

DUARCIDES FERREIRA MARIOSA

**HIBRIDISMO E INTEGRAÇÃO NAS OBRAS DE
FLORESTAN FERNANDES INTERPRETATIVAS DO
BRASIL**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Josué Pereira da Silva.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 26/02/2003.

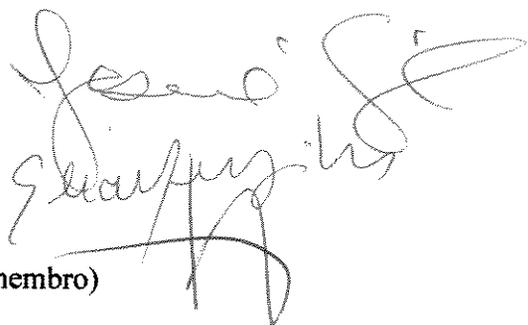
BANCA

Prof. Dr. Josué Pereira da Silva (orientador)

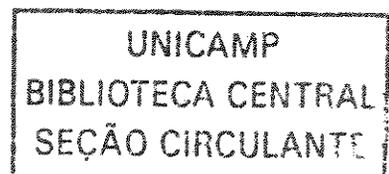
Profa. Dra. Elide Rugai Bastos (membro)

Prof. Dr. Valeriano Mendes Ferreira Costa (membro)

Prof. Dr. Fernando Antonio Lourenço (suplente)



FEVEREIRO/2003



| | |
|------------|-------------------------------------|
| UNIDADE | BU |
| Nº CHAMADA | TUNICAMP |
| | M339h |
| V | EX |
| TOMBO BCI | 53106 |
| PROC. | 124103 |
| C | <input type="checkbox"/> |
| D | <input checked="" type="checkbox"/> |
| PREÇO | R\$ 11,00 |
| DATA | 15/04/03 |
| Nº CPD | |

CM00182172-3

BIB ID 287804

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAMP

M339h

Mariosa, Duarcides Ferreira

Hibridismo e integração nas obras de Florestan
Fernandes interpretativas do Brasil / Duarcides Ferreira
Mariosa. – Campinas, SP : [s.n.], 2003.

Orientador : Josué Pereira da Silva.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Fernandes, Florestan, 1920-1995. 2. Sociologia.
3. Teoria da mudança (Sociologia). 4. Integração social.
5. Índios tupinambá. 6. Negros – Brasil. I. Silva, Josué
Pereira da. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO

Este estudo pretende analisar alguns aspectos ou elementos da contribuição teórica de Florestan Fernandes para com a Sociologia brasileira. Assim, a dissertação trata especialmente de suas obras que se referem à organização social dos índios tupinambá assim como à integração do negro na sociedade de classes brasileira. Segundo Florestan Fernandes, a integração incompleta de amplos setores da sociedade impede as grandes transformações ou revoluções da ordem social. Mas, se a ordem social foi mantida estável apesar da exclusão e marginalização de parte de seus membros, a questão, para mim, é então como Florestan Fernandes define o conceito de Integração em suas obras dedicadas à interpretação do Brasil.

ABSTRACT

This study intends to analyze some aspects or elements of Florestan Fernandes' theoretical contribution to the Brazilian Sociology. In this way, the dissertation deals specially with his works referring to the social organization of the Indians Tupinambá, as well as with the integration of the "Negro" in Brazilian class society. According to Fernandes, the incomplete integration of wide sections of the society prevents great transformations or revolutions of the social order. But, if the social order was maintained stable in spite of exclusion and segregation of part of their members, the question, for me, is then how Florestan Fernandes characterizes the concept of Integration in his works dedicated to the interpretation of Brazil.

200912316

AGRADECIMENTOS

Dentre aqueles que mais contribuíram para a consecução dessa Dissertação de Mestrado gostaria de agradecer especialmente à minha família, a Lica, a Érica e o Pedro, pelo incentivo, paciência e desprendimento com que me cercaram durante os estudos. Gostaria, também, de agradecer ao meu orientador, Josué Pereira da Silva, pelo rigor e correção com que opinou sobre vários aspectos da pesquisa, pelos comentários e sugestões oferecidas e, particularmente, pela liberdade concedida para o tratamento dos temas. Da mesma maneira, agradeço a Élide Rugai Bastos e ao Valeriano Mendes Ferreira Costa que, na banca de qualificação, indicaram os aspectos a serem mantidos e as correções que deveriam ser feitas quando da redação final. Ao Conselho Nacional de Pesquisa Tecnológica (CNPq) agradeço pela bolsa de estudos que tornou possível realizar o mestrado pela Universidade Estadual de Campinas com alguma tranquilidade.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 01 |
| FLORESTAN FERNANDES E A INTERPRETAÇÃO CRÍTICA DO BRASIL | 03 |
| 1. A Permanência das Desigualdades | 05 |
| 2. O Caráter Híbrido da Sociedade Nacional | 16 |
| OS TUPINAMBÁ | 23 |
| I – A PESQUISA SOBRE OS TUPINAMBÁ | 27 |
| II – A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS TUPINAMBÁ | 37 |
| 1. O Sistema Social Tupinambá | 40 |
| a) da economia | 45 |
| b) da divisão do trabalho | 52 |
| c) da normas e costumes | 57 |
| d) da integração social dos Tupinambá | 69 |
| e) da organização política | 78 |
| 2. Alguns Aspectos da Cultura Tupinambá | 84 |
| a) os movimentos migratórios | 85 |
| b) a guerra | 90 |
| III. A CHEGADA DO CONQUISTADOR | 101 |
| IV. INTEGRAÇÃO NA ORDEM TUPINAMBÁ | 109 |
| OS NEGROS E A REVOLUÇÃO BURGUESA | 119 |
| I – A PESQUISA SOBRE OS NEGROS | 123 |

| | |
|---|------------|
| II – O NEGRO NA FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA | 141 |
| 1. O Sistema Social | 145 |
| a) a escravidão como fundamento econômico | 147 |
| i) no período colonial | 148 |
| ii) no período neocolonial | 152 |
| iii) na passagem para o período capitalista..... | 158 |
| b) da divisão do trabalho e estratificação social | 160 |
| c) das normas, costumes e dominação | 169 |
| 2. Conseqüências Para a Integração Social do Negro | 174 |
| a) o preconceito de cor | 178 |
| b) a democracia racial | 181 |
| III. A INTEGRAÇÃO DO NEGRO | 189 |
| IV. PERSPECTIVAS PARA O NEGRO..... | 199 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 205 |
| 1. Florestan Fernandes e o Conceito de Integração | 209 |
| 2. Hibridismo Social..... | 219 |
| BIBLIOGRAFIA E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 223 |

INTRODUÇÃO

FLORESTAN FERNANDES E A INTERPRETAÇÃO CRÍTICA DO BRASIL

O presente estudo busca reconstruir interpretativamente os conceitos sociológicos de hibridismo e integração a partir da leitura imanente dos textos de Florestan Fernandes que abordam a questão da formação e desenvolvimento da sociedade brasileira. Entendemos que a visão ao mesmo tempo histórica, sociológica e antropológica com que o autor detalhou aspectos fundamentais desta questão permite-nos refletir sobre padrões, métodos e noções acessórias e constitutivas do conceito de integração. Ao mesmo tempo, o conjunto de temas tratados por Florestan Fernandes em diferentes momentos nos levou a rever a questão da ambigüidade e do hibridismo que caracteriza a sociedade brasileira e a divide em estratos sociais opostos em termos de privilégios, prestígio e poder.

Em se tratando de Florestan Fernandes é certo que a complexidade da obra, da diversidade dos temas e da profundidade com que se lançou à pesquisa e à discussão teórica estão bem acima do que poderíamos conseguir captar de seus trabalhos. O que fizemos, portanto, foi um recorte, uma leitura direcionada ou mesmo uma investigação limitada sobre integração e suas vinculações com a questão do hibridismo que caracteriza a sociedade brasileira.

Depois de havermos escolhido o tema, e de selecionarmos a bibliografia por onde começaríamos a pesquisa, foi que se mostraram as dificuldades que teríamos para tratar com o conceito de integração. Afinal não existe uma bibliografia tão extensa; e nem integração é um tema que esteja sendo continuamente discutido. Inclusive, a primeira impressão que tivemos foi a de que nada mais poderia ser acrescentado ao conceito de integração. Assim, se, de um lado, foi gratificante pesquisar a biografia de Florestan Fernandes – embora do material pesquisado nada ou quase nada tenha sido usado neste texto –; de outro, foi absolutamente necessária uma pré-leitura cuidadosa de autores que lidam ou lidaram com o conceito de integração para que tivéssemos a noção a mais exata possível de que aspectos abordar.

Para facilitar a exposição resolvemos separar este estudo em quatro partes. Nesta primeira parte procuramos identificar o nosso problema de pesquisa, ou seja, a forma como integração é tradicionalmente concebida e por que as obras de Florestan Fernandes nos mostram que existe uma certa incoerência quando o conceito é empregado na análise da formação e do desenvolvimento da sociedade brasileira.

No capítulo seguinte, sobre os Tupinambá, buscamos descrever como aquela organização social encontrava-se coesa e equilibrada; como seus integrantes eram educados para tomarem parte e ocupar funções naquela sociedade, num processo de satisfação recíproca; e como a chegada do homem branco interferiu nos processos integrativos do indivíduo e da sociedade Tupinambá, levando-os ao desaparecimento.

