski, Margaret Mead e Ralph Linton para afirmar que o desenvolvimento biológico do homem oferece uma base segura para seu reconhecimento social. Como a passagem de um estágio a outro na vida do indivíduo geralmente é marcada por rituais e cerimônias especiais, conforme a importância que a sociedade confere a cada nova etapa, estas refletem de modo adequado a adaptação progressiva do organismo humano ao meio social circundante. Na opinião de Florestan Fernandes, basta então ao etnólogo, se quiser compreender esse mecanismo, “por em

evidência a forma pela qual a sociedade considerada resolve o problema da integração dos indivíduos ao meio social em cada estágio de sua vida, de acordo com o reconhecimento cultural do mesmo” (Fernandes, 1963:265). O emprego da expressão ‘categorias de idade’ define, portanto, para Florestan Fernandes, com suficiente clareza e vigor, a situação encontrada entre os Tupinambá. Ali o processo de crescimento e a maturidade biológica transformavam-se em categorias culturais definidas em termos de sexo e idade.

Baseando-se sempre nos relatos produzidos pelos cronistas e viajantes que mantiveram contato com os Tupinambá, pareceu a Florestan Fernandes que de vital importância naquela sociedade eram os momentos do nascimento, do casamento e da morte para homens e mulheres; o sacrifício ritual e a cerimônia de renomação dos homens, por volta dos vinte e cinco anos de idade; e a iniciação das jovens, na puberdade. Diferentes designativos, porém, indicam que os Tupinambá discriminavam outros momentos na vida do indivíduo (Fernandes, 1963:265).

O nascimento de uma criança entre os Tupinambá estava marcado por grandes preocupações de ordem sagrada. Os ritos a serem observados por esta ocasião haviam sido ensinados pelo grande “Caráiba”, logo, “a desobediência ou inobservância de qualquer parte do ritual expunha o recém-nascido, o seu pai e, posteriormente, a comunidade, a certos riscos perigosos” (Fernandes, 1963:173). Desde a gravidez da mãe o pai já ficava proibido de praticar certas atividades como matar peixe ou caça fêmea, por exemplo. Após o nascimento da criança era o pai quem deveria se resguardar, evitando qualquer esforço e recebendo as visitas dos parentes e amigos.

Logo após o parto seguia-se o seccionamento do cordão umbilical, o achatamento do nariz e a pintura do corpo do recém-nascido. Depois, assim que caía o umbigo, o pai se encarregava de atar um pequeno arco e flechas em um dos punhos da rede da criança, amarrando, no outro, um molho de ervas. O recém-nascido recebia, ainda, ofertas cerimoniais especiais que lhe comunicariam poderes mágicos, como unhas de onça, o sangue de algum inimigo e garras de águia. Por fim, processava-se a utilização ritual do cordão umbilical.

No transcórre das cerimônias nada poderia acontecer ao pai – ou ao parente que o substituísse nos rituais – sob pena de alcançar a criança. Os rituais visavam explicitamente remover os perigos fatais trazidos pelo nascimento e “desenvolver no recém-nascido certo estado especial. Se isto não fosse conseguido, a integração do indivíduo à comunidade precisava ser evitada” (Fernandes, 1963:180). O nascimento social da criança estava assegurado, ainda, pelo reconhecimento da paternidade e por sua introdução no grupo do pai, mas a consolidação desse *status* dependia da concretização de outros rituais e iniciações (Fernandes, 1963:267).

Do nascimento até começar a andar, enquanto os indivíduos de ambos os sexos dependiam em tudo da mãe, eram classificados como *Peitan* ('saído do ventre de sua mãe', conforme interpretação dos vocábulos dada por Evreux). Nesta fase a mãe era a principal fonte de conforto, alimentos e de segurança para a criança. Em qualquer lugar ou atividade em que estivessem podiam ser imediatamente vistas pelo recém-nascido que, assim, não chorava a sua ausência. Nas fases seguintes, porém, homens e mulheres recebiam nomes diferentes dentro da mesma categoria de idade, num processo progressivo de integração do indivíduo à sociedade tribal.

Indivíduos do sexo masculino até sete ou oito anos, aproximadamente, eram chamados de *Kunumy-miry* ('rapazinho'), e as mulheres da mesma faixa etária eram conhecidas como *Kugnatin-miry* ('rapariguinha'). Ambos continuavam a depender da mãe e não se separavam dela. Porém, principiavam a participar de inúmeras atividades. Começavam a manusear e a fabricar alguns utensílios e armas, arcos e flechas proporcionais às suas próprias forças e estatura. Ou, no caso das meninas, ajudando às mães na fiação do algodão e no fabrico de potes e panelas de barro (Fernandes, 1975:45). Os folguedos dos quais participavam procuravam imitar situações do cotidiano, reproduzindo circunstâncias costumeiras da existência tribal. Aprendiam, da mesma forma, cantos e danças dos adultos. Entre os quatro e os seis anos de idade, o acontecimento mais marcante dessa fase era a perfuração do lábio, indicativa da coragem ou não que a criança estava dotada. Era uma cerimônia tão especial que o pai se ornamentava festivamente para a solenidade (Fernandes, 1963:268 e 269).

Dos oito anos até os quinze os homens recebiam o nome de *Kunumy* ('rapaz') e as mulheres de *Kugnatin* ('rapariga'). Os rapazes já não viviam mais em casa. Procuravam seguir o pai, aprendendo com ele como prover de alimento o grupo doméstico. Conforme fossem os recursos disponíveis na área sob domínio tribal os jovens caçavam aves, colhiam mariscos e participavam da pesca. O pai era o modelo do filho, e seu mestre em todas as atividades. As meninas, por sua vez, faziam o mesmo em relação à mãe. Eram adestradas para os serviços caseiros: fiar algodão, trabalhar com embiras, semear e plantar roças, preparar o cauim e outros alimentos. Na vida do homem, nesta fase, nada acontecia de especial, porém, para a menina, o primeiro fluxo menstrual marcava significativamente sua vida, dando lugar a cerimônias importantes inscritas na iniciação das meninas púberes.

Tão logo acontecia a primeira menstruação da menina esta tinha os cabelos cortados bem rentes à testa e o corpo retalhado ao longo das costas até às nádegas. Entre vários outros procedimentos cerimoniais, interdições alimentares e de trabalho descritos por Florestan Fernandes consta que a menina era enrola-

da na própria rede, ficando assim até a chegada da segunda menstruação. Era quando algumas abstinências eram relaxadas; o peito e o ventre retalhados; porém, continuavam impedidas de conversar com as companheiras. No terceiro mês já podiam dedicar-se aos trabalhos agrícolas, tinham os corpos pintados com tinta de jenipapo e recebiam mais intensivamente o adestramento pelas mulheres adultas para se tornarem boas donas de casa, e poderem ser dadas a um homem. (Fernandes, 1963:272 e 273).

Na fase posterior, dos quinze aos vinte e cinco anos, os indivíduos do sexo masculino classificavam-se como *Kunumy-uaçu* ('mancebo') enquanto que os indivíduos do sexo feminino eram classificados como *Kugnammuçu* ('moça ou mulher completa'). Do período que conhecemos como adolescência em diante, tanto os homens como as mulheres tomavam parte importante na economia doméstica. Os moços trabalhavam arduamente em atividades definidas culturalmente pelos Tupinambá como masculinas. Participavam das expedições guerreiras como remadores e outras tarefas auxiliares, fabricavam arcos e flechas, caçavam, pescavam peixes de maior porte e prestavam serviços nas reuniões dos velhos. Ainda não usavam os *Karacóbes*, estojos penianos feitos de pano, e deveriam entregar o produto de seu trabalho aos pais.

As mulheres, da mesma forma, ajudavam em muito a família nas tarefas domésticas, conservando ou aumentando o *status* de mulher apta a contrair o matrimônio. Seu zelo e sua dedicação aos pais, entretanto, não cessavam quando após o casamento transferiam as obrigações do lar para o marido. Nesta fase, Florestan Fernandes chamava a atenção para "a formação de vivências femininas, com a integração paulatina da jovem nos diferentes papéis e na concepção do mundo da mulher Tupinambá" (Fernandes, 1975:46). *Kugnammucupoare* nomeava a mulher casada, *Puruabore* designava a mulher fecunda. Nesta condição, contudo, suas atividades continuavam normais. Ao contrário dos homens, as mulheres envelheciam rapidamente, pois a rotina feminina não previa tempo para o descanso e recuperação das energias. Somente no caso do lar polígino tinham algumas de suas tarefas suavizadas.

A maturidade biológica do indivíduo, entre os vinte e cinco e os quarenta anos, aproximadamente, era reconhecida pelo designativo *Aua* ('forte, robusto, audacioso') entre os homens e *Kugnám* ('mulher completa ou mulher com todo o seu vigor') para as mulheres. Nesta fase do homem abriam-se oportunidades que antes estavam vedadas, ou simplesmente proibidas aos jovens. Podiam combater como guerreiros, embora ficassem impedidos de comandar; podiam procurar uma companheira dentro ou fora do círculo de parentesco, apesar de só se casarem após terem sua maturidade reconhecida socialmente. E tinham acesso a conhecimentos sobre o passado, tradições e costumes nas reuniões com os velhos.

Todavia, entre os Tupinambá, os indivíduos só podiam desempenhar os papéis relacionados ao *status* específico atribuído socialmente pelo grupo. Eis porque esta era a fase mais importante para o Tupinambá, ainda que não fosse a de maior prestígio e poder. Era quando, num espaço relativamente curto, tornavam-se guerreiros, tinham o reconhecimento tribal de sua maturidade e podiam contrair núpcias. Admitidos como combatentes no grupo guerreiro tornava-se mais fácil o acesso do jovem ao grupo dos adultos, face às provas em que deveria alcançar sucesso.

Para ser formalmente admitido entre os adultos o jovem Tupinambá deveria aprisionar um inimigo, sacrificá-lo ritualmente, trocar de nome (renomação) ao mesmo tempo em que incisões feitas em seu corpo o apresentavam como executor de pelo menos um contrário (Fernandes, 1963:275). Após o casamento passavam a ser conhecidos pelo designativo *Mendar-amo* e podiam ascender a posições de maior destaque e prestígio (Fernandes, 1975:47).

As mulheres desta idade tinham que enfrentar uma vida penosa, em que suas ocupações diárias tomavam-lhe tempo, vigor e beleza. Além das já fatigantes tarefas diárias no grupo doméstico ocupavam-se diretamente da educação dos filhos e, caso tivessem aptidões especiais, havia a possibilidade de devotarem-se ao curandeirismo. Participavam de numerosas cerimônias, como as do sacrifício humano e da renomação, chegando a fazer incisões no corpo como os homens (Fernandes, 1975:47).

Formalmente, entre os Tupinambá, tratava-se de categorias de idade equivalentes entre homens e mulheres. No entanto, a julgar pela forma como eram reconhecidas socialmente a chegada da maturidade e a escolha de cônjuges, esta equivalência não preponderava de modo absoluto (Fernandes, 1963:265). A guerra era de vital importância na determinação do *status* do homem. Sem o aprisionamento do inimigo e toda a ritualística que se seguia então, como a antropofagia ritual e a cerimônia de renomação, não havia como o indivíduo Tupinambá consumir as fases posteriores do ritual de passagem.

Assim, “quando um Tupinambá sacrificava um inimigo, as cerimônias comemorativas prolongavam-se por espaço de dois ou três anos” (Fernandes, 1963:278). Sem a guerra o membro masculino da sociedade Tupinambá não tinha a maturidade social reconhecida pelos demais e estava socialmente impedido de se casar. Por outro lado, nesta sociedade, apenas os líderes guerreiros falecidos eram tomados e reverenciados como ancestrais (Fernandes, 1963:281). Já para as mulheres alcançar o *status* de mulher casada dependia unicamente da proposta feita pelo interessado e da aprovação da família. (Fernandes, 1963:285 e 286).

Na última fase da vida do Tupinambá, dos quarenta anos em diante, os homens eram classificados como *Thuyuae* (‘anciãos ou velhos’), e as mulheres

como *Uainuy* ('velhas'). Para os homens tratava-se da fase mais bela e honrosa de sua existência entre os Tupinambá. Era quando podiam tornar-se os principais, chefes de maloca ou de grupo local, cabeças de parentela; quando podiam chefiar bandos masculinos e assumir a posição de líderes guerreiros. Simultaneamente, podiam se tornar pajés e curandeiros.

Nas reuniões grupais expunham seu conhecimento das tradições e histórias do passado, interpretando as novas situações a partir do que pregava a tradição e o costume dos ancestrais. Influenciando, dessa forma, na tomada de decisões de caráter coletivo. Entretanto, o grau máximo a que poderia ascender um indivíduo na sociedade Tupinambá dependia de qualidades e dons especiais como pajés. Mas, para ser um grande pajé, além destes atributos especiais o Tupinambá tinha que ter sido antes um grande guerreiro (Fernandes, 1975:48).

As mulheres após os quarenta anos, se não fossem abandonadas pelos maridos, passavam a ocupar o *status* de esposa principal. O que não significa o mesmo que esposa predileta. Na qualidade de *Uainuy*, as mulheres presidiam os serviços domésticos, o fabrico dos cauins, preparavam as carnes das vítimas, humanas ou animais, choravam os mortos e cuidavam da educação das moças, transmitindo-lhes os conhecimentos e técnicas necessárias às atividades femininas na sociedade tribal. Como os casamentos preferenciais davam-se entre o tio materno com a sobrinha, e os jovens só poderiam se casar após cumprir uma série de rituais, as mulheres mais velhas constituíam-se na primeira esposa dos homens mais novos, funcionando essa forma de casamento, na prática, como uma espécie de *escola matrimonial* (Fernandes, 1975:48).

De modo geral, as atividades femininas na sociedade Tupinambá eram tidas como acessórias ou secundárias, por isso mesmo exclusiva das mulheres. Somente ao homem era concedido o direito de atingir o tipo de personalidade considerado ideal. Mulheres, crianças, efeminados e covardes dificilmente poderiam consegui-lo. Por outro lado, não obstante o papel secundário da mulher, era igualmente fundamental a participação tanto do pai como da mãe na educação dos filhos e filhas, preparando-os para ocuparem posições determinadas na sociedade tribal. Era assim que, participando ativamente das tarefas diárias com os pais ou vivendo antecipadamente, em seus respectivos grupos infantis, situações existências da comunidade, o indivíduo Tupinambá poderia desenvolver plenamente sua personalidade, ainda que dentro de padrões e tipos esperados pela cultura (Fernandes, 1963:295-298).

O guerreiro naquela sociedade era considerado o tipo ideal de personalidade, pois era o único capaz de vingar os antepassados. Numa sociedade que encontrava na vingança o elemento de que precisava para justificar suas atitudes e comportamento "o prestígio e o *status* social adquirido de um homem depen-

diam estreitamente do número de inimigos aprisionados e sacrificados ritualmente". Assim sendo, aquele "que malograsse não só levaria uma vida miserável, com sérias dificuldades para obter companhia regular e merecer consideração dos outros, mas ainda seria excluído da sociedade sobrenatural, isto é, do *Guajupia*" (Fernandes, 1963:298). O adestramento do indivíduo seguia, portanto, uma ordem regular e progressiva em que "seu amadurecimento psicológico seguia alterações de sua posição na estrutura social" (Fernandes, 1975:48). Integrar e diferenciar de acordo com o sexo e a idade constituía-se, ao que pareceu a Florestan Fernandes, a melhor forma de selecionar e preparar o indivíduo para o exercício final da dominação gerontocrática e xamanística na sociedade tribal Tupinambá. Posições tão importantes naquela cultura que bem poucos conseguiam atingi-la.

e) da organização política¹²

A documentação que trata da organização política dos Tupinambá, encontrada por Florestan Fernandes, em seu conjunto é pouco elucidativa e fragmentária. Permite descrever com suficiente fundamento apenas uns poucos aspectos dos tipos de ajustamento e controles tribais, particularmente no que se refere às relações entre grupos circunvizinhos e inimigos (a guerra); as formas encontradas de punição de ofensas, homicídios e outros tipos de delito grave (a retaliação); e os modos tribais de dominação (a gerontocracia) (Fernandes, 1963:309).

O objetivo da guerra para os Tupinambá era a busca da *revindita*, do castigo daqueles que ousassem ofender o "nós coletivo" tribal, e que se concretizava através do sacrifício cerimonial do inimigo capturado e de rituais antropofágicos. Entretanto, em sua longa análise da função social da guerra, Florestan Fernandes concluiu que, além dos motivos apontados pelos próprios Tupinambá, as atividades guerreiras tinham como conseqüência o estabelecimento e a manutenção de laços de solidariedade recíproca entre os diversos grupos tribais; o equilíbrio biótico das populações envolvidas; e a possibilidade de ampla defesa dos territórios ocupados e a conquista de novos.

¹² A organização política de uma coletividade expressa as formas encontradas para a realização das necessidades coletivas em conexão com os interesses individuais. A principal função do "sistema de personalidades" ou "governo" é, portanto, a realização de objetivos. No contexto de uma coletividade compreende as funções de governo propriamente ditas – administrativas, executivas e legislativas – necessárias ao ordenamento das funções e da participação de cada elemento ou instituição na realização do objetivo maior do todo, que é sua própria sobrevivência, manutenção e continuidade.

No plano das relações internas, o direito costumeiro, aplicado a conflitos e disputas envolvendo indivíduos do mesmo grupo tribal, caracterizava-se pela aplicação dos princípios da retaliação, a *vendetta*, mediada no mais das vezes pela ação espontânea das famílias do ofendido e do ofensor e na responsabilidade coletiva.

Os Tupinambá respeitavam a equivalência e a reciprocidade no tratamento. Da mesma forma que não esqueciam dos agrados, lembranças e presentes recebidos, fazendo questão de retribuí-los a toda oportunidade, também não esqueciam as ofensas. As ofensas e toda espécie de dano recebido, exceto nos casos de comprovado caráter involuntário, exigia reparação imediata nos mesmos termos e proporção. A *vendetta* tornava-se urgente e necessária para os Tupinambá, pois entendiam que sua honra dependia da vingança. Logo, a retaliação deveria acontecer inexoravelmente, causando no agressor os mesmos danos sofridos pelo agredido (Fernandes, 1963:311).

Como, entre os Tupinambá, não se considerava o indivíduo isoladamente, mas na qualidade de membro do grupo constituído por sua família, parentes, aliados e amigos, “ao círculo de parentesco do ofendido cabia a exigência da reparação compensatória e a responsabilidade pela observância da mesma” (Fernandes, 1963:312). A família do agressor era a principal responsável pelo cumprimento da pena, por mais dolorosa que fosse, entregando o criminoso ou substituindo-o por outra pessoa equivalente, no caso dele fugir. Agindo dessa forma “removiam o fator de perturbação e asseguravam o equilíbrio do sistema de relações sociais” (Fernandes, 1963:345). Como a obrigação da *vendetta* transmitia-se de pai para filho, caso a família se furtasse à responsabilidade da punição, as unidades tribais envolvidas transformavam-se em inimigas irreconciliáveis, fomentando um estado de guerra permanente.

Para as questões mais gerais e de interesse coletivo, colocada acima e superposta aos direitos e deveres das famílias, encontrava-se na sociedade Tupinambá uma instituição que, por reunir-se na forma de conselho e obedecer ao princípio gerontocrático de organização social, Florestan Fernandes resolveu chamá-la de conselho de chefes (Fernandes, 1963:331).

Entre os Tupinambá era o conselho de chefes sua “instituição política básica” (Fernandes, 1963:310). Se, em razão dos compromissos recíprocos assumidos, a punição de qualquer crime ficava restrita ao âmbito das parentelas envolvidas, o mesmo não se podia dizer quando questões tribais ultrapassavam os limites dos grupos familiares. Os ajustes envolvendo membros de certos grupos locais, ou de uma confederação de grupos locais, incluindo, portanto, uma unidade maior que o círculo de parentesco ficavam a cargo invariavelmente do conselho de chefes.

Na sociedade Tupinambá a dominação, no sentido que Florestan Fernandes retira de Max Weber, de “expectativa de obediência para mandatos específicos” (Fernandes, 1963:321), era exercida pelos mais velhos de forma tradicional. Os velhos eram tidos como os únicos em condições de opinar sobre os problemas e conflitos que as práticas costumeiras não tinham como resolver. Como depositários das tradições e dos conhecimentos tribais, e possuidores de larga experiência prática alcançada ao longo dos anos, eram merecedores do respeito e confiança dos demais integrantes dos grupos a eles subordinados.

Os gerontes eram prontamente obedecidos porque, em especial, portavam os valores sagrados da tradição, representando em vida a vontade e os costumes dos antepassados tribais. A eles, reunidos em conselho, cabia deliberar sobre certos incidentes excepcionais da comunidade, como a chegada de estrangeiros, por exemplo, ou a oportunidade do sacrifício ritual dos prisioneiros, a exploração de recursos naturais e quando e quais inimigos deveriam ser atacados. Embora a interferência dos gerontes fosse limitada apenas aos assuntos de interesse coletivo, portanto sujeita a encontrar oposições localizadas, não se discutia as deliberações do conselho dos chefes.