No terceiro capítulo, os negros e a revolução burguesa, procuramos mostrar que a crescente complexificação dos mecanismos econômicos, políticos e sociais da sociedade brasileira fez-se acompanhar de um certo retrocesso, ou melhor, de uma relativa inércia das

relações sociais, principalmente interétnica. De acordo com Florestan Fernandes, fenômenos como o desajuste, a desorganização e a desestruturação do elemento negro em relação à sociedade brasileira ocorreram justamente porque o desenvolvimento da ordem racial não se fez acompanhar do respectivo desenvolvimento da ordem social.

Finalmente, no capítulo conclusivo, procuramos elaborar um quadro explicativo que levasse em consideração a exposição anteriormente feita sobre os Tupinambá e sobre os negros, e que apontasse como, nos textos de Florestan Fernandes analisados, o conceito de integração pode ser utilizado para compreender os desajustes e o irracional da sociedade brasileira. Como o hibridismo, por exemplo.

1. A Permanência das Desigualdades

Integração, na acepção literal e lexicográfica (1) do termo, significa o ato, modo ou processo em que partes ou elementos se unem para formar um todo único, inteiro e coerente. É com este sentido que o conceito é empregado pelos diversos ramos da Ciência, como a Física, a Química, a Biologia e a Matemática.

Com as Ciências Sociais não poderia ser diferente. Quando o conceito de integração é usado pela Sociologia, por exemplo, ele não foge à sua característica original e etimológica de agregação, coesividade e homogeneização, porquanto estas características são aquelas observadas em sistemas sociais nas partes que o compõem ou, ainda, nos fenômenos correspondentes entre indivíduos e sociedade. Em termos mais amplos, trata-se, no primeiro caso, de observar, descrever e interpretar as instituições gerais da sociedade.

Enquanto que, no segundo caso, por sua vez, trata-se de buscar pelos comportamentos, as atitudes e os fenômenos correspondentes que ligam o indivíduo à sociedade (2).

Entretanto, quando o interesse do pesquisador recai sobre a sociedade brasileira essa definição do conceito de integração não traduz de modo exato a realidade. O Brasil possui em sua formação étnica, histórica e cultural características e especificidades que por serem únicas ultrapassam as possibilidades de interpretação e análise que permitem muitos dos mais sólidos e bem fundamentados conceitos formulados pela teoria social clássica, especialmente se tomados em seu emprego habitual. Em nosso país, desde longa data, persiste um certo tipo de hibridismo, uma forma própria de articulação social em que diferentes realidades vividas pelos seus cidadãos demonstram que nem todos os brasileiros se acham equitativamente integrados nela. Visto tratar-se de uma sociedade ambígua, pois comporta sob a mesma denominação situações distintas, torna-se necessário rever essa noção do conceito de integração, principalmente naquilo que ele contribui para elucidar processos ou formas híbridas de inserção na sociedade.

A questão é, portanto, como explicar, do ponto de vista histórico-social, a permanência da desigualdade, da discriminação e de diferentes manifestações de preconceito apesar das inegáveis conquistas verificadas em setores importantes da sociedade. E isso, em essência, o que pretendemos apreender do conjunto das obras de Florestan Fernandes que tratam da interpretação do Brasil (3).

De acordo com o que expõe Florestan Fernandes 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 então favoreceu 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.

Florestan Fernandes escreveu o estudo monográfico Organização Social dos Tupinambá entre fins de 1946 e início de 1947, após longa e exaustiva pesquisa em textos e documentos deixados por cronistas e viajantes que aqui estiveram logo nas primeiras décadas após o descobrimento do Brasil pelos europeus. Sua idéia original era apenas apresentá-lo a alguns especialistas com o intuito de obter o título de Mestre em Ciências Sociais, porém, a partir de sua publicação, em meados de 1949, esta obra ultrapassou as fronteiras da “Escola Livre de Sociologia e Política”, onde estudava, e tornou-se um marco da pesquisa social.

Os relatos sobre os índios Tupinambá que chegaram até nossos dias haviam sido feitos por brancos europeus que com eles tiveram contato a partir do século XVI, obviamente sem nenhuma pretensão científica. Todavia, apesar dos elementos de cunho ideológico e da percepção etnocêntrica presente nos relatos dos cronistas, Florestan Fernandes, num movimento duplo de análise das fontes, conseguiu controlar a posição de seus informantes – transformados também em objetos de estudo – e a consistência das informações recolhidas obtendo, assim, resultados eficazes. Pela primeira vez, com êxito, a

volumosa, mas esparsa documentação existente sobre o período quinhentista da história brasileira, permitia a reconstituição de uma organização tribal ora extinta.

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. Seu objeto de estudo é, obviamente, uma sociedade abstrata, visto não ser mais possível observá-la diretamente, porém, para fins de análise, trata-se de uma comunidade concretamente organizada em bases coerentes e racionais, portanto passível de fornecer os elementos necessários para a reflexão sociológica.

Os Tupinambá que habitavam a costa brasileira estavam entre os primeiros a contatar os europeus quando estes aqui chegaram em 1500. Com base no relato de diversas fontes coevas, Florestan Fernandes nos chama a atenção para o fato de que “em 1519 os Tupinambá já estavam acostumados ao tráfico com os brancos” e “ainda em 1531 os Tupinambá mantinham relações amigáveis com os portugueses” (Fernandes, 1963:27). 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.

O contato com os brancos, neste período foi, portanto, letal para os Tupinambá (Fernandes, 1963:58). Em que pese estarem mais bem adaptados ao clima ou à geografia; em maior número que os brancos invasores; possuidores de técnicas de guerra eficazes – pelo menos para o momento em que ocorreram – e, muito importante, culturalmente dispostos, preparados e motivados para a ação guerreira, todavia, não lograram nem vencer os portugueses, nem sobreviver, ainda que de forma precária, como fizeram outras tribos na mesma situação. Eles simplesmente desapareceram.

Com o mesmo material pesquisado Florestan Fernandes fez, ainda, um exercício de análise em que procurava descobrir como os Tupinambá explicavam o sacrifício humano, qual a consciência que tinham dos objetivos e dos fins do sacrifício e o que representava para eles, afinal, a antropofagia (4). A partir dessas explicações, Florestan Fernandes construiu categorias mais amplas e chegou às explicações propriamente sociológicas, onde as primeiras foram o ponto de partida e as últimas, o ponto de chegada (Fernandes, 1978:125) (5). Por fim, mostrou que os nativos não ficaram inertes, nem assistiram passivamente a ocupação de suas terras e a destruição de sua forma de vida. Eles reagiram à conquista.

No conjunto das obras sobre os Tupinambá parece-nos, portanto, que Florestan Fernandes buscava ir além do “simples” exercício histórico e etnográfico de reconstituição das fontes quinhentistas. Ele nos mostra 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.

Não obstante, foi apenas com o tempo e a repercussão de seu trabalho que Florestan Fernandes passou a considerar as obras sobre os Tupinambá, como parte de um “processo de autoconsciência histórica” (Fernandes, 1963:11), em que a reconstrução do passado da sociedade brasileira tinha objetivos mais diretos que a simples investigação etnológica e sociológica, consideradas *per si*. Refletindo sobre as conclusões a que chegara após o exame do material recolhido, Florestan Fernandes observou que...

A sociedade brasileira começou a ser construída por aquela ocasião e com aqueles materiais. Por mais longínqua que nos pareça, hoje, a influência do indígena ‘em nossa civilização’, não devemos ignorar esse ponto de partida, pois ele define um marco histórico e sugere um padrão de coexistência, que se alicerçou na capacidade de resistência, de fusão ou de dissolução que a ordem tribal, como ela existia em terras brasileiras, erigiu diante do colonizador vitorioso. (Fernandes, 1963:11).

Para Florestan Fernandes, portanto, 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 emergiram processos que, em diferentes proporções, sedimentaram as relações posteriores entre colonizados e colonizadores. Além de novas 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, seria

apenas uma das conseqüências do modelo de estratificação social adotado; e a integração parcial de seus membros sua característica mais evidente.

Cumprida, mas não esgotada essa primeira fase de interpretação do Brasil, vieram os estudos sobre os negros. Em 1950, Roger Bastide só aceitou o encargo de dirigir uma pesquisa sobre as relações raciais em São Paulo, a pedido da “Revista Anhembi” e financiada pela “UNESCO”, órgão das Nações Unidas para o desenvolvimento da Educação, Ciência e Cultura, com a condição de Florestan Fernandes partilhar com ele a responsabilidade da direção. Foi a partir deste compromisso que, ao longo de mais de duas décadas, Florestan Fernandes concentrou esforços sobre a questão racial e seus desdobramentos, publicando, entre outros, os seguintes trabalhos: a) em 1951, O Preconceito Racial em São Paulo: projeto de estudo por Roger Bastide e Florestan Fernandes. São Paulo, USP; b) em 1959, Branços e Negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana, em colaboração com Roger Bastide; ed. independente São Paulo, Nacional. (3. ed. São Paulo, Nacional, 1971; publicação prévia: Revista Anhembi; ed. original, com outros trabalhos de vários autores: São Paulo, Anhembi, 1953.); c) em 1964, A Integração do Negro na Sociedade de Classes. São Paulo, FFCL/USP. (2. ed. São Paulo, Dominus/Edusp, 1965, 2 v.; 3. ed. São Paulo, Atica, 1978, 2 v.); d) em 1972, O Negro no Mundo dos Brancos, coletânea de diversos textos publicados entre 1962 e 1969, pela Difel, São Paulo.

Na busca de uma interpretação da formação e desenvolvimento da sociedade brasileira, Florestan Fernandes deixa um pouco de lado o elemento indígena, dá um salto de três séculos e vai alcançar a escravidão do negro em seu auge e decadência. Em A

Integração do Negro na Sociedade de Classes, uma das obras mais conhecidas de Florestan Fernandes sobre a questão racial, o lócus da análise é a cidade de São Paulo, escolhida por ser o primeiro centro especificamente burguês, onde o afã do lucro, de poder e riqueza orientava o comportamento dos agentes sociais.