Segundo Florestan Fernandes, as crônicas existentes da época calaram-se sobre a existência de contestação, particularmente porque, para ele, “as rebeliões deviam ser de fato raras, já que as resoluções traziam o cunho sagrado das normas tradicionais” (Fernandes, 1963:335). Na qualidade de zelador do tradicional e do sagrado, o conselho de chefes funcionava ao mesmo tempo como um órgão deliberativo e executivo, atualizando de modo contínuo as tradições tribais e funcionando como uma poderosa agência de conservantismo cultural.

Concomitantemente à forma assumida pelos Tupinambá de dominação tradicional, exercida através do conselho de chefes (gerontocracia), Florestan Fernandes aponta, ainda, a validade naquela sociedade de formas carismáticas de dominação. O carisma, “nascido da entrega à revelação, de reverência pelo herói, da confiança no chefe” (Fernandes, 1963:322) tinha sua fonte naquilo que os Tupinambá consideravam como qualidades individuais dignas de reconhecimento e admiração, através das quais selecionavam seus chefes tribais e pajés.

Os chefes de maloca, de grupos tribais e de expedição guerreira eram selecionados entre aqueles que se mostravam “o mais valente capitão, o que maior número de proezas fez na guerra, o que massacrrou maior número de inimigos, o que possui maior número de mulheres, maior família e maior número de escravos adquiridos graças ao seu valor próprio” (Fernandes, 1963:323). Estas qualidades, portanto, não dependiam de escolha, votação ou eleição, elas eram tacitamente reconhecidas pela comunidade. Por outro lado, tais qualidades não podiam ser repassadas, como herança, de pai para filho, em que pese a importância

que davam à própria árvore genealógica. Dessa forma, a sociedade Tupinambá abria amplas possibilidades para o máximo aproveitamento pelo grupo das qualidades individuais de cada membro, enquanto materializava as perspectivas de realização psicossocial do indivíduo. Logicamente, dentro de parâmetros definidos por tradições costumeiras.

Os referencias de *status* e prestígio exigidos ao indivíduo Tupinambá para se tornar chefe guerreiro ou de maloca, condição essencial para participar do conselho de chefes, somente eram alcançados na idade madura, ou seja, após os quarenta anos. Assim, perpetuava-se um sistema rígido de atuação política: só os mais velhos poderiam efetivamente fazê-lo com alguma autoridade.

Apesar das graduações do carisma individual, cada chefe de maloca, principal ou morubixaba, cada chefe de expedição guerreira, ou cacique, cada pajé reunido em conselho tinha equivalência com os demais membros. O governo tribal era exercido conjuntamente pelos velhos. Nas assembléias realizadas no terreiro central da aldeia, ou numa casa grande destinada para esse fim, as opiniões e comentários de cada membro eram manifestadas livremente, mas em ordem e com respeito.

As discussões eram abertas, pois nada faziam em segredo. Participavam delas, além dos gerontes, aqueles membros da comunidade encarregados de cuidar dos velhos, os *Kunumy-Uaçus*, os *Auas*, partícipes pouco relevantes das expedições guerreiras e, eventualmente, algumas mulheres.

As decisões eram baseadas no consenso coletivo, bastava um único voto contrário para que uma resolução deixasse de ser adotada. O que poderia fazer alguma diferença, contra ou a favor, era a capacidade de argumentação e de oratória individual. Qualidades, aliás, muito admiradas pelos Tupinambá. Por outro lado, a palavra do pajé tinha muito peso. Por ser o intérprete da vontade dos antepassados, cabia-lhe a palavra final acerca do sucesso ou não de determinado empreendimento, notadamente, as expedições guerreiras.

Sem dúvida, “os pajés eram os homens mais respeitados, temidos e poderosos da sociedade Tupinambá” (Fernandes, 1963:348), ainda que isso não significasse a posse automática de direitos políticos especiais de mando e de chefia, pois nem sempre as funções de pajé e a chefia do grupo local eram exercidas pela mesma pessoa. Daí não podermos tomá-los como “reis divinos”, como queriam alguns dos cronistas pesquisados por Florestan Fernandes. Socialmente, contudo, eles eram muito importantes. Como os pajés, em geral, podiam transferir dotes especiais aos guerreiros, eram muito procurados por isso.

As qualidades de pajé não eram as mesmas de um chefe tribal. Estavam vinculadas à manifestação de poderes sobrenaturais de comunicação com os mortos, de influência sobre fenômenos naturais, da capacidade de curar ou fazer

adoecer. Obviamente que podiam variar de um indivíduo a outro, porém, dificilmente estes dons manifestavam-se em graus elevados. Logo, eram raros os casos de pajés influentes além dos limites tribais. Além disso, a manifestação dos dons de feiticeiro tinha estreita relação com as atividades guerreiras, notadamente o número de execuções rituais dos inimigos e a quantidade de nomes assim adquiridos. Embora contribuísse para sua formação os ensinamentos dos mais velhos no uso de fórmulas, ritos, ervas medicinais e venenos.

Nos preparativos da guerra o pajé tinha papel fundamental. A inobservância de qualquer das partes do ritual prescritas pelo pajé poderia por em risco o sucesso da empresa coletiva. Entretanto, ressalta Florestan Fernandes, não se pode confundir a mediação dos costumes tribais com a imposição da vontade do pajé. Na sociedade Tupinambá valia sempre o consenso, firmado pelos velhos e com validade inquestionável para todos, e segundo a tradição dos antepassados.

2. ALGUNS ASPECTOS DA CULTURA TUPINAMBÁ¹³

Florestan Fernandes, em que pese a precariedade das fontes e a ausência do etnólogo junto ao objeto analisado, conseguiu discorrer com alguma profundidade sobre temas de particular importância para a compreensão da cultura e da organização social dos Tupinambá. Dentre os muitos aspectos abordados por Florestan Fernandes chama a atenção o fato de, na sociedade Tupinambá, determinações de cunho mágico ou religioso orientarem as decisões mais importantes da vida do indivíduo. O sagrado perpassava desde o sistema de parentesco, as normas costumeiras e até as formas adotadas para lidar com o meio externo circundante. Do que vimos até agora, são por demais abundantes os exemplos de como imperativos de ordem religiosa estavam presentes no cotidiano tribal.

Assim, ao percorrermos os trabalhos de Florestan Fernandes emergem explicações, esclarecimentos e um entendimento satisfatório sobre o comportamento “exótico” dos Tupinambá. Pois, o que poderia parecer para a cultura ocidental judaico-cristã como atitudes baseadas na “irracionalidade”, “selvageria” ou “atraso civilizatório” adquire outro caráter sob as luzes da Ciência. Estudando

¹³ O sistema cultural de uma sociedade refere-se ao universo dinâmico e funcional das coletividades; seu objetivo maior é a manutenção de padrões e compreende a língua, os costumes e crenças mais profundas e arraigadas, as instituições, as idéias, atitudes, sentimentos, pontos de vista e o conhecimento de técnicas e usos que são transmitidos de geração em geração, constituindo-se, assim, no “cerne” da vida grupal e a razão de estarem juntos.

do-se a organização daquela sociedade, descobre-se que aspectos às vezes incompreensíveis da cultura, como os movimentos migratórios, a guerra e a antropofagia – que ali funcionavam como motores inconscientes do devir histórico – eram especialmente importantes para a comunidade tribal porque desempenhavam dentro do sistema social funções de identidade, manutenção e continuidade sistêmica. A guerra revelava-se para a sociedade Tupinambá o elemento integrativo fundamental, por isso a ênfase que Florestan Fernandes deu à análise da guerra entre os Tupinambá e a antropofagia cerimonial. Do mesmo modo, sobre os movimentos migratórios, Florestan Fernandes parece ver nos limites tecnológicos da exploração econômica a explicação racional para atos por eles justificados no campo do sagrado.

a) os movimentos migratórios

Na opinião de Florestan Fernandes, o nomadismo Tupinambá resultava fundamentalmente da ocupação destrutiva do solo. Com o conseqüente e gradual esgotamento relativo dos recursos naturais numa determinada área, mudar tornava-se uma solução bastante cômoda e satisfatória se considerarmos, de outro lado, a superabundância de terras e de fontes alimentares à disposição do homem na natureza (Fernandes, 1963:100). Inconscientes dos reais fatores das migrações, entretanto, os Tupinambá buscavam em estruturas mágico-religiosas explicações para sua vida nômade.

Florestan Fernandes, ao procurar pelas conexões causais e funcionais do sistema organizatório tribal que pudessem explicar os movimentos migratórios dos Tupinambá em suas vinculações com o equipamento cultural adaptativo e o sistema de sanções morais, deparou-se com dois tipos principais e distintos destes movimentos. No primeiro destes, Florestan Fernandes identificou as migrações para novas terras situadas dentro de territórios já dominados pelo grupo local ou tribal. No segundo, a migração em direção às áreas sujeita ao domínio de outros grupos tribais que, obviamente, resistiam ao invasor.

Deve-se ressaltar, por exemplo, que do ponto de vista adaptativo, os Tupinambá detinham um conhecimento profundo e extenso de como orientar-se em seus constantes deslocamentos. Tomando o sol como referência “eram capazes de encontrar a direção certa até em desertos desconhecidos” (Fernandes, 1963:100). Podiam captar a presença de povoadamentos humanos deitando-se ao chão, cheirando o ar ou localizando a existência de fumaça a grandes distâncias. Tal refinamento dos sentidos – visão, olfato e audição – era decorrente, segundo Florestan Fernandes, dos mesmos estarem culturalmente orientados (Fernandes,

1963:101). O que possibilitava, assim, que os Tupinambá pudessem facilmente surpreender, evitar ou encontrar outros grupos tribais.

Suas caminhadas eram fantásticas para os padrões do homem branco. Chegavam a percorrer, conforme as fontes citadas por Florestan Fernandes, de dez milhas (vinte e dois quilômetros) a mais de cem léguas (seiscentos e cinquenta quilômetros) para atacar seus inimigos. Nestes casos, da expedição guerreira, o bando atacante podia compor-se de até doze mil homens, com as respectivas mulheres. Era óbvio que uma tal empreitada, para obter êxito, tinha que estar eficientemente organizada e planejada, com todos os detalhes de orientação e ritmo da marcha, alimentação, levantamento topográfico, proteção do bando etc. devidamente previstos e executados (Fernandes, 1963:101).

De igual modo eficientes eram as técnicas de navegação. Os Tupinambá eram bem dotados na arte de navegar, e tinham à sua disposição excelente equipamento material. As jangadas eram usadas unicamente na pesca, pois acomodavam apenas um homem. Mas as canoas eram verdadeiramente importantes. Dados diversos apontados por Florestan Fernandes permitem observar que as canoas transportavam grande número de tripulantes. Há relatos que indicam que os ocupantes de uma canoa podiam variar entre vinte e cinquenta pessoas com seus mantimentos, armas e outros objetos, e que uma frota Tupinambá podia incluir perto de sessenta a até duzentas canoas (Fernandes, 1963:102).

Por certo, segundo Florestan Fernandes, que a eficiência do aparato guerreiro ofensivo e defensivo garantiria o sucesso das tentativas de migração, contudo, a principal fonte de êxito de tais empreitadas “parecia residir nas sanções morais que as sublinhavam” (Fernandes, 1963:103). Sem uma justificativa de fundo cultural, mágica ou religiosa, os movimentos migratórios Tupinambá não poderiam reunir milhares de homens para a consecução de uma tarefa, a princípio, sobre-humana. “Na observação estrita do comportamento dos antepassados achavam a sanção moral e a explicação racional de seus atos” (Fernandes, 1963:103). Migravam periodicamente porque acreditavam que não poderiam fazer diferente do que mandava a tradição. Esta era, em última instância, quem sancionava usos, costumes e técnicas aplicadas pelos Tupinambá.

Outrossim, movimentos migratórios extensos e de grande porte, não só envolvendo a conquista de territórios hostis, parecem estar ligados, segundo Florestan Fernandes, a fatores exclusivamente religiosos. Tais conexões carecem, entretanto, de informações mais detalhadas dos cronistas, por isso Florestan Fernandes recorreu a Curt Nimuendaju, e suas investigações sobre os movimentos migratórios dos *Apapokuva-Guaraní*, para esclarecer alguns pontos confusos ou incompletos acerca dos Tupinambá.

De acordo com Curt Nimuendaju, os Apapokuva acreditavam poder alcançar o paraíso ou “por meio da dança, aligeirando o corpo a ponto de poder subir ao zênite através da porta do céu. Ou procurando a ‘terra sem males’, que estaria situada no centro da superfície terrestre” (Fernandes, 1963:104). Outras crenças, como visões, profecias e sonhos dos pajés, indicariam a destruição próxima da terra e o lugar onde encontrar o paraíso terreal, escapando à perdição. Para lá, quando isso acontecia, rumavam então milhares de seguidores entre danças e ao som de cânticos religiosos. É à luz da investigação destes movimentos que Florestan Fernandes interpreta textos de Gandavo e Abbeville que descreviam movimentos idênticos, ou no mínimo parecidos, entre os Tupinambá (Fernandes, 1963:104).

Gandavo falava de um movimento migratório que envolveu doze mil índios que, em 1539, partiram do litoral brasileiro em direção ao Peru, mas que devido aos acidentes do caminho lá chegaram apenas alguns poucos. O objetivo dessa empreitada era, segundo o ponto destacado por Florestan Fernandes, alcançar terras novas onde pudessem achar nelas “imortalidade e descanso perpétuo” (Fernandes, 1963:104). O texto de Abbeville, mais detalhado, descreve como sessenta mil pessoas foram levadas à desgraça por ordem de um espírito maligno, encarnado num de seus antepassados, que exortara os índios a segui-lo para fugir das misérias que lhes trouxera o homem branco e alcançar o paraíso terrestre. Em ambos os textos a crença no mito da ‘terra sem males’ parece, assim, estar clara (Fernandes, 1963:105).

Segundo Florestan Fernandes, entretanto, os movimentos migratórios dos Tupinambá não podem ser analisados unicamente como uma resposta aos problemas criados pelo contato com o homem branco. A referência explícita nos relatos às danças cerimoniais, reencarnações de pajés, aquisição de poderes mágicos por meio de cânticos e danças e o objetivo explícito de encontrar o paraíso indicam que o caráter mágico-religioso de tais movimentos vinculava-se diretamente às situações em que o equilíbrio biótico se alterava de forma desfavorável ao índio. E isso poderia ocorrer a qualquer momento, mesmo antes da chegada do homem branco. Porém, a força que tais imperativos de ordem religiosa impingiam ao elemento indígena, a tensão emocional permanente que provocava e a crença nos poderes mágicos adquiridos ajudavam a explicar a determinação e a formidável expansão territorial dos Tupinambá. Nos movimentos que faziam, os Tupinambá eram verdadeiras avalanches humanas removendo, destruindo e neutralizando qualquer obstáculo que se antepusesse aos seus objetivos (Fernandes, 1963:106).

Os movimentos migratórios de conquista, a julgar pelos relatos deixados por vários cronistas, foram de amplas proporções tanto antes como depois da chegada do homem branco. Os brancos encontraram os Tupinambá ampliando,

expandindo, conquistando novos territórios quando aqui chegaram. As áreas sob domínio Tupinambá eram o melhor indicador do sucesso que vinham obtendo até então. Porém, a situação de contato fez com que estes movimentos fossem sustados, dando lugar, em alguns casos, a movimentos messiânicos, de busca do 'paraíso terreal'. As fontes consultadas são unânimes em indicar, por exemplo, que os Tupinambá que foram ocupar a Ilha de Tupinambarana, no Amazonas, emigraram do Brasil fugindo dos portugueses de Pernambuco, Maranhão e Pará invadindo terras pertencentes a outros povos (Fernandes, 1963:111). De qualquer forma, a tecnologia guerreira dos Tupinambá, por penetrar com seus pressupostos e implicações todas as demais instâncias da vida dos indivíduos, mereceu destaque especial na obra de Florestan Fernandes.

Concluindo, é possível compreender os movimentos migratórios, seja na mesma área tribal, seja invadindo áreas pertencentes a outras tribos, como parte de um sistema tecnológico complexo, mas eficaz, que tem sua origem nas perturbações verificadas nas condições normais de vida. Embora não conhecendo as causas imediatas de seus constantes movimentos migratórios, nem as sanções e controles sociais que operavam sobre o comportamento dos indivíduos para garantir unanimidade de atitudes e coesão interna, é na mudança de nicho territorial que os Tupinambá buscam restabelecer o "estado de eunomia socialmente desejado" (Fernandes, 1963:107). Os constantes deslocamentos tinham por objetivo principal a manutenção de um equilíbrio instável com a natureza, que a técnica de produção econômica não precisou, ou foi capaz, de corrigir.

b) a guerra

Evidentemente que por tratar-se de um povo descrito pelos informantes como muito belicoso, a guerra ocupava um lugar central no sistema sócio-cultural Tupinambá. As posições de prestígio e poder dentro da tribo, por exemplo, só podiam ser almejadas tendo em vista o desempenho positivo nas expedições guerreiras. Entretanto, as conclusões do estudo empreendido levaram Florestan Fernandes não a explicar as condições de existência social dos Tupinambá através da guerra, mas a ver que a "guerra se subordinava ao sistema mágico-religioso tribal, e que ela tinha importância na vida social dos Tupinambá precisamente por causa dessa circunstância" (Fernandes: 1970:17). Por atentar contra o sagrado, o antagonismo contra os inimigos envolvia mobilizações de toda ordem naquela sociedade.

Em termos mais amplos a guerra apresentava-se a Florestan Fernandes como um fato social na medida em que por sua própria natureza e condição

pressupõe a existência anterior da sociedade, e a esta está incorporada como instituição. No entanto, para compreender a guerra em suas origens, integração, função e evolução não podemos nos afastar demasiado do real. Toda tentativa de redução ou simplificação da realidade impede que importantes vinculações causais sejam observadas.

Assim, para se chegar ao conhecimento sintético do fenômeno da guerra, Florestan Fernandes se dedicou a realizar “pesquisas com objeto particular rigorosamente delimitado” (Fernandes, 1970:11). De tal maneira que todo um conjunto de problemas é proposto preliminarmente com o objetivo de apreender a guerra enquanto técnica, como elemento do sistema tecnológico e em sua conexão com a dinâmica da sociedade Tupinambá, entendendo-a, desse modo, como um fato social total.

Ressalte-se, ainda, que todo o trajeto intelectual que Florestan Fernandes percorreu para alcançar a organização e o funcionamento da sociedade Tupinambá obedeceu a quatro tipos distintos de explicações, a saber: a reconstrução histórica; a reconstrução interpretativa; a explicação descritiva; e a explicação causal. Se muitas vezes pareceu repetitivo nos exemplos, retomando situações já descritas anteriormente, é porque em cada um destes momentos ele queria ressaltar um aspecto diferente do problema.

Se, portanto, em *Organização Social dos Tupinambá* a abordagem de Florestan Fernandes notabilizou-se por ser eminentemente descritiva, apresentando os elementos mais importantes e as principais instituições que caracterizavam aquela sociedade, em *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, Florestan Fernandes buscou saber “como as atividades guerreiras e as suas conseqüências afetavam toda a vida social dos Tupinambá” (Fernandes, 1970:15). Sua hipótese de trabalho consistia em encontrar evidências de que a função social da guerra se manifestava nas esferas da sociedade Tupinambá na forma em que ele enumerou: a) de adaptações e controles sociais sobre o meio natural circundante; b) de ajustamentos e controles sociais sobre o meio propriamente humano; e c) de relações e controles sociais desenvolvidos no intercâmbio com o sagrado (Fernandes, 1970:15).

Quanto ao método adotado, Florestan Fernandes considerava pertinente o emprego do método funcionalista tanto na análise de problemas sincrônicos quanto diacrônicos. Neste sentido, ele buscava em suas abordagens analisar os fenômenos em termos de função, fundamentalmente, para saber como determinado aspecto da cultura estava relacionado e interagia com os demais. Ao identificar as conexões causais e funcionais do todo social e de suas partes, Florestan Fernandes acreditava poder chegar com sucesso a uma explicação satisfatória acerca do funcionamento do sistema organizatório Tupinambá em seus aspectos

estáticos e dinâmicos. Entretanto, esta tarefa não pôde ser realizada em sua plenitude. Primeiro, porque a natureza da documentação utilizada limitava a análise praticamente ao primeiro tipo. Segundo, porque, conforme salientou, ao escolher o método funcionalista, preocupava-se especialmente em explicar causalmente as condições e os fatores sociais subjacentes às “ligações da guerra com o desequilíbrio e o restabelecimento do equilíbrio do sistema de relações sociais Tupinambá” (Fernandes, 1970:14). Esta explicação causal é que permitiria descobrir a parte que a guerra ocupava na dinâmica da sociedade Tupinambá e os mecanismos que a articulavam com as demais instâncias da estrutura social tribal, mas não oferecia detalhes de sua significação em todos os campos da vida social Tupinambá.