A cidade de São Paulo, graças aos componentes histórico-sociais de seu desenvolvimento, permitiu observar melhor “as conexões existentes, entre a revolução burguesa, a desagregação do regime servil e a expulsão do ‘negro’ do sistema de relações de produção” (Fernandes, 1965, p. XII). Para deixar clara essa periodização, Florestan Fernandes apresenta sua pesquisa dentro de uma divisão histórica específica: *a*) de 1880 a 1900, período que representa a “fase crucial da desagregação do regime servil e da emergência da ordem social competitiva” (Fernandes, 1965, p. XII); *b*) de 1900 a 1930, fase de “consolidação da ordem social competitiva, sob forte persistência da concepção tradicionalista do mundo” (Fernandes, 1965, p. XII); *c*) de 1930 a 1960, quando a “ordem social competitiva passou por uma espécie de expurgo gradual, expandindo-se num sentido mais puramente capitalista” (Fernandes, 1965, p. XIII). As questões tratadas por Florestan Fernandes – preconceito, exclusão, marginalização e discriminação racial – são, portanto, discutidas e analisadas tendo este desenvolvimento histórico como pano de fundo.

Sobre a questão racial é importante notar que, em sua abordagem, Florestan Fernandes não fala teoricamente do “problema do negro” e, sim, de aspectos interligados de movimentos complexos, onde os fatos sociais devem ser compreendidos como totalidades. São usados, nesse sentido, alguns construtos teóricos clássicos. De Max Weber, Florestan Fernandes utiliza as noções de ordem social competitiva e estilo de vida; de Karl Marx são as relações de produção e a dinâmica das classes; do Estrutural-funcionalismo, é usado o

conceito de defasagem histórica; e, por fim, da Psicanálise, Florestan Fernandes retira elementos explicativos como conflitos de personalidade, desajuste do comportamento diante dos valores dominantes da sociedade, identidade, estigma social e racial.

Florestan Fernandes procurou mostrar nos trabalhos sobre a questão racial que enquanto o sistema produtivo brasileiro permanecia o mesmo, ou seja, monocultura de exportação baseada no trabalho escravo e em grandes extensões de terra, a forma de organização da sociedade e as relações sociais em seu interior também não se alteravam. O que prevalecia eram as relações de poder e prestígio baseadas, segundo terminologia emprestada de Max Weber, num tipo de dominação tradicional e patrimonialista, organizadas de forma estamental (6).

Nesta forma de organização social, que vigorou no período colonial de nossa história, houve pequenos ajustes, sim, mas nada que modificasse substancialmente a estrutura da sociedade, ou que redefinisse substancialmente os papéis sociais dos agentes. Ocorre que, por pressões exteriores - os ajustes do mercado internacional do café, o incremento do trabalho livre, as pressões para o fim do trabalho escravo e o aumento mundial das relações baseadas em contrato - processaram-se modificações também na estrutura econômica interna da sociedade brasileira, inviabilizando o modo de produção em curso. A Independência, a Abolição, a República e a emergência de uma sociedade capitalista são episódios que marcaram a passagem de um momento histórico para outro.

Todavia, as conseqüências destas transformações, como o incremento populacional e a europeização da cidade, não tiveram os mesmos efeitos sobre os brancos nativos e negros. Florestan Fernandes aponta que o fim do trabalho do escravo foi também o fim de um modelo de sociedade e dado a estrutura de *status* e prestígio dos elementos envolvidos,

o negro foi marginalizado no processo de mudança orgânica da sociedade. Os brancos não foram em nenhum momento ameaçados com a chegada dos estrangeiros e nem perderam suas posições. Quanto aos negros, foram gradativamente desalojados e excluídos, o que configurou no seio da população negra, segundo opinião de Florestan Fernandes, uma situação de anomia. A esta, comenta: “associaram-se desajustamentos crônicos, que provocaram o aumento da visibilidade do negro e do mulato como ‘desordeiros’, ‘vagabundos’, ‘bêbados’, ‘ladrões’ etc.” (Fernandes, 1972, p. 125). Ora, foi justamente essa visibilidade negativa dos negros que alimentou a perpetuação dos antigos estereótipos raciais, redefinindo socialmente o negro em sentido de nenhuma forma favorável.

Da forma como Florestan Fernandes via a situação do negro, este não poderia se beneficiar do processo de mudança em curso. Isso porque, em termos mais gerais, a mudança é, para Florestan Fernandes, um processo histórico complexo em que permanecem coexistindo o velho e o novo, o antigo e moderno. Apenas que, no caso brasileiro, a ordem social acompanhou mais rapidamente as alterações da estrutura econômica que a ordem racial. Com o fim do escravismo, da monocultura e do colonialismo emergiu uma sociedade burguesa, competitiva, centrada no individualismo e na racionalidade que, no entanto, manteve-se escravista e estamental em suas representações coletivas.

Em A Revolução Burguesa no Brasil – terceiro grande momento da interpretação do Brasil –, publicada pela primeira vez em 1975, Florestan Fernandes reconstitui a história do Brasil a partir de três etapas principais: o longo período da história que compreende, inicialmente, a era colonial brasileira, passando depois por uma etapa de transição neocolonial, que ocorre no início do século XIX até a década de 1860 aproximadamente, e

chegando desde aí até à década de 1960 quando é mais visível o capitalismo dependente a que estamos inseridos. O enfoque maior deste trabalho de Florestan Fernandes está nos processos que alimentaram o sonho de Nação. O colonialismo, a Independência, a Abolição da escravatura e a emergência de uma ordem social competitiva são vistos como partes integrantes do cenário que conformou o projeto de emancipação nacional.

Obvio que se trata de uma visão particular do autor, sujeita a críticas, polêmicas e dúvidas. Neste sentido, é necessário ressaltar que toda “interpretação” ou “imagem” que nos é apresentada tem, em sua base teórica e metodológica, tanto juízos de fato como juízos de valor. Com Florestan Fernandes não poderia ser diferente. A interpretação do Brasil que ele nos apresenta, especialmente em A Revolução Burguesa no Brasil, é uma interpretação marxista e, portanto, revolucionária. Se em seus primeiros trabalhos o método funcionalista é hegemônico, sobretudo a partir de A Revolução Burguesa no Brasil torna-se indiscutível sua opção teórico-metodológica pelo marxismo.

Dessa forma, a questão da revolução burguesa é tratada por Florestan Fernandes naqueles três momentos descritos acima como crítica e como esperança de mudança. De modo a acompanhar o processo histórico da nossa formação é visto, em primeiro lugar, a localização no tempo e espaço dos processos que antecederam e gestaram a modernidade capitalista, tal qual ela se apresenta no Brasil; no segundo momento é explicitado como aspectos específicos de nossa formação cultural, social, econômica e política contribuíram para criar uma forma própria de capitalismo, no caso, dependente; e, por último, Florestan Fernandes aponta tendências e possibilidades de superar aspectos indesejáveis característicos de nossa formação econômico-social (Coutinho, 2002).

Após analisar longamente os fatos mais importantes de nossa história, e os tipos humanos que mais se aproximavam dos personagens que verdadeiramente compunham nossa sociedade, Florestan Fernandes assegura que a transição para o capitalismo produziu sim uma revolução: uma revolução sócio-cultural. Porém, como a mentalidade capitalista e os interesses de classe capitalistas não costumam ser em si mesmos revolucionários, no Brasil eles se articularam em composições que acomodavam tanto o arcaico como o moderno, o nacional com o colonial, o regime de castas e estamentos com a sociedade de classes, o patrimonialismo com o capitalismo.

2. O Caráter Híbrido da Sociedade Nacional

Há, portanto, dentre a vasta produção intelectual de Florestan Fernandes três momentos os quais, se tomados em conjunto, constituem-se num exercício de “interpretação do Brasil” de grande vigor, coerência e ineditismo e, por isso mesmo, não deveriam estar sendo vistos e analisados isoladamente. Se tomarmos a ironia e ambigüidade presente nos títulos de algumas de suas obras - *A (Des) Organização Social dos Tupinambá*; *A (Não) Integração do Negro na Sociedade de Classes*; e *A (Contra) Revolução Burguesa no Brasil* – notaremos que eles revelam, de igual modo, a ambigüidade e hipocrisia da situação nacional quando ao discurso de igualdade de condições e oportunidades se contrapõe a realidade da discriminação, opressão e abandono.

O que explica o caráter híbrido com que se apresenta a sociedade nacional está na maneira particular com a qual se articulam os interesses hegemônicos dos estratos sociais superiores e as constantes transformações do quadro econômico, político e social. Em

Florestan Fernandes, as relações raciais são vistas sob o prisma da exclusão social na passagem da sociedade colonial para a tradicional escravista e daí para a sociedade de classes. A situação do negro – excluído, discriminado e marginalizado dos avanços políticos, econômicos e sociais que a modernização da sociedade brasileira havia propiciado à outra parte de seus membros – serve, analiticamente, para questionar a ideologia e a racionalidade do sistema social que ia se formando no país. Negros, índios e pobres juntam-se como setores oprimidos na sociedade brasileira. Conseqüentemente, o objeto de análise, nas obras interpretativas do Brasil, não é apenas o negro ou o índio, mas o povo, a sociedade brasileira que emerge na história. Uma sociedade que comporta tanto momentos de modernização quanto de arcaísmo; de inclusão e integração como de exclusão e discriminação.