Para analisar a guerra Tupinambá, Florestan Fernandes principia por descrever o equipamento tecnológico à disposição dos indígenas. Embora rudimentar para os padrões do europeu, a técnica bélica Tupinambá era sutil e sofisticada, se comparada à precariedade de outras técnicas, como a agrícola, por exemplo. O equipamento tecnológico de guerra envolvia não apenas os meios materiais de combate, como armas de defesa e ataque, mas, também, o adiestramento dos guerreiros e a organização das expedições. Tendo em vista a função ecológica que a guerra adquiria naquela sociedade, “do êxito das atividades guerreiras Tupinambá dependia extensamente o funcionamento ‘normal’ dos sistemas econômico e organizatório tribais” (Fernandes, 1970:21). É o caso, portanto, de saber quais eram as fontes da eficiência bélica tribal e como o sistema guerreiro se integrava à estrutura e ao funcionamento do sistema adaptativo mais amplo da sociedade.

As armas de fogo ou tiro, de choque, de mobilidade (que no caso dos Tupinambá eram os próprios indivíduos) e de proteção constituíam-se nos meios materiais do combate. A principal arma de tiro, usada principalmente nos combates à distância, era o arco e a flecha, que complementavam com flechas incendiárias e gases nocivos (fumaça de pimenta) quando queriam desalojar o inimigo de algum reduto. Os Tupinambá eram exímios arqueiros e suas flechas, devido ao desenho especial que lhe davam, tinham alto poder destrutivo.

Nos contatos corporais, os Tupinambá usavam como arma de choque o tacape, uma espécie de clava de madeira dura, vermelha ou negra, com cerca de um metro e vinte centímetros de comprimento, adornada com penas e fibras vegetais. O tacape era descrito pelos cronistas como arma cruel, pois não deixavam feridas, quebrando e abrindo a cabeça de um homem ou danificando da mesma forma qualquer outra parte do corpo que atingisse. O tacape era usado também nos sacrifícios rituais como arma de execução.

Como armas de proteção, os Tupinambá tinham ao seu dispor o escudo, usado pelos guerreiros, e a paliçada, com que se protegiam coletivamente dos ataques inimigos. Os Tupinambá usavam todo e qualquer recurso disponível no ambiente natural circundante para criar mecanismos de defesa que, em outras situações, transformavam-se em eficientes meios de ataque. Árvores podiam, facilmente, obstruir canais encurralando inimigos; serem transformadas em cercas de modo a não deixar a mínima abertura; enfim, qualquer acidente topográfico ou recurso natural disponível podia estar sendo usado estrategicamente como meio de ataque ou defesa (Fernandes, 1963:113).

Florestan Fernandes reputa ainda como importantes equipamentos de guerra as insígnias guerreiras, a pintura do corpo, os adornos e as incisões que traduziam de modo simbólico as capacidades pessoais de seu portador; os instrumentos musicais, como o tambor, diversos tipos de flautas e cornetas usados para incitar o ânimo dos contendores; e a utilização dos troféus, colares de dentes dos inimigos, instrumentos musicais feitos dos ossos de humanos sacrificados, que objetivavam amedrontar o adversário.

As incursões guerreiras podiam mobilizar diretamente, de acordo com os relatos, de duas mil a doze mil pessoas, ou até mais se chegassem a envolver um número maior de grupos locais; e podiam durar de alguns dias até cinco ou seis meses. Eram feitas em períodos propícios, quando ao fim da colheita podiam ser garantidos certos tipos de alimentos em abundância e raízes para o fabrico do *cauim* (um tipo de aguardente usada em rituais e beberagens); ou quando as condições meteorológicas assim o permitissem. Conseqüentemente, era natural que os preparativos para a guerra provocassem alterações profundas no ritmo cotidiano normal dos Tupinambá. Esperando o momento adequado em que partiriam sobre o inimigo, todo o grupo, homens, mulheres, velhos e crianças inclusive, se mobilizava para garantir os recursos materiais e espirituais necessários ao sucesso da expedição guerreira (Fernandes, 1963: 116 e 117).

O guerreiro, antes de partir, deveria estar bem alimentado e reunir um estoque suficiente de víveres. Os homens se dedicavam à fabricação de arcos, flechas e outros artefatos de guerra. Construíam e consertavam canoas e produziam ornamentos de penas com que decoravam seus corpos e suas armas. As mulheres tratavam da produção e estoque de alimentos, principalmente a fabricação de grandes quantidades de farinha. O guerreiro, estando próxima a partida para a batalha, era dispensado de algumas das atividades masculinas, como a procura e coleta de alimentos, por exemplo, para dedicar-se exclusivamente aos preparativos da guerra. Todos, porém, participavam igualmente de cerimônias religiosas específicas e ouviam atentamente as exortações dos velhos ou chefes (Fernandes, 1963:117).

No que tange à tecnologia guerreira, os Tupinambá compensavam os limites impostos pelo arsenal bélico com a ordenação das suas atividades e outras técnicas sociais. Considerando-se, porém, apenas o instrumental técnico e material à disposição dos Tupinambá, Florestan Fernandes os colocava “no mesmo nível de civilização que as demais tribos aborígenes” (Fernandes, 1970:39). Neste sentido, a equivalência militar entre os combatentes só seria quebrada quando da chegada dos brancos, com efeitos devastadores não só para os Tupinambá como para as demais sociedades indígenas aqui existentes. A guerra tinha, antes da presença do europeu, outros motivos e determinações, cuja observância fazia com que os Tupinambá fossem continuamente sucedidos em seus empreendimentos guerreiros. Quais seriam esses motivos é o que Florestan Fernandes procurou investigar.

Não há indicações de que a guerra, nesta sociedade, tivesse como objetivo, exclusivamente, a suplementação de recursos destinados à subsistência e manutenção dos Tupinambá. “Nenhum autor conhecido, informa Florestan Fernandes, faz menção, ou descreve expedições de pilhagem dos Tupinambá ou de outros grupos Tupi” (Fernandes, 1963:118). Em que pese o sistema tecnológico guerreiro integrar o mecanismo principal para a manutenção, defesa ou conquista de recursos naturais postos sob o domínio tribal, “as poucas informações disponíveis sobre apropriações de bens de outros grupos locais sublinham exatamente o caráter ocasional das mesmas” (Fernandes, 1963:118). Vista como atividade guerreira, ela era de fundamental importância para a concretização de diversas instâncias da vida social, mas, por outro lado, como fonte alternativa de recursos, a guerra não gozava da supremacia dentro do sistema econômico tribal.

Algumas fontes indicam, ainda, de modo não muito preciso e detalhado segundo Florestan Fernandes, que a guerra constituía, antes da chegada dos portugueses, a principal causa de mortalidade entre os Tupinambá. Abbeville cita, por exemplo, que a taxa de natalidade era alta. Até à idade de oito anos eram muito numerosas as crianças, mas na idade adulta esse número reduzia-se drasticamente (Fernandes, 1963:115). Os guerreiros eram recrutados, em geral, entre os vinte e cinco e setenta anos, mas preparavam-se desde a infância para essa atividade. O Tupinambá considerava que morrer em combate, ou aprisionado pelo inimigo, era a maior glória a que poderiam almejar em vida.

O controle demográfico, evidentemente, não era o objetivo expresso dos ataques regulares que os grupos locais faziam aos seus inimigos, porém, na opinião de Florestan Fernandes, era esse o seu resultado. O equilíbrio biótico intertribal ou intercomunitário mantinha-se preservado graças ao resultado das disputas travadas entre os Tupinambá e seus inimigos pelo controle exclusivo de determinada porção territorial (Fernandes, 1963:114).

Conforme apurou Florestan Fernandes, guerras ocorriam, geralmente, entre grupos inimigos próximos, que competiam pela dominância e exclusividade sobre determinada área contígua. Excepcionalmente, dependendo da dispersão territorial em que se encontravam tais grupos, as expedições guerreiras podiam alcançar – de acordo com informações fornecidas por José de Anchieta – mais de trezentas milhas (aproximadamente seiscentos e sessenta quilômetros), contudo, na maioria dos casos, as distâncias eram em média bem menores (Fernandes, 1963:114).

Considerando-se que o tipo de ocupação territorial desenvolvido pelos Tupinambá, chamada por Florestan Fernandes de “ocupação destrutiva”, exigia a mudança constante de nichos de onde retirar os recursos naturais necessários à sua sobrevivência e manutenção, guerras entre comunidades próximas não visavam, portanto, fontes suplementares de bens de consumo imediato, mas garantir, ao nível ecológico, a preservação ou estabelecimento do equilíbrio biótico. A contribuição da guerra, neste sentido, manifestava-se através da conservação dos territórios; da regulamentação restritiva do crescimento demográfico; ou, ainda, pela conquista de novas posições na biosfera (Fernandes, 1963:117). O objetivo manifesto da guerra, entretanto, era a *vendeta*; e sua finalidade era, segundo os motivos apresentados pelos próprios Tupinambá, aprisionar inimigos para o sacrifício ritual e a antropofagia cerimonial (Fernandes, 1963:118).

Para Florestan Fernandes, todavia, capturar prisioneiros só poderia constituir o fim da guerra na medida em que os prisioneiros proporcionassem ou significassem a solução de distúrbios do equilíbrio social, pois, “em significativa coerência com sua função ecológica, a guerra constituía na sociedade Tupinambá uma condição de equilíbrio social” (Fernandes, 1963:119). Porém, essa condição apresentada por Florestan Fernandes só fica clara quando é analisado o complexo conjunto de articulações sociais que se apresentavam quando emergia algum fator de perturbação.

Geralmente, o desaparecimento de um membro era a ocorrência mais importante a perturbar o grupo tribal. Qualquer que fosse a causa da morte: combates singulares, o resultado das incursões guerreiras ou guerras de invasão, o ‘derramamento de sangue com êxito fatal’ era de responsabilidade do grupo local a que pertencia o agressor. Somente a *revindita*, no caso, poderia restabelecer o estado eunômico que existia anteriormente.

O grupo precisava redefinir suas relações com o morto. Afinal ele era um emissário junto aos antepassados dos Tupinambá que não poderia chegar até lá carregando uma ofensa cruel feita por seus inimigos (Fernandes, 1963:120). Se houvesse possibilidade, o próprio culpado deveria pagar por seu crime, caso contrário, seria sacrificado outro membro qualquer de seu grupo ou grupos a ele

solidários. Dessa forma, o morto seria substituído e seu grupo social compensado pelo desaparecimento de um membro, a viúva poderia contrair novas núpcias, os laços intragrupo e intertribais de compromissos recíprocos devidamente confirmados em cerimoniais antropofágicos, e, finalmente, restaurado o moral coletivo e a segurança psíquica abalados pela perda de um membro (Fernandes, 1963:122).

O cerimonial antropofágico, com a participação da totalidade dos membros dos diversos grupos locais solidários e que poderiam chegar, em alguns casos, a contar com doze mil comensais, implicava, conseqüentemente, na “intimidação dos inimigos e a auto-afirmação dos grupos locais solidários” (Fernandes, 1963:123). A antropofagia constituía o ato final de punição à ofensa feita ao caráter sagrado do eu coletivo, ao mesmo tempo em que reafirmava os compromissos recíprocos de assistência mútua. Afinal a solidariedade, neste aspecto, era coletiva: todos que participassem dos rituais e da comensalidade antropofágica estavam sujeitos à vingança dos inimigos. E isto, por si só, aumentava os laços de coesão tribal (Fernandes, 1963:123).

Comer a carne de seu inimigo confirmava os ódios permanentemente. Conforme observou Florestan Fernandes, “os sacrifícios rituais e as práticas antropofágicas galvanizavam os laços intratribais de solidariedade e fixavam de modo permanente a posição relativa recíproca dos grupos locais estranhos” (Fernandes, 1963:124). Diferentemente do que se poderia imaginar, a guerra Tupinambá não visava capturar prisioneiros para o repasto coletivo, nem era uma forma de solução de casos conflituosos singulares, visto que os alvos eram previamente determinados e selecionados.

Na opinião de Florestan Fernandes, à medida que a guerra “representava um meio operativo eficiente na conservação do equilíbrio social, contribuía para construir o arcabouço básico da organização social Tupinambá” (Fernandes, 1963:125). Os Tupinambá, em vista do sistema guerreiro que desenvolveram, com todas as suas implicações e desdobramentos materiais, sociais e psíquicos poderiam garantir as posições ocupadas na biosfera seja pela conservação dos nichos próprios ou conquistando outros, ou, ainda, de modo a possibilitar uma ampla e livre movimentação dentro dos respectivos territórios. Segundo Florestan Fernandes, os Tupinambá dominavam seus respectivos territórios, exercendo sobre eles uma supremacia absoluta, porque laços de interdependência e compromissos recíprocos continuamente reafirmados entre diferentes grupos locais podiam garantir a unidade e a coesão necessárias para o sucesso do empreendimento guerreiro, quer de ataque, quer de defesa.

No entanto, os ideais e valores coletivos reconhecidos culturalmente como os objetivos de guerra não exprimiam de modo consciente essa caracterís-

tica: “o padrão de dominância estabelecido pelos Tupinambá nas suas relações com os demais agrupamentos humanos, que competiam com eles, seria de ordem cultural. Mas de natureza religiosa, não tecnológica” (Fernandes, 1970:65). Isto corrobora em parte sua opinião de que “não é o meio físico que determina de modo imediato a estrutura dos agrupamentos sociais, mas, ao contrário, é o nível de civilização e a organização social das sociedades humanas que determinam as condições de ocupação do meio físico e o tipo correspondente de ‘domesticação’ do mesmo” (Fernandes, 1970:66). Neste aspecto, a guerra na sociedade Tupinambá, enquanto técnica de adaptação e padrão de dominância territorial, configurava a ação humana e era configurada por ela.

III - A CHEGADA DO CONQUISTADOR

Florestan Fernandes definia a organização social Tupinambá como competitiva e cooperativa, na medida em que a forte coesão social de seus membros e os laços de solidariedade e compromisso recíproco que uniam diversos grupos tribais face aos seus concorrentes permitiam estabelecer o equilíbrio biótico em relação ao meio. Nestes termos, seus estudos levaram-no a concluir que a estabilidade da sociedade Tupinambá devia-se, de um lado, ao domínio tribal, garantido pelo estado de guerra permanente, sobre a área territorial onde buscavam os recursos naturais necessários à sua subsistência; e, de outro, às conseqüências que a prática recorrente da vingança contra inimigos, materializada nos rituais antropofágicos, assumia socialmente, no sentido de perpetuar os ódios e definir em termos coletivos o nós em oposição aos outros.

Antes da chegada dos europeus, os Tupinambá, nas áreas estudadas por Florestan Fernandes, mantinham relações belicosas especialmente com tribos inimigas situadas em territórios adjacentes. Na região do Rio de Janeiro-São Vicente seus inimigos eram os índios *Tupiniquim*, os *Tabajara*, os *Carijó*, os *Guaianá*, os *Timiminó*, os *Karajá*, os *Maracajá* e os *Goitacaz*; na Bahia foram indicados pelos cronistas como inimigos dos Tupinambá os *Tupiniquim*, os *Tupiná*, os *Tabajara*, os *Caeté*, os *Aimoré* (devido à sua associação com os brancos) e até os *Amoipira*, um ramo dos Tupinambá, por se juntarem aos *Ubirajara* e os *Maracá*. Os *Tremembé*, os *Tabajara*, os *Caeté* e os *Potiguar* eram os inimigos dos Tupinambá na região do Maranhão-Pará; e, dos Tupinambá que viveram na ilha dos Tupinambaranas, embora de forma um tanto obscura, foram designadas como inimigas as tribos dos “*Guayazís*”, “*Mutaius*”, “*Curiatós*”, “*Andirazes*” e “*Maraguazes*” (Fernandes, 1970:44).

Em relação ao inimigo indígena a competitividade militar dos envolvidos, em termos do equipamento disponível e dos demais recursos materiais empregados, não apresentava grandes disparidades para um ou outro lado. A supremacia territorial conquistada pelos Tupinambá podia ser creditada, segundo Florestan Fernandes, à coesão dos diversos grupos locais solidários que, emocionalmente movidos pela vingança, transformavam-se em verdadeiros alaúdes humanos. Diante, portanto, da situação de equilíbrio estável em relação ao meio, incluída aí a concorrência humana, havia uma forte tendência ao conservatismo cultural. A sociedade Tupinambá, em vista das soluções tradicionais que adotava, constituía-se num universo único, sagrado, auto-suficiente e fechado. Um universo que o conquistador europeu veio solapar.

Segundo Florestan Fernandes, depende de como as respectivas populações se organizam socialmente o caráter e as conseqüências dos contatos entre povos culturalmente dessemelhantes. A influência da organização social nas situações de contato faz-se notar claramente sob dois aspectos distintos: estaticamente, através da “capacidade de manter, em situações sociais mais complexas e instáveis, a integridade e a autonomia da ordem social estabelecida”; dinamicamente, conforme a “capacidade de submeter as situações sociais emergentes a controle social eficiente, mediante a reintegração estrutural e funcional do padrão de equilíbrio inerente à ordem estabelecida” (Fernandes, 1975:21). No caso dos Tupinambá, entretanto, a rigidez e a indiferenciação do seu sistema organizatório foram os principais entraves para que agissem com rapidez e eficiência diante de alterações bruscas, tanto na relação do homem com a natureza, quanto dele com seus iguais.

Para Florestan Fernandes, o estudo da evolução da situação de contato é indicativo dos limites e condições que o sistema organizatório tribal pôde impor às formas assumidas pelos Tupinambá de reação à presença dos brancos. Enquanto estes estavam em pequeno número, podiam ser tolerados e incorporados à vida social aborígine, pois em nada afetavam a unidade e autonomia do sistema social. Porém, quando os portugueses resolveram colonizar a terra, transplantando para cá seu estilo de vida e suas instituições, esta situação provocou efeitos desintegradores à sociedade Tupinambá.

Até 1530, aproximadamente, não se sabia ao certo se eram os franceses ou se eram os portugueses os “donos” dessas terras. Os portugueses apoiavam-se no tratado com a Espanha, nas concessões papais e no fato de terem descoberto o Brasil para justificar a posse destes territórios. Contudo, a escassa presença de súditos da Coroa Portuguesa facilitava a tarefa de piratas e mercadores franceses e de outras nacionalidades na exploração das riquezas aqui encontradas, especialmente o pau-brasil e certas especiarias tropicais. Logo, franceses e

portugueses procuravam aliar-se às populações nativas para obstar a presença de um e de outro.

Os Tupinambá durante muito tempo mantiveram contato amigável com os portugueses. Através do escambo, artefatos como o machado, a foice, a enxada, a faca e outras quinquilharias eram trocados regularmente com produtos da terra. Além disso, os indígenas eram fontes indispensáveis de suprimento de víveres, de bens de exportação e de segurança para os viajantes; e de refúgio e companheiras para os primeiros habitantes brancos aqui deixados. Anchieta atribui exclusivamente ao comportamento dos portugueses o rompimento brusco das relações amigáveis com os Tupinambá. Grandes agravos, maus tratos e injustiças haviam sido praticados contra os nativos desde 1504 pelos colonos que ficaram numa feitoria deixada por Américo Vespúcio. Desde então os Tupinambá, não se sabe se exatamente por esse fato ou uma sucessão de fatos semelhantes, tomaram o partido dos franceses; enquanto que os portugueses aliaram-se aos Tupiniquim, grandes inimigos dos Tupinambá.

Com a adoção, a partir de 1533, das donatárias ou capitânicas hereditárias os portugueses puderam alterar, em diferentes regiões ao mesmo tempo, as características das relações interpostas com os aborígenes. A exploração colonial da terra veio dissolver o equilíbrio estável da sociedade Tupinambá, colocando em seu lugar padrões favoráveis aos desígnios dos brancos. Como os portugueses não admitiam a presença de não-lusitanos nas terras do além-mar, a ofensiva contra os franceses e seus aliados Tupinambá buscou alcançá-los onde quer que fossem. Em outros termos, isto significou com o tempo tanto na expulsão dos franceses e outros invasores europeus quanto no extermínio quase que completo da população aborígine.

Entre São Vicente e Rio de Janeiro, no período de 1560 a 1575, os portugueses conseguiram cumulativamente expulsar os franceses, conquistar a terra e submeter completamente as populações indígenas. Os combates travados foram verdadeiramente sangrentos porque se opunham de forma irreconciliável interesses conflitantes. Do ponto de vista tribal, o objetivo da guerra era a expulsão e extermínio dos portugueses e o restabelecimento do poderio tribal sobre aquela região, procurando-se, especialmente, vingar a morte dos guerreiros Tupinambá abatidos pelos brancos e seus aliados; já do ponto de vista dos portugueses, a expulsão dos Tupinambá e de seus aliados franceses, ou sua submissão incondicional, representava a própria viabilidade da colonização do Brasil.