Cabe observar, entretanto, que do ponto de vista da análise da formação e desenvolvimento da sociedade brasileira, ao escolher o elemento negro ou mulato como personagem principal para fins de apreciação do processo de mutação social, Florestan Fernandes estava lidando com o “contingente da população nacional que teve o pior ponto de partida para a integração ao regime social que se formou ao longo da desagregação da ordem social escravocrata e senhorial e do desenvolvimento posterior do capitalismo no Brasil” (Fernandes, 1965, p. XI). Que, portanto, da mesma forma como acontecera com os Tupinambá, a perspectiva do negro era a mais sombria possível, apesar dos avanços sociais que o desenvolvimento capitalista pudesse propiciar. E que, de modo geral, a estratificação social engendrada em solo nacional pelos conquistadores portugueses excluía automaticamente, desde o nascimento, aqueles que por ventura pudessem questionar a

supremacia primeiro da 'raça branca', depois, das elites políticas e econômicas que vieram a se consolidar.

Florestan Fernandes revela assim as contradições e conflitos da sociedade brasileira quando inverte o ângulo de análise e vê a organização social sob o prisma da periferia do sistema. A ele interessava as posições ocupadas pelos excluídos, ou simplesmente marginalizados, no processo de formação do povo brasileiro. A situação dos índios tupinambá, dos negros que foram abandonados à própria sorte na passagem da escravidão para a liberdade de uma economia capitalista e, por fim, a tentativa de implantação de uma ordem social burguesa no país referem-se a momentos distintos, tanto do ponto de vista cronológico como do objeto investigado, mas que possuem em comum a descrição de formas de perpetuação de domínio e hegemonia de uma parcela privilegiada da sociedade e a exclusão e marginalização de outra. Tanto uma situação como a outra são faces opostas de uma mesma sociedade, a brasileira.

É assim que após a leitura dessas obras não podemos mais pensar integração como um conceito linear, abrangente e inclusivo. Florestan Fernandes consegue mostrar que o hibridismo presente na sociedade brasileira comporta tanto uma ordem social estável quanto a inclusão de certos setores da população de forma hierarquizada e marginal. A pergunta que norteia estes trabalhos, o problema de pesquisa de Florestan Fernandes, é, então, como explicar a permanência de uma ordem social estável quando grandes contingentes da população são, ao longo do tempo, deixados à margem da sociedade. Se modernidade e exclusão coexistem de forma híbrida na sociedade brasileira como, visto da periferia, podemos entender a racionalidade do sistema? Florestan Fernandes parece ter conseguido algumas das respostas.

Finalmente, é bom lembrar que ao tentarmos recuperar como Florestan Fernandes trabalhou o conceito de integração nas obras que buscavam fornecer uma interpretação do Brasil, procuramos não apenas compreender o conceito em sua especificidade sociológica, mas, também, resgatar alguns aspectos ou elementos da contribuição teórica de Florestan Fernandes para com a Sociologia brasileira, quer em suas origens na literatura científica, quer em sua aplicação empírica.

Ao nosso ver, a escolha que fizemos de Florestan Fernandes justifica-se plenamente por tratar-se de um nome especial dentro da Sociologia, que apenas recentemente tem recebido uma atenção mais consistente por parte de pesquisadores. O conceito de integração, por sua vez, embora diretamente relacionado com a perspectiva funcionalista da análise sociológica, pode ter seu uso ampliado se, mediante sua aplicação, pudermos dar conta da fragmentação, desorganização e desestruturação que, em certos momentos, parece tomar conta das sociedades, especialmente a moderna.

Acreditamos ser possível renovar o alcance heurístico do conceito de integração desde que nos desvencilhemos de qualquer preconceito ou resistência em usar métodos e perspectivas metodológicas que, para alguns, encontram-se ultrapassados. Nas Ciências Humanas, podemos ver em seu desenvolvimento, existe um constante processo de renovação teórica. O neofuncionalismo, por exemplo, não é apenas a continuação do estrutural-funcionalismo das décadas de 1940 e 1950, mas, também, uma forma de encontrar solução para os problemas que esta perspectiva se defronta aumentando, assim, seu alcance teórico. Gostaríamos de nesse sentido afirmar que a ciência caracteriza-se mais por dar novo uso ao que já existe que produzir algo inteiramente inédito.

Se até Florestan Fernandes, portanto, o uso do conceito de integração vinculava-se aos processos de manutenção da ordem social – quer seja através da socialização contínua e padronizada dos seus integrantes, quer seja pela adaptação e ajuste das instituições sociais com vistas a contornar os problemas causados pelas alterações do ambiente externo ou pelo surgimento de contradições internas –, após os estudos que Florestan Fernandes empreendeu sobre o desaparecimento da organização social tupinambá e a integração incompleta do negro à sociedade de classes, podemos verificar que elementos de conflito, disputas irreconciliáveis de interesses e irreversíveis processos de mudança social – que até aquele momento haviam sido marginalmente tratados pela perspectiva funcionalista – adquirem relevância e destaque na explicação sociológica. Estender este uso para outros contextos – tarefa que, no momento, extrapola os objetivos deste trabalho – depende, logicamente, de encontrar como, de que maneira e em que condições Florestan Fernandes empregou o conceito de integração em suas obras.

1 O Dicionário Aurélio define o verbete “Integrar” como sendo: “tornar inteiro; completar, inteirar, integralizar. Inteirar-se, completar-se; juntar-se, tomando-se parte integrante; reunir-se, incorporar-se”. Cf. AURÉLIO Buarque de Holanda Ferreira. Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro; Nova Fronteira, 1989, p. 365.

2 **Integração sistêmica** refere-se aos processos que vinculam, legitimam e criam reciprocidade e hierarquia entre as estruturas e instituições sociais, entre as partes, quaisquer que sejam elas, de um sistema maior ou mais abrangente. Falamos, portanto de integração sistêmica quando nos referimos

às decisões coletivas, àquelas formas de relacionamento que ultrapassam as consciências individuais e que se manifestam nos ajustes e na interdependência funcional das inúmeras dimensões ou instituições que compõem os grupos sociais, criando-lhes ou modificando-lhes a estrutura. Já **integração social** significa socialização, internalização de crenças, costumes e valores, adaptação, educação, instrução e todo o processo que tenha por finalidade adestrar o indivíduo para ocupar um lugar dentro de uma estrutura pré-existente – a sociedade – que, em contrapartida, lhe oferece a necessária segurança física, emocional e psicológica para que ele possa viver, trabalhar, reproduzir e desenvolver outras práticas que considere satisfatória e adequada. Falamos, por isso, de integração social quando queremos descrever o processo em que o indivíduo quer por sua própria iniciativa, quer por iniciativa do grupo social que o recebe, é condicionado, educado ou habilitado para tomar parte no todo social inclusivo. David Lockwood (In.: LOCKWOOD, David. Solidarity and Schism: 'the problem of disorder' in Durkheimian and Marxist sociology. New York: Oxford University Press, 1992, p. 400.), por exemplo, considera que enquanto que "a integração social concentra atenção sobre relações conflituosas ou consensuais entre atores, o problema da integração sistêmica está concentrado nas relações conflituosas ou consensuais entre as partes do sistema social.". Sobre integração sistêmica e integração social ver também Habermas in.: HABERMAS, Jürgen. A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio. RJ. Tempo Brasileiro, 1994, p. 15.

3 Alguns autores captam do conjunto da obra de Florestan Fernandes uma certa homogeneidade e coerência no tratamento de alguns temas que, em seu conjunto, apontam para uma nova interpretação do Brasil. Segundo Ernesto Renam de Freitas Pinto, a obra de um autor “deve ser tomada em seus movimentos mais abrangentes, pois é neles que temos a possibilidade de distinguir as idéias-chaves e os movimentos mais importantes de seu pensamento”, assim, “o campo conceitual em Florestan Fernandes é definido em razão dos núcleos principais de sua investigação, que são construídos tendo em vista as situações empíricas e concretas, ou melhor, a partir dos fundamentos empíricos de situações como: organização social dos Tupinambá, as funções religiosas da guerra tribal, a transformação da sociedade brasileira de sociedade estamental em sociedade de classes, revolução e contra-revolução no Brasil, as relações raciais na sociedade brasileira atual, para fazermos referências aos temas plenamente reconhecidos de sua obra” (Renam de Freitas, 1992, p. 220 e 221). Essa recorrência de temas levou Otávio Ianni a afirmar que “Florestan Fernandes é o autor de uma nova interpretação do Brasil. Ela está construída com base na pesquisa sobre a colonização, a escravatura e a revolução burguesa” (Ianni, 1991, p. 22). Embora estes sejam momentos distintos do processo histórico de formação da nossa identidade as conseqüências sociais

deixadas na passagem de uma fase a outra impõem características próprias ao nosso corpo social. Neste sentido, Maria Arminda do Nascimento Arruda aponta que Florestan Fernandes “analisa a mudança enquanto processo complexo, híbrida nos seus resultados, conferindo particularidades ao tecido histórico no Brasil” (Arruda, 1995, p. 151). Em Florestan Fernandes, portanto, a interpretação do Brasil possui componentes próprios que interessam ser investigados.

4 Em 1951, com a tese “A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá”, Florestan Fernandes tornou-se, sob orientação do Professor Fernando Azevedo, Doutor em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

5 Florestan Fernandes tirou as conseqüências teóricas de seus estudos sobre os Tupinambá num terceiro trabalho – “Ensaio Sobre o Método de Interpretação Funcionalista na Sociologia”, de 1953 –, onde explorava a fundo as possibilidades proporcionadas pelo funcionalismo no estudo das fontes.

6 Sobre as formas de dominação, Florestan Fernandes indica a obra de Max Weber, Economía y sociedad, editada em 1944, em 4 volumes, pelo Fondo de Cultura Económica, México, e em especial o volume IV, “Tipos de dominación”, tradução de J. Ferrater Mora.