As batalhas de Cabo Frio, encerradas por volta de 1574, sinalizaram a capitulação final dos Tupinambá. Gabriel Soares deixou registrado que nestes confrontos foram mortos entre oito e dez mil índios. Outros cronistas informaram que muitos fugiram para o sertão espantados com o que viram, e os poucos que

restaram foram viver nas aldeias dos jesuítas juntamente com índios de outras origens ou, então, escravizados. Dos provavelmente muitos milhares de Tupinambá que habitavam essa região da costa brasileira antes da chegada do conquistador europeu, ao final do século XVI este número deveria estar reduzidíssimo, pois deixaram de ser mencionados nos documentos históricos face à sua pouca importância numérica (Fernandes, 1963:25-33).

Em outras regiões do Brasil os mesmos fatos se repetiram. Os Tupinambá que habitavam a região que é hoje o Estado da Bahia mantinham forte inimizade com grupos tribais fronteiriços, mesmo antes da chegada do homem branco. Este fator foi usado oportunamente pelos portugueses na hora de estabelecer alianças com os grupos indígenas locais. Por sua vez, os Tupinambá chegaram a desenvolver intenso tráfico mercantil com os franceses, do mesmo modo que os Caeté e os Potiguar na costa de Pernambuco. De 1562 até o final do século XVI os portugueses atacaram indistintamente estes grupos tribais, pois cobiçavam suas terras muito férteis, queriam desalojar os franceses daquele ponto privilegiado da costa e procuravam obter mão de obra escrava para suas lavouras. E a isto se atiravam determinados.

A violência dos ataques portugueses não poupava nem mesmo os índios que viviam sob o jugo dos jesuítas nas aldeias da Companhia de Jesus, mulheres, velhos e crianças. Para conseguir mão de obra escrava; para remover possíveis obstáculos à colonização; ou para afastar o concorrente europeu dessas plagas, os portugueses não faziam diferença entre índios aliados ou inimigos. Por isso, os Tupinambá que não foram mortos em combate refugiaram-se no sertão. Os que foram viver com os jesuítas ou entregues como escravos aos colonos morreram de tristeza, de doenças e de fome.

Ao fim do século XVI e começo do XVII, Florestan Fernandes admite que apenas um pequeno contingente de Tupinambá podia ser encontrado na Bahia. O mesmo podendo ser dito dos Tupinambá do Maranhão, da Ilha de Tupinambarana e do Rio de Janeiro. Em meados do século XVIII, se existissem Tupinambá ainda vivos, deveriam ter penetrado profundamente no interior do Brasil. Os que ficaram no litoral, convivendo com os brancos em suas vilas ou fazendas e enquanto unidade sócio-cultural autônoma, foram praticamente extintos (Fernandes, 1963:50-58).

Assim, o que era para ser no início apenas uma forma de travar relações comerciais com o elemento indígena, por meio do escambo, transformou-se em conflito social quando se buscou implantar o sistema econômico, as crenças e valores dos europeus na nova terra. A cultura do invasor o levava a expandir reinos, amealhar riquezas e propagar a fé onde estivesse. No Brasil, estas tarefas foram desempenhadas respectivamente por administradores, colonos e jesuítas enviados para estes fins.

No anseio de submeter o nativo, cada qual via o indígena à sua maneira e segundo seu próprio interesse. O colono queria suas terras, suas mulheres, suas coisas, torná-los escravos e sujeitá-los às formas mais cruéis de dominação. O administrador, por sua vez, tinha um comportamento ambíguo: ora fazia vistas grossas às atrocidades cometidas pelos colonos, ora continha-lhes o ímpeto, conforme fosse necessário manter ou desfazer alianças para a conquista e conservação dos territórios ocupados. O jesuíta, neste processo, trabalhava a retaguarda, era o responsável pela implantação de uma política continuada de destribalização, isto é, sua ação junto aos nativos visava deliberadamente retirá-los de suas crenças e convicções e colocá-los sob a tutela espiritual da Igreja.

O índio, por seu turno, não tinha muitas opções. Quando resistia à conquista tentando expulsar os invasores através da ação guerreira, defrontava-se com o poder superior das armas de fogo. Quando tentava acomodar-se ao branco tornando-se seu "aliado" ou sujeitando-se à escravidão, sucumbia às doenças letais ou não resistia aos trabalhos forçados, à fome, e à destruição de sua cultura. Quando procurava evadir-se do contato com o branco, indo refugiar-se em áreas distantes no interior do país, era logo alcançado por "entradas" e "bandeiras". (Fernandes, 1975: 25 a 28).

Como o invasor atuava em várias frentes, minando as resistências de diversas formas, após dois séculos de alianças, combates e fugas os Tupinambá sucumbiram ao domínio estrangeiro, quando foram quase que literalmente exterminados. O que restou de sua cultura, de seus usos e costumes, de suas técnicas, de sua estrutura e organização social perdeu a existência concreta em razão do confronto mortal com os colonizadores. Ficou apenas o relato parcial e etnocentrado dos europeus e seus descendentes que com eles estiveram.

IV - INTEGRAÇÃO NA ORDEM TUPINAMBÁ

Segundo a concepção funcionalista adotada por Florestan Fernandes nos trabalhos até aqui examinados, o todo para sobreviver depende das partes que o compõem executarem tarefas necessárias à sua continuidade e manutenção. Igualmente, para a sobrevivência das partes é vital que estas se integrem ao todo, isto é, não oponham obstáculos à execução das atividades que o todo requer. Nessa perspectiva, a normalidade esperada para uma configuração social qualquer depende do modo como as funções gerais e particulares do sistema estão integradas. Enquanto os objetivos são continuamente atingidos tudo é equilíbrio e estabilidade. Caso contrário, tudo é caótico e instável.

Tomando-se o caso dos Tupinambá estudado por Florestan Fernandes, as conclusões sugeridas são a consequência do viés analítico adotado. Do ponto de vista da integração sistêmica, as conexões causais e funcionais dos elementos estruturais da sociedade Tupinambá podiam ser explicadas pela função que nela exercia a guerra. A exploração do meio externo circundante estava garantida pela disposição guerreira para a defesa dos territórios ocupados e na conquista de novos. O sistema de parentesco, na forma em que foi concebido, explicava a coesão e a solidariedade interna dos diversos grupos tribais. A organização política, sob a forma de gerontocracia, encontrava-se baseada no *status* e prestígio que o indivíduo só alcançava em sua plenitude em consequência da participação vitoriosa nos eventos guerreiros. Por sua vez, o sistema religioso tribal previa o reencontro após a morte com os antepassados no Guajupia, contudo, para lá só iriam aqueles que se destacassem na realização dos valores tribais, explicitamente em seu desempenho como guerreiros. Enfim, as categorias encontradas de sexo e idade representavam de certa forma como se processava a integração gradual, mas contínua, do indivíduo nos valores tribais através da educação pelos mais velhos.

Convém lembrar, entretanto, os limites dessa forma de abordagem. De modo algum a guerra determinava o comportamento e o funcionamento geral da sociedade Tupinambá. Porém, através dela, da relação de interdependência que integra sistemicamente todos os elementos do conjunto tribal é possível apreender a organização social dos Tupinambá em suas especificidades, e encontrar uma explicação racional para comportamentos tidos, a princípio, como irracionais.

Do ponto de vista da integração social, devemos observar que integrar, para os membros da sociedade Tupinambá, significava assumir os valores sócio-culturais daquela sociedade em detrimento de qualquer outro estranho a ela. O elemento devidamente integrado era, portanto, aquele que com pequenas variações conseguia exibir o que dele esperava a coletividade, sendo, por isso, reconhecido como um autêntico Tupinambá.

Esta forma de organização social adotada pelos Tupinambá foi viável e suficiente enquanto não tiveram que enfrentar fatores externos desequilibrantes muito fortes. Assim, na análise empreendida sobre os Tupinambá, verificamos que enquanto os brancos não opunham obstáculos ao domínio territorial por eles exercidos a convivência era pacífica. Nesta ocasião, os indígenas revelavam suficiente plasticidade social ao travar contatos amigáveis e manter relações comerciais contínuas com o visitante europeu. O conflito surgiu somente quando o português reconheceu na supremacia territorial dos Tupinambá o obstáculo maior aos seus objetivos de colonização.

Se para o português as alianças podiam ser firmadas ou desfeitas de acordo com critérios objetivos de ocupação territorial, o mesmo não se podia afirmar dos Tupinambá. Para estes era impossível conseguir aliados fora do círculo de parentesco porque ódios seculares impediam qualquer aliança. E sem aliados os Tupinambá não conseguiram resistir muito tempo à tecnologia militar dos brancos. Por outro lado, qualquer tentativa de aproximação com o português, como vimos, significava a sua total sujeição.

Em outra direção, a situação de contato descrita por Florestan Fernandes ajudou a estabelecer uma situação estrutural determinante para compreendermos a sociedade brasileira atual. Conclui-se, por exemplo, que na questão colonial não podemos separar os destinos de nativos e colonizadores. O comportamento do invasor fica sempre condicionado não só aos seus próprios objetivos de conquista, mas, também, de como reage o elemento conquistado. Já o nativo, vendo-se diante de uma situação inusitada tem que tomar atitudes, que no mais das vezes, não está preparado para tomar. O desdobrar exato deste processo é completamente imprevisível e tentar explicá-lo apenas pelo lado dos "vencedores" é, no mínimo, ingenuidade.

Seguindo-se o modo como Florestan Fernandes apresenta os fatos por ele investigados parece-nos que a dominação dos índios pelos portugueses, na forma como se desenvolveu, ajudou a definir e conformar os contornos posteriormente assumidos pela civilização luso-brasileira. De fato, o exemplo do que aconteceu com a sociedade Tupinambá em seu contato com os colonizadores europeus serve para que pensemos como, sociologicamente falando, um sistema social mais complexo absorve e impõe uma posição subordinada e dependente às comunidades por ele dominadas. Na história da sociedade brasileira que ali começava a se formar, "tribos autônomas convertiam-se em camada social heteronômica de uma sociedade organizada com base na estratificação interétnica" (Fernandes, 1975:27), indicando-nos o modelo de estratificação que se seguiria depois.