OS TUPINAMBÁ

Vi a chegada dos *peró* (portugueses) em Pernambuco e Potiú; e começaram eles como vós. franceses, fazeis agora. De início, os *peró* não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e edificar cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejavam que constituíssemos uma só nação. Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E para isso eram necessários *paí*. Mandaram vir os *paí*; e estes ergueram cruces e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem eles nem os *paí* podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. E, assim, se viram constrangidos os nossos a fornecer-lhes. Mas, não satisfeitos com os capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação; e com tal tirania e crueldade a trataram, que os que ficaram livres foram, como nós, forçados a deixar a região.

Trecho atribuído à intervenção do cacique *Momboré-açu* contra a “aliança” dos Tupinambá com os franceses, contado por Abbeville em História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas e reproduzido por Florestan Fernandes no ensaio Os Tupi e a Reação Tribal à Conquista para demonstrar que os índios Tupinambá tinham conhecimento do rumo que poderia tomar as situações de contato com o homem branco (Fernandes, 1975:29).

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-se por quase duas décadas ao estudo dos índios Tupinambá (1).

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 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 (2).

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 seiscentistas 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 dúbia 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 extracientífico. 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 funcionalista (3) de análise social como o mais adequado para os fins que pretendia (Fernandes, 1975:198) (4).

Na 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 concretas (5).

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 mostra-nos 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 aos 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).

Grças, 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 quinhentista 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, espacialmente 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 Tupinambá (6)

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. 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 destinam (7).

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.

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 autores (8) –, 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 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 economia (9)

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 conformes, 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 entreato 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 repentinas, 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 sobrepujar 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, principalmente 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 sementeira, 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. Cobia-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 esquartejamento 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 entreatajuda 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, entreajuda 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 costumes (10)

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 associação 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 privilégio 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).

A 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 saíra 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 contribuíam 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 *Matintapereira*, 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 coletividade. 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 consangüinidade, 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 mulher” (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 interferência 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 “Caraíba”, 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 transcorrer 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 enrolada 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 tintura 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 *Kugnam* ('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 dependiam 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 companheira regular e merecer consideração dos outros, mas ainda seria excluído da sociedade sobrenatural, isto é, do *Guaajupia*” (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 política (11)

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 consequência 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.

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 gerentes 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 referências 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 assembleias 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 Tupinambá (12)

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-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, as migrações em direção às áreas sujeitas 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-Guarani*, 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 adestramento 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). E 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 viveres. 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 intragrupais 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 característica: “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 aborígene, 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 donatarias 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, estavam praticamente exterminados (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 funções 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 tarefas que o todo requer. Assim, enquanto os objetivos são continuamente atingidos tudo é equilíbrio e estabilidade. Caso contrário, entretanto, tudo é caótico e instável.

Do ponto de vista da integração sistêmica, as conexões causais e funcionais – é bom lembrar que conectar significa literalmente unir, vincular, ligar – 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 Guajupιά, contudo, para lá só iriam aqueles que se destacassem na realização dos valores tribais, explicitamente em seu desempenho como guerreiro. 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.

Conclui-se daí que na questão colonial não podemos separar os destinos de nativos e colonizadores. O comportamento do invasor ficava condicionado não só aos seus próprios objetivos de conquista, mas, também, de como reagia o elemento conquistado. Já o nativo tinha à sua frente uma situação inusitada que requeria dele uma atitude, que no mais das vezes, não estava preparado para tomar. O desdobrar exato deste processo é completamente imprevisível, mas, como a situação de conquista e ocupação territorial, com o conseqüente extermínio dos Tupinambá, teve influência marcante em como se desenvolveu a sociedade brasileira, foi-nos necessário investigá-la mais a fundo.

O exemplo do que aconteceu com a sociedade Tupinambá serve para nos mostrar como que 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). Seguindo-se o modo como Florestan Fernandes apresenta os fatos por ele investigados pode-se concluir 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.

Na sociedade brasileira, a partir daquele momento, floresceram duas realidades opostas: de um lado, surgiu um grupo de privilegiados que a vitória nos combates e o desenrolar da conquista e ocupação lhes dava 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, estavam 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 desenvolvia passou a seguir esta forma híbrida: uns podiam tudo, outros não podiam nada.

1 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 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.

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. Kalem Oberg, do Instituto de Antropologia Social da Smithsonian Institution. Entre 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 antropométricos; 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.

3 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 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.

4 Florestan Fernandes, ao contar em sua formação acadêmica, e no contato direto com seus professores, 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, pôde, com certeza, reunir o que de mais expressivo tais análises foram capazes de 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.

5 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.

6 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, 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.

7 Dificil é para o pesquisador saber se a família, ou mesmo a linguagem é anterior à divisão de tarefas num grupo social.

8 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).

9 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.

10 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.

11 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.

12 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.

OS NEGROS E A REVOLUÇÃO BURGUESA

O negro muda em função de uma história que não é a dele, mas a do branco. O homem de cor é, de modo geral, um homem dividido, dilacerado. Socializado no seio da cultura dominante do branco, ele aprende desde pequeno a internalizar os modelos, os valores, os ideais do branco. Sofre um processo de embranquecimento psíquico compulsório: 'existe nele um brancor'; 'ele deveria ser uma coisa, e ele é outra' (Fernandes, 1972: 186-7).

Há uma contradição insolúvel entre seu ser físico e seu ser espiritual; uma parte dele nega a outra. Suas aspirações, seu ideal de beleza são incompatíveis com a cor da sua pele, com seus traços físicos; julga-se feio, alisa o cabelo, tenta 'limpar o sangue'. Sente-se posto à margem da vida; não consegue desfrutar o sentimento de uma existência plena, pois 'tira seu valor daquilo que, nele, decididamente não é negro nem mulato, mas branco'(Fernandes, 1972: 15).

Este embranquecimento psíquico, social, moral, permite-lhe ser aceito no mundo dos brancos, mas é uma forma de afirmação que também é uma forma de autonegação... O negro apenas quer integrar-se à sociedade do branco e ter nela oportunidades idênticas. A situação racial no Brasil possui assim dois pólos 'que se articulam com um mínimo de fricção': o comportamento discriminatório do branco ou a sua indiferença, e a passividade do negro. Estes dois pólos mantêm-se numa situação de equilíbrio, contribuindo para a manutenção do status quo racial" (Lépine, 1987:134)

I - A PESQUISA SOBRE OS NEGROS

O processo de colonização seguido pelos conquistadores portugueses e o modelo adotado de exploração econômica deixaram marcas indeléveis na estrutura e organização da sociedade brasileira. Seqüelas que ainda não foram seriamente ultrapassadas. A submissão e o extermínio de povos nativos, especificamente os Tupinambá, é um exemplo; a situação dos negros, durante e após a escravidão, rica em episódios de discriminação, abandono e segregação é outro.

Assim, continuando nossa pesquisa sobre o conceito de integração nas obras de Florestan Fernandes interpretativas do Brasil trataremos, neste capítulo, do segundo grande momento dessa interpretação: as obras dedicadas à questão racial. Em especial, os estudos sobre os negros. E, de modo complementar, ao tema que marca o terceiro grande momento daquele exercício de interpretação, a revolução burguesa.

Nestes estudos, embora Florestan Fernandes compreenda os fatos sociais como totalidades, ou seja, como aspectos interligados de movimentos complexos, não podemos falar, em termos sociológicos, exclusivamente do problema do negro. O tema das relações raciais se entrelaça com o tema da revolução burguesa de modo tal que não é suficiente, para o que pretendemos, tratá-los isoladamente: no processo de formação e

desenvolvimento da sociedade brasileira o colonialismo, a escravidão e o surgimento de uma ordem social competitiva entre nós fazem parte do cenário em que se conformou um tipo específico de organização social. Pois, se por um lado, alcançamos alguma forma de desenvolvimento econômico, e certas conquistas políticas, econômicas e sociais que nos acalentaram o sonho de nação; de outro, a discriminação racial e social, o preconceito, a exclusão e a marginalização de amplas camadas da população continuavam reunidas no lado oposto desta moeda chamada Brasil, e mantidas hipocritamente pelo manto de uma pseudo-igualdade jurídica e política.

No início dos anos 1940, ainda estudante, Florestan Fernandes já se dedicava a pesquisas sobre temas que, de alguma forma, enfocavam os excluídos e marginalizados. Constam deste período os estudos sobre as manifestações do preconceito de cor em Sorocaba e do culto a João Camargo; sondagens da população rural de Poá; coleta de dados sobre aspectos do folclore ou da vida sexual na comunidade de Cunha; estudos sobre os contatos dos Tupi com os brancos descritos nas fontes quinhentistas; e a pesquisa sobre a aculturação de sírios e libaneses em São Paulo. O texto intitulado “Representações Coletivas Sobre o Negro: o negro na tradição oral” tornou-se, em julho de 1943, seu primeiro artigo para o jornal O Estado de São Paulo (Fernandes, 1977:173).

Vieram, em seguida, os estudos sobre os Tupinambá e outros de caráter teórico-metodológico, como aqueles sobre o método de interpretação funcionalista. A partir da década de 1950, entretanto, a tarefa mais importante e decisiva de Florestan Fernandes gravitou em torno da problemática racial, principalmente, ao aceitar participar com Roger Bastide na direção de uma pesquisa patrocinada pela Revista paulistana Anhembi e pela

Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco) sobre as relações raciais entre brancos e negros em São Paulo (1).