Na sociedade brasileira, a partir daquele momento, floresceriam duas realidades opostas: de um lado, surgiria um grupo de privilegiados que a vitória nos combates e o desenrolar da conquista e ocupação lhes davam o "direito" de apoderar-se de todas as vantagens políticas, econômicas e sociais que o desenvolvimento e o progresso material fazia crescer nessas terras; colocados de outro lado, estariam os vencidos, os fugidos e os escravizados. Estes ocupariam daí em diante uma posição subordinada na sociedade, onde tinham obrigações, deveres a cumprir, normas e regras a respeitar, porém, nada podiam reclamar quanto a direitos, benefícios, distribuição de riquezas e progresso. Segundo o que pudemos inferir dos trabalhos de Florestan Fernandes sobre o início da colonização das terras brasileiras, a integração do indivíduo na sociedade que a

partir daí se desenvolveria passou a seguir esta forma híbrida: uns tinham seus horizontes abertos a todas as possibilidades; outros, pelo contrário, as tinham cada vez mais restritas. Será que isso mudou?

BIBLIOGRAFIA E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Capistrano de. (2000). *Capítulos de História Colonial*. São Paulo: Publifolha.
- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. (1995). "A Sociologia no Brasil: Florestan Fernandes e a 'escola paulista'". In: MICELI, Sérgio (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Editora Sumaré: FAPESP.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. (1987). *Onda Negra, Medo Branco: o negro no imaginário das elites – Século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- BASTOS, Elide Rugai. (1987). "A questão racial e a revolução burguesa". In.: D'INCAO, Maria Ângela (org). *O Saber Militante: ensaios sobre Florestan Fernandes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Unesp.
- BIRNBAUM, P. & CHAZEL. (1977). *Teoria Sociológica*. São Paulo, HUCITEC- EDUSP.
- CÂNDIDO, Antonio. (2001). *Florestan Fernandes*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo.
- CHAMPAGNE, Patrick. et al. (1998) *Iniciação à Prática Sociológica*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- COHN, Gabriel (org.). (1977). *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro-São Paulo: LTC.
- COHN, Gabriel (org.). (1997). *Max Weber: Sociologia*. São Paulo: Editora Ática.
- COHN, Gabriel. (1979). *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A Queiroz.
- CORRÊA, Marisa. (1987). *História da Antropologia no Brasil: 1930-1960, testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson*. São Paulo: Vértice, Ed. Revista dos Tribunais; (Campinas, SP); Ed. Unicamp.
- COUTINHO, Carlos Nélson. (2002) *Marxismo e "imagem do Brasil" em Florestan Fernandes*. <http://www.artnet.com.br/gramsci/arquiv54.htm>
- CUNHA, Manuela L. Carneiro da, & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. (1986). "Vingança e Temporalidade: os Tupinambá". In. *Anuário Antropológico/85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- D'INCAO, Maria Ângela (org). (1987). *O Saber Militante: ensaios sobre Florestan Fernandes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Unesp.
- DURKHEIM, Emile (1978a) *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Abril Cultural.
- DURKHEIM, Emile. (1978b). *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Abril Cultural.
- FERNANDES, Florestan. (1949). "A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade Tupinambá". *Revista do Museu Paulista*, nova série, vol. III, São Paulo, pp. 7-128.
- FERNANDES, Florestan. (1958). *A Etnologia e a Sociologia no Brasil: ensaios sobre os aspectos da formação e desenvolvimento das ciências no Brasil*. São Paulo, Anhembi.
- FERNANDES, Florestan. (1963). *Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- FERNANDES, Florestan. (1965). *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Dominus: Editora Universidade de São Paulo. Vol. 1: "O legado da raça branca".
- FERNANDES, Florestan. (1967). *Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica*. São Paulo, Nacional.

- FERNANDES, Florestan. (1970). *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo, Pioneira.
- FERNANDES, Florestan. (1972). *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo, Difel.
- FERNANDES, Florestan. (1975). *Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaios*. Petrópolis, Vozes.
- FERNANDES, Florestan. (1975b). *A Revolução Burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar.
- FERNANDES, Florestan. (1976). *Circuito Fechado*. São Paulo: Hucitec.
- FERNANDES, Florestan. (1977). *A Sociologia no Brasil: contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes.
- FERNANDES, Florestan. (1978). *A Condição de Sociólogo*. São Paulo: Hucitec.
- FERNANDES, Florestan. (1978a). *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Ática. Vol. 2: "No limiar de uma nova era".
- FERNANDES, Florestan. (1989). *Significado do Protesto Negro*. São Paulo: Cortez.
- FERNANDES, Florestan. (1995). *A Contestação Necessária*. São Paulo: Ática.
- FERNANDES, Florestan e BASTIDE, Roger. (1953). "Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo". In.: *Revista Anhembi*, São Paulo, nº30, vol. X, 433 – 490, maio de 1953.
- FERNANDES, Florestan e BASTIDE, Roger. (1959). *Branços e Negros em São Paulo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- GERTH, H.H. e MILLS, C.W. (1963) *Caráter y estructura social*. Buenos Aires, Paidós.
- GURVITCH, G. D. (1957). *La vocation actuelle de la sociologie*. Paris, PUF.
- GIDDENS, Anthony. (1989). *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- GOMES, Cândido. (1985) *A Educação em Perspectiva Sociológica*. São Paulo: EPU.
- HABERMAS, Jurgen. (1994). *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HASENBALG, Carlos Alfredo. (1979). *Discriminação e Desigualdades Raciais No Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- IANNI, Otávio. (1989). *Sociologia da Sociologia: o pensamento sociológico brasileiro*. São Paulo: Ática.
- IANNI, Otávio (org). (1991). *Florestan Fernandes: sociologia*. São Paulo, Ática.
- JOHNSON, Harry M. (1967). *Introdução Sistemática ao Estudo da Sociologia*. Rio de Janeiro: Lidor.
- KOLB, William L. (1986). "Integração Social". In.: SILVA, Benedito (coord.). *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.
- LEPINE, Claude. (1987). "A imagem do negro brasileiro". In.: D'INCAO, Maria Ângela (org). *O Saber Militante: ensaios sobre Florestan Fernandes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Unesp.
- LEVINE, Donald N. (1975). Verbetes "Integração Cultural". In.: SILLS, David L. *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Madrid: Aguilar, p. 102.
- LIMONGI, Fernando. (1995). "A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo". In: MICELI, Sérgio (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Editora Sumaré; FAPESP.
- LOCKWOOD, David. (1992) *Solidarity and Schism: 'the problem of disorder' in Durkheimian and Marxist sociology*. New York: Oxford University Press, 1992.
- MARTINS, José de Souza. (1989). "Vida e História na Sociologia de Florestan Fernandes". In: Dossiê Florestan Fernandes. *Revista USP* Coordenadoria de Comunicação Social, Universidade de São Paulo, nº 1, mar/mai 1989, São Paulo, USP.
- MARX, Karl. (1973). *Elementos Fundamentales para la Critica de la Economía Política (Borrador) 1857 – 1858*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina Eds. SA. Vol. 1.

- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. (1993). *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Hucitec.
- MERTON, Robert K. (1957). *Sociologia: Teoria e Estrutura*. RJ: Ed Mestre Jou.
- NADEL, S.F. (1955). *Fundamentos de Antropologia Social*. México, FCE.
- OSBORN, Loran David; NEUMEYER, Martin Henry. (1936). *A Comunidade e a Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- PARSONS, Talcott. (1937). *The Structure of Social Action*. New York: McGraw-Hill.
- PARSONS, Talcott. (1974). *O Sistema das Sociedades Modernas*. São Paulo: Pioneira.
- PARSONS, Talcott. (1977). "Durkheim e a Teoria da Integração dos Sistemas Sociais". In: *Sociologia: para ler os clássicos* (COHN, Gabriel, org.). Rio de Janeiro-São Paulo: LTC.
- PARSONS, Talcott. (1993). "Cidadania Plena para o Americano Negro? Um problema sociológico." In: *Revista Brasileira das Ciências Sociais*, nº 22, junho de 1993.
- PASSERON, Jean-Claude (1995). *O Raciocínio Sociológico*. São Paulo: Vozes, 1995.
- PRADO JÚNIOR, Caio. (2000). *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense.
- RENAM de FREITAS, Ernesto. (1992). *A Sociologia de Florestan Fernandes*. Tese Doutorado PUC-SP.
- REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS. (1987). nº 4, vol. 2, jun. de 1987.
- REVISTA USP. (1989). Dossiê Florestan Fernandes. Coordenadoria de Comunicação Social, Universidade de São Paulo, nº 1, mar/mai 1989, São Paulo, USP.
- RITZER, George. (s/d). "The Current Status of Sociological Theory: the new syntheses". In: RITZER, George (editor). *Frontiers of Social Theory: the new syntheses*. New York: Columbia University Press.
- SILLS, David L. (1975). *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Madrid: Aguilar.
- SILVA, Benedito (coord.). (1986) *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.
- SILVA, Josué Pereira da. (2000) "Cidadania e Reconhecimento". In: AVRITZER, Leonardo & DOMINGUES, José Maurício (org). *Teoria Social e Modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- SILVA, Josué Pereira da. (2002). "Trabalho e integração social". In: *Marxismo e Ciências*, CEMARX, IFCH, Unicamp, no prelo.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. (1977). "Classes sociais e estratificação social". In: FORACHI, Marialice Mincarini, & MARTINS, José de Souza (org.) *Sociologia E Sociedade*. Rio de Janeiro-São Paulo: LTC.
- SOROKIN, Pitirim A. (1968). *Sociedade, Cultura e Personalidade: sua estrutura e sua dinâmica*. Porto Alegre: Editora Globo.
- VOUGA, Cláudio. (1989). "Evoções na Contramão". In: Dossiê Florestan Fernandes. *Revista USP/* Coordenadoria de Comunicação Social, Universidade de São Paulo, nº 1, mar/mai 1989, São Paulo, USP.
- WEBER, Max. (1994). "Conceitos sociológicos fundamentais". In: M. Weber, *Economia e Sociedade*, vol. I. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

À
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES
Cidade Universitária "Zeferino Vaz"
Caixa Postal 6.110
13083-970 - Campinas - São Paulo - Brasil

Tel.: 0XX (19) 3788.1604 / 3788.1603
Telefax 0XX (19) 3788.1589
<http://www.ifch.unicamp.br/pub>
morewa@unicamp.br

NOME (Name): _____

ENDEREÇO (Address): _____

RECEBEMOS: _____
We have received: _____

FALTA-NOS: _____
We are lacking: _____

ENVIAMOS EM PERMUTA: _____
We are sending in exchange: _____

DATA: _____
Date: _____

ASSINATURA: _____

**A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA
SUSPENSÃO DA REMESSA**
Non-acknowledgement of receipt will indicate that further
publications are not wanted.