Naquele momento, vários desdobramentos da questão racial pediam estudos apurados e com maior rigor científico. Logo após a Segunda Grande Guerra, as discussões puramente antropológicas sobre raça passavam, aos poucos, para o âmbito sociológico das relações sociais. A guerra mostrara, com horror, os excessos a que se pode chegar quando noções sobre determinismo biológico assumem caráter de extermínio. Surgiam, por outro lado, vários estudos comparativos que apontavam desdobramentos perversos da escravidão norte-americana em oposição aos desenvolvimentos mais humanitários da escravidão presente nos países latinos.

A Unesco, responsável por diversos estudos culturais, resolveu então procurar no Brasil uma chave para as relações inter-raciais mais harmoniosas que viesse a servir de modelo para o mundo, em especial, na reeducação social dos adultos ou como política básica de aproximação de “raças” (2). Muitos pesquisadores foram chamados para realizar pesquisas em diversas regiões do Brasil, enfocando algum aspecto em particular do convívio inter-racial.

Os estudos de Florestan Fernandes sobre as relações raciais em São Paulo indicaram, no entanto, o contrário do que pensava certa parcela da população rompendo, assim, com as abordagens que o antecederam: no Brasil não poderíamos de forma alguma falar em democracia racial ou ausência de preconceito de cor. Era fato que formas diversas de discriminação e marginalização baseados em estereótipos de cor e de raça encontravam-se presentes em nossa sociedade, embora não da forma ostensiva e violenta como em outros países.

Florestan Fernandes, apoiando-se nos métodos de pesquisa social que aprendera e desenvolvera junto aos mestres europeus e norte-americanos que foram seus professores na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo e na Escola Livre de Sociologia e Política, pôde manter um diálogo profundo e constante com a produção intelectual anterior. É óbvio que antes de 1940, e dos anos próximos, tivemos grandes contribuições para o pensamento social brasileiro, porém, vindas de fontes as mais diversas e que atendiam a outros interesses e diretrizes intelectuais. Foi a partir das crônicas e testemunhos de Hans Staden, André Thevet, Jean de Léry, Pero de Magalhães Gandavo e Gabriel Soares de Souza, por exemplo, que Florestan Fernandes foi capaz de reconstruir com êxito a organização social dos índios tupinambá.

É claro que antes da década de 1940 o pensamento brasileiro estava sendo constantemente enriquecido com diversos estudos e ensaios de caráter sociológico, porém, vindos da contribuição de historiadores, cronistas, políticos, juristas, economistas, antropólogos, escritores, críticos de literatura e outros. Sociólogos como Fernando de Azevedo, por exemplo, mencionaram Sílvio Romero, Pontes de Miranda e Delgado de Carvalho como “pioneiros da sociologia no Brasil, talvez no sentido de que teriam preparado o terreno para a emergência da sociologia propriamente dita” (Ianni, 1991: 9). Todavia, não podemos esquecer as contribuições de Nina Rodrigues, José Veríssimo, Euclides da Cunha, Oliveira Lima, Manuel Bonfim e o caráter sociológico presente na obra de romancistas, teatrólogos e poetas como José de Alencar, Castro Alves, Machado de Assis, Raul Pompéia, Lima Barreto, Mário de Andrade, Monteiro Lobato e Graciliano Ramos entre tantos outros autores.

É inegável, ainda, que o liberalismo, o corporativismo, o catolicismo, o positivismo, o evolucionismo e outras tantas correntes de pensamento também incluíam em suas preocupações o sociológico, mas tratava-se de formas de pensar nem sempre totalmente comprometidas com a consistência lógica da análise científica, com as exigências metodológicas da pesquisa de campo ou, principalmente, com a reconstrução histórica (Ianni, 1989: 86).

Gilberto Freyre é um dos autores mais importantes no diálogo com Florestan Fernandes que, na década de 1930, retoma os estudos anteriores de autores racistas e formula uma nova interpretação do Brasil, mais agradável aos setores conservadores da sociedade brasileira. Segundo sua proposta, nossa sociedade estaria constituída, em sua base, por uma democracia racial: seria o resultado da interpenetração de várias etnias e culturas em harmonia, organizadas sob a forma patriarcal, cuja principal característica é a de impedir o surgimento de antagonismos nas relações sociais. Florestan Fernandes, segundo Elide Rugai Bastos, “questiona essas afirmações e adiciona elementos novos à questão, caracterizando rompimento e salto qualitativo face a essas reflexões, que haviam sido incorporadas ao pensamento brasileiro de então” (Bastos, 1987: 140 e 141). Não era mais a visão das elites que conformava o pensamento de Florestan Fernandes, mas a situação do negro, do imigrante, do colono, do índio e do brasileiro em geral.

Com efeito, o negro era um cidadão vivendo ao nosso lado sim, mas espoliado, privado, vítima do preconceito. O negro não era algo remoto como o tupinambá, pois participava da mesma dinâmica social que nós (Cândido, 2001:31). Logo, através do estudo do problema do negro, evidenciava-se a presença dos grupos e classes sociais que compreendem a maioria do povo brasileiro “descortinando um panorama social e histórico

mais largo do que aquele que aparece no pensamento produzido segundo as perspectivas dos grupos e classes dominantes” (Ianni, 1991:21) e presentes nas visões “oficiais” da nossa realidade.

Dos inúmeros temas com os quais trabalhou, Florestan Fernandes abordou a questão das relações raciais em três blocos principais. O primeiro refere-se às pesquisas realizadas na primeira metade da década de 1940 e que trata, basicamente, de estudos sobre o folclore em São Paulo como fonte de estereótipos e influência sobre o comportamento social dos indivíduos. O segundo bloco engloba textos vinculados à pesquisa sobre relações raciais em São Paulo patrocinada pela Unesco e Revista Anhembi: O Preconceito Racial em São Paulo: projeto de estudo por Roger Bastide e Florestan Fernandes, publicado em 1951; Branco e Negro em São Paulo, resultado da pesquisa realizada para a Unesco, juntamente com Roger Bastide, entre os anos 1950 e 1951, e publicado pela primeira vez em 1953 pela Revista Anhembi sob o título “Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo”. O terceiro bloco de textos sobre relações raciais refere-se a balanços e revisões críticas, onde Florestan Fernandes retoma questões tratadas anteriormente, como é o caso de A Integração do Negro na Sociedade de Classes, trabalho apresentado como tese ao concurso realizado em 1964 para o cargo de Professor Titular da cadeira de Sociologia I, na Universidade de São Paulo; O Negro no Mundo dos Brancos, coletânea de diversos textos produzidos entre 1962 e 1969, publicado em 1972; e do livro Significado do Protesto Negro, publicado em 1989.

Das obras publicadas, os principais objetivos teóricos, implicações metodológicas e hipóteses de trabalho que orientaram o estudo sobre as relações raciais entre negros e brancos em São Paulo foram devidamente sistematizados no texto O Preconceito Racial em

São Paulo: projeto de estudo por Roger Bastide e Florestan Fernandes. Nele, os autores descrevem de que forma pretenderam atacar cientificamente o problema do preconceito e da discriminação racial, antecipando todas as etapas da pesquisa. Os resultados da investigação foram, nos anos subseqüentes, expostos em diversas obras, ou serviram como fonte para outros trabalhos sobre o mesmo tema, especialmente as utilizadas por Florestan Fernandes (3).

Inicialmente, pela própria condição da pesquisa – idealizada para fins extracientíficos –, havia limites claros quanto à escolha do objeto, ao instrumental metodológico a ser empregado e nas possibilidades de ampliação da investigação. Do ponto de vista teórico, por exemplo, a noção de preconceito racial, em que a pesquisa procurava se fundamentar, não comportava uma conotação precisa e invariável, necessária a qualquer conceito científico, achando-se mais próxima do que dizia o senso comum. Do mesmo modo, o conhecimento prévio disponível aplicava-se fora do local investigado, São Paulo, portanto, com características distintas (Fernandes e Bastide, 1959:323 e 324).

Havia também a questão do método. As hipóteses diretivas da pesquisa, a interpretação, as técnicas de abordagem e de exposição dependem, logicamente, da maneira peculiar com que o objeto é encarado. Neste particular, os autores partiram do pressuposto, nem sempre unanimemente aceito entre os sociólogos, de que “o método que oferece maiores garantias de exatidão à sociologia empírica é aquele que considera os fenômenos particulares investigados em seu modo de integração ao contexto social” (Fernandes e Bastide, 1959:325). Todavia, advertem, tais fenômenos não devem ser tomados em suas conexões causais, ou causas eficientes, como queria Emile Durkheim, por exemplo, mas

investigados em termos de função. Assim sendo, a primeira questão que se colocava ao investigador era saber se o preconceito poderia receber tal tratamento.

Em que pese tais dificuldades, a elaboração do projeto de estudo sobre o preconceito racial em São Paulo buscou atender, com suficiente clareza e método, três critérios principais: o informativo, o descritivo e o interpretativo e, com isso, satisfazer aos objetivos esperados sem prejuízo do caráter científico do empreendimento.

A tarefa inicial do pesquisador consistiria em apresentar informações básicas, mas assaz precisas, sobre o desenvolvimento da situação de contato em São Paulo. Com os dados reunidos na forma do item I, “Do ‘Escravo’ ao ‘Cidadão’”, redigido por Florestan Fernandes, o objetivo era “estudar os principais aspectos do processo através do qual os pretos passaram do status de ‘escravo’ para o de ‘cidadão ou de ‘homem livre’” (Fernandes e Bastide, 1959:345), principalmente no que se refere às conseqüências jurídicas da abolição e à lenta ascensão econômica, social e profissional dos negros desde o começo do século XX.

Na análise da “evolução da situação de contato” visava-se acompanhar as variações da situação social do negro em correlação com a transformação da estrutura social. Como a abolição, à época da pesquisa, era relativamente recente o conhecimento sociológico tinha acessíveis e utilizáveis fontes primárias muito importantes, como documentos e relatórios oficiais, coleções de jornais, livros de viajantes e de nativos, publicados tanto por brancos, quanto por negros. Poder-se-ia, também, explorar sistematicamente fontes vivas, como os ex-escravos e ex-senhores, através de entrevistas orientadas por pequenos formulários e pela coleta de histórias de vida; e, como fonte secundária de pesquisa, estudos de interpretação histórica já existentes (Fernandes e Bastide, 1959:346).

Para as pesquisas sobre “as representações coletivas sobre o negro” – suas origens e difusão; as funções por elas exercidas sobre o negro, isto é, se de fato as representações se associavam às atitudes manifestadas socialmente no relacionamento entre brancos e negros; as condições e causas em que perpetuam num meio social em crescente urbanização – as fontes principais de pesquisas seriam naturalmente encontradas no folclore e nas letras das músicas populares. Seria possível reunir inúmeras composições relativas ao negro em trabalhos já publicados sobre o folclore e em coletâneas musicais, desde que complementados pela análise sociológica correspondente (Fernandes e Bastide, 1959:346).

Finalmente, para caracterizar a presença do “elemento negro na população de São Paulo” deveriam ser reunidos os dados estatísticos mais importantes. Embora os dados oficiais fossem com certeza insuficientes, principalmente no que se refere a itens como profissão, distribuição espacial, nível de vida etc., as informações deveriam estar complementadas por inquéritos aplicados pelos pesquisadores, dentro do possível, para o reconhecimento de dados julgados imprescindíveis (Fernandes e Bastide, 1959:347).

O critério descritivo da pesquisa, por seu turno, estaria contemplado, mesmo que indiretamente, pelos itens II, III, IV e V do projeto de estudo, embora seja o item II aquele destinado a reunir os dados, conhecimentos e informações sobre o contexto social do fenômeno a ser investigado: o preconceito racial ou de cor.

O item II do projeto de estudo, “Branco e Pretos em uma Sociedade de Classes”, está dedicado à descrição da morfologia social, da constituição e do funcionamento do sistema de relações sociais que abrangem brancos e pretos num mesmo contexto. É necessário observar, principalmente, os mecanismos societários existentes que regulam e

determinam status e papéis individuais e as condições dos ajustamentos recíprocos em função da situação de contato em uma sociedade de classes.

Está claro para os autores que os círculos possíveis de relações entre brancos e pretos são de natureza variável e se subordinam à organização das classes sociais, entretanto, para saber mais sobre “contatos raciais e situação de classes” haveria de se buscar objetivamente quais seriam: a) as relações entre brancos e pretos em relação com as diversas classes sociais; b) as relações próximas dos brancos com os pretos; c) as relações dos pretos entre si e a composição das classes sociais. Uma técnica eficaz para conseguir realizar tais objetivos teria que registrar o maior número possível de situações de contato entre brancos e pretos, principalmente, para revelar o caráter emocional dessas relações e as ligações existentes entre ela e a hierarquia social. A observação direta e em massa e a aplicação de um questionário sobre distinções sociais, desde que selecionado os aspectos de convivência mais relevantes, seriam as técnicas que, na opinião dos autores, mais e melhores resultados trariam (Fernandes e Bastide, 1959:347 e 348).

No segundo tópico do item II, “a situação econômica dos negros: consciência de classe e consciência racial”, os autores procurariam indicar qual a melhor forma de descrever as condições materiais de existência social dos negros em São Paulo. É certo que tanto a imigração estrangeira quanto a emigração para a ‘cidade’ de grandes contingentes de negros sem qualificação profissional refletiu de maneira negativa sobre as oportunidades de trabalho para o negro e, conseqüentemente, sobre seu nível de vida. A antiga ideologia racial encontrava na realidade de vida do preto os elementos de que precisava para justificar atitudes discricionárias. O que é preciso saber é como os negros reagiram a essas condições de vida: se elas fomentaram o aparecimento de uma ‘contra-ideologia’ racial ou se

forçaram a integração dos negros às classes sociais. Tais aspectos seriam mais bem captados através de meios estatísticos e pela coleta de dados suplementares em inquéritos especiais, especialmente no que concerne à distribuição de serviços e rendas. Já para a análise da existência ou não de uma ‘contra-ideologia’ racial e sua pertinência no meio negro pareceu aos autores que o melhor meio seria o estudo de organizações negras, seus jornais e os movimentos sociais por elas desencadeados (Fernandes e Bastide, 1959:348 e 349).

O item III do projeto de estudo trata das “Manifestações do Preconceito Racial” e constitui-se numa das partes mais importantes do projeto. Inicialmente há a questão dos termos utilizados. Os autores alertam que “preconceito de cor” é uma expressão comumente empregada em São Paulo, subentendendo-se que cor, neste caso, se aplica aos negros e aos seus descendentes mestiços, os mais escuros; como termo técnico, entretanto, é recomendável a expressão preconceito racial, mais condizente com as explanações de caráter teórico.

Como as manifestações de preconceito racial, no caso estudado, não se exteriorizam ou, quando o fazem, é de maneira discreta, a pesquisa sociológica dependeria para seu sucesso da psicologia, o que não seria o caso. É possível, segundo os autores, penetrar no terreno difícil e complexo do preconceito racial através do estudo sociológico do ‘comportamento manifesto’ de brancos e pretos. Basta acumular dados significativos sobre as mais variadas situações de contato e selecioná-los no que tange a determinadas relações inter-raciais ou probabilidades de atuação social de brancos e de negros.

O primeiro tópico do item III, “oposição velada e capitulação passiva”, procuraria captar as situações de contato entre brancos e pretos que se processam segundo o modelo

‘tradicional’ de ajustamento, ou seja, que captam o preconceito de cor como algo intrínseco, mesmo que em grau variável, ao comportamento dos brancos e, ao mesmo tempo, como algo aceito quase que candidamente pelos pretos. É passível de investigação, por exemplo, casos como a admissão e freqüência a certos lugares, como clubes, bares e salões de barbeiro e as relações nos ambientes de trabalho, em família e nas igrejas. A observação direta, embora importante, é mais indicada para os casos e ocasiões que aqui não podem ser provocadas. Nos demais casos, ela deverá naturalmente estar complementada pela observação participante e a observação em massa; por documentos produzidos por pesquisadores e pesquisados brancos e negros; e por documentação escrita, como livros, jornais, anúncios, revistas, programas e manifestações políticas e obras de ficção.

Para o segundo tópico, “as barreiras raciais no peneiramento social”, a pergunta inicial deveria ser se existem ‘barreiras raciais’ em São Paulo. A resposta parece ser positiva, se considerarmos que elas são diferentes das existentes em países como os Estados Unidos, por exemplo. De modo geral os negros são impedidos de ocupar determinadas posições ou executar certas tarefas por absoluta incapacidade técnica, entretanto, a qualificação técnica não é garantia de aproveitamento do negro, pois pode ser colocada em segundo plano em decorrência da ‘cor’ do candidato. Essa condição limita o horizonte intelectual do preto em sua competição com o branco, especialmente o imigrante e seus descendentes.

Para estudar as barreiras raciais existentes, a pesquisa deve compreender o levantamento de casos e separar barreiras informais das institucionalizadas; inquéritos entre os pretos por meio de questionários; entrevistas com pretos e com brancos cujas respostas

possam ser relevantes; e a coleta de algumas histórias de vida, especialmente a de personalidades negras escolhidas por critério técnico.

No terceiro tópico do item II, “miscigenação e intercasamento”, tratar-se-á da questão da fusão racial, que no caso de São Paulo não constitui exceção ao restante do país. Embora freqüentes, não se pode afirmar que a miscigenação e o intercasamento sejam critérios suficientemente positivos da ausência de preconceito de cor. Aliás, nas famílias onde a miscigenação é maior, principalmente naquelas que possuem posição social mais elevada, é que o preconceito manifesta-se com maior veemência. Há de se fazer um confronto de casos positivos e negativos que ocorrem em São Paulo.

As estatísticas, obviamente, não podem fornecer o arcabouço real das relações entre brancos e negros, apesar de serem muito úteis para a montagem de um quadro mais geral. A miscigenação pode estar sendo mais bem estudada se, além das estatísticas, forem investigados os casos de famílias melhor posicionadas socialmente e que possuam antecedentes negros; de situações sociais criadas pela recusa ou oposição dos parentes ao casamento com pretos; dos comentários ou ‘falatórios’ suscitados pelo amasiamento ou casamento de brancos com pretos; e dos motivos que levam brancos e pretos a se casarem, amasiarem ou a coabitarem transitoriamente.

Através da investigação proposta pelo item IV do projeto de estudo, “Os Efeitos do Preconceito Racial”, os autores buscariam captar na sociedade paulista as conseqüências sociais do preconceito de cor. Conforme admitem inicialmente, é certo que no Brasil não existem formas violentas de discriminação e segregação racial. Aqui o preconceito de cor possui um caráter brando, discreto e encoberto que, apesar disso, visa atender determinadas necessidades sociais. O branco, incorporado à classe racialmente dominante, não percebe,

nem sente os efeitos, do preconceito de cor. Com o negro é diferente: desde cedo, por meio de humilhações, ressentimentos e frustrações, aprende qual “deve ser seu lugar”.

Para captar “as ideologias raciais na formação da personalidade de brancos e pretos” a investigação deveria se debruçar sobre o processo de socialização. A educação na escola, no trabalho, nos folguedos e nas diversas situações de convivência cumpre um papel determinado para a incorporação de sentimentos, idéias e ideais às personalidades formadas ou em formação. Entretanto, a análise de livros escolares, em particular os adotados nas escolas primárias e os de ‘educação moral e cívica’, e a observação direta, em massa ou na forma de entrevistas, das variadas situações de convivência têm por objetivo ressaltar a função psíquica do processo educativo. As auto-avaliações e autojustificativas, as atitudes etnocêntricas, autoritárias e submissas tendem a demonstrar que o preconceito de cor produz no branco efeitos contrários ao que produz no negro. O branco considera suas atitudes em relação ao negro como normais e coerentes com o padrão de moralidade e de dignidade existente na sociedade em que vive; o negro é compelido pelo preconceito ou à submissão ou à agressividade. Obviamente que a exteriorização de tais sentimentos depende da posição social ocupada pelos sujeitos e das condições encontradas de ajuste recíproco entre brancos e negros (Fernandes e Bastide, 1959:353).

A questão do “ajustamento inter-racial e a conservação da ordem social existente” dependeria de considerações de ordem interpretativa em relação ao material recolhido em outros tópicos. Na formulação dos autores, para este item, pode-se acrescentar a exploração da etiqueta das relações raciais e das atitudes exclusivistas dos brancos, principalmente em certas profissões e serviços, inclusive por imigrantes e seus descendentes. Cabe, para esse fim, o estudo de situações histórico-sociais observadas diretamente ou por meio de

entrevistas. Neste aspecto, “o controle das tensões raciais” pode ser observado a partir de casos em que aparecem situações de autocontrole (do branco ou do negro) decorrentes do preconceito de cor. Já para acompanhar “a infiltração como processo da ascensão social dos negros” deve-se investigar casos particulares, através do método histórico, de pessoas negras (Fernandes e Bastide, 1959: 354 e 355).

Os autores alertam no início do item V, “Impactos da Mudança Social”, para o caráter transitório da investigação. De fato, a sociedade paulistana, naquele momento, encontrava-se em processo de mudança. Ao certo não se poderia afirmar com certeza se o pesquisador captava uma situação do passado que se desintegrava, ou testemunhava a formação e o desenvolvimento, ainda incipiente, de uma nova realidade. Para estudar os efeitos da mudança social sobre o preconceito de cor em São Paulo é necessário, portanto, investigar quais os elementos da antiga ideologia racial que tendem a conservar-se, e porque isso ocorre; como a desagregação da antiga ideologia racial acompanha a gênese e o desenvolvimento da sociedade de classes; e, como e em que sentido esse conjunto de mudanças interfere na situação dos negros e as transformações que patrocinam nas relações sociais e no preconceito racial.

Para os autores, não seria difícil encontrar elementos que apresentassem a “urbanização, industrialização e secularização da cultura como fatores de solapamento das barreiras raciais”. O rápido desenvolvimento urbano da cidade de São Paulo atraiu grande contingente populacional negro do interior do Estado e mesmo de outras regiões do país, obviamente, criando inúmeras oportunidades profissionais e oportunidades para elevação do nível de vida em que se encontravam. Pode-se constatar, por exemplo, mesmo que apenas de forma descritiva, que a seleção racional (concursos públicos e provas de aptidão)

para postos na administração pública e a queda em desuso de algumas das tradições em vários setores da vida social foram em parte responsáveis pelo alargamento do círculo de relações e pela criação de oportunidades coletivas para os pretos.

É certo que a urbanização, a industrialização e a secularização da cultura estava promovendo novos valores para a sociedade; valores estes que colidiam com antigos critérios de prestígio e status presentes na sociedade rural em desagregação. Da mesma forma, novas necessidades econômicas e políticas impeliam os negros para vivências e convívio com os brancos. Embora isso estivesse acontecendo com cada vez maior frequência, alguns grupos ainda procuravam formas de perpetuar o preconceito racial na sociedade urbana, enquanto que eventuais fracassos adaptativos do negro à nova realidade continuavam servindo como justificativa para estereótipos raciais antigos.

Os autores propõem que a ligação entre desenvolvimento urbano e desagregação das velhas tradições seja estudada, principalmente, através de estatística, mas recomendam, também, a observação direta, sob a forma de estudo de situações histórico-sociais e de pequenos inquéritos; aplicação de entrevistas e a observação em massa, que aplicada aos pretos poderia fornecer dados e documentos sobre as rendas e o consumo de suas respectivas famílias em São Paulo (Fernandes e Bastide, 1959:356).

Os autores verificariam, de modo preliminar, a existência de “sintomas de reintegração do sistema de relações raciais” em consequência do desenvolvimento industrial e urbano de São Paulo. Ainda de modo embrionário, novas disposições e determinações da realidade econômica estavam modificando os ajustamentos inter-raciais e o sistema de relações raciais existentes na sociedade. Tratava-se, à época, de um processo lento que, contudo, apresentava algumas evidências positivas de interesse do pesquisador.

Em primeiro lugar, a especialização profissional que permitia a elevação do nível de vida e a ascensão social dos pretos; depois, a formação de movimentos sociais de conteúdo ideológico ou educativo; contribuindo também para o quadro, o alargamento dos círculos de convivência entre brancos e pretos como, por exemplo, nas escolas, clubes, partidos etc. que facilitavam o reconhecimento recíproco e a possibilidade de relações simpáticas; e, finalmente, as constantes indecisões do branco que, em vários setores da sociedade, não sabiam mais como se comportar diante do indivíduo de cor que lutava por ser reconhecido como cidadão e as constantes manifestações contra o preconceito de cor.

O fato é que os brancos tornavam-se cada vez mais cômicos que não existiria uma superioridade real inata de brancos sobre negros. O sucesso dos negros em algumas atividades específicas, como música e futebol, por exemplo, revelava ao branco que o preto era especialmente dotado para “certas coisas”, substituindo a antiga crença de que não serviria “para nada” ou de que apenas se prestasse para serviços domésticos.

Os novos ajustamentos inter-raciais seriam mais bem investigados, conforme indicaram os autores, com a aplicação em larga escala do estudo de caso: para os movimentos sociais de conteúdo racial; na análise de situações de convivência ou de participação em atividades sociais nos clubes, escolas etc., e na observação das atitudes de pessoas brancas diante dos pretos.

Para os autores seria importante investigar, também, manifestações contundentes que demonstrassem certa “tendência da reintegração do sistema de relações raciais”. Eles propunham como método de investigação o uso de entrevistas, em particular sob a forma de conversas ocasionais provocativas, mas controlada; o aproveitamento de fontes escritas,

como jornais, revistas e manifestos políticos; e o uso combinado do estudo de caso com a observação direta passiva, onde são ouvidas conversas em circunstâncias variadas.

O objetivo dos autores seria, através dos recursos técnicos apontados, identificar tópicos quanto à ideologia racial e quanto às tendências de reintegração da ideologia racial em São Paulo. No primeiro caso, tratava-se de identificar as aspirações ou ideais dominantes entre os brancos e entre os pretos e o desenvolvimento de atitudes raciais contraditórias. No segundo caso, compreenderia questões como o confronto dessas aspirações ou ideais com a antiga ideologia racial; com os interesses sociais de círculos sociais específicos e vinculados à manutenção do preconceito de cor; e com a situação atual da população negra.

De posse, então, do resultado desse amplo estudo, com as questões propostas devidamente respondidas ou encaminhadas, os autores se julgaram prontos e capazes para apresentar os “resultados finais” da pesquisa. Isto foi feito ao longo de diversas publicações: Branco e Negro em São Paulo, A Integração do Negro na Sociedade de Classes e O Negro no Mundo dos Brancos. As duas últimas assinadas exclusivamente por Florestan Fernandes.

É com base neste conjunto de obras dedicadas, quanto à questão racial, ao elemento negro que procuraremos, na seqüência, tentar reconstruir como Florestan Fernandes trabalhou o conceito de integração, ressaltando os elementos históricos e sociais que demonstram como a noção de integração é importante para elucidar o hibridismo presente na sociedade brasileira.

II. O NEGRO NA FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA

Os estudos sobre os negros visaram, sobretudo, identificar fatores, situações históricas e processos sociais que estão na raiz da exclusão e da marginalização destes brasileiros ou, em outros casos, identificar algumas das muitas contribuições positivas para a sociedade de que foram responsáveis. Para Florestan Fernandes, a história que se contava até então era a história dos vencedores, dos conquistadores, dos desbravadores de terras. Faltava o outro lado. A história das vítimas, dos esquecidos, dos construtores anônimos da nação. Ao estudar as manifestações do preconceito de cor em São Paulo Florestan Fernandes pretendeu, de certa forma, contar parte da história do “povo” brasileiro e não apenas de suas elites.

Embora suas pesquisas sobre as relações raciais se concentrassem apenas na cidade de São Paulo, é correto dizer que a história do negro no Brasil é inseparável e se confunde com a própria história econômica do país. Segundo o autor, “os africanos, transplantados como escravos para a América, viram a sua vida e o seu destino associar-se a um terrível sistema de exploração do homem pelo homem, em que não contavam senão como e enquanto instrumento de trabalho e capital” (Fernandes e Bastide, 1953a:440). Em vista

disso, nenhum outro grupo viveu tão intensamente os “ciclos” e “fases” da economia brasileira como a população negra.

Em diversas passagens de suas obras, Florestan Fernandes sugere que na história do Brasil podem ser distinguidos, grosso modo, três momentos importantes. O primeiro trata-se do longo período colonial. Logo após a descoberta pelos portugueses tivemos cerca de 300 anos em que o Brasil, sem identidade própria, esteve sob completo domínio da Coroa portuguesa. A economia se organizava, nesse período, exclusivamente para atender aos interesses estrangeiros, tanto nas atividades extrativas, de espécimes vegetais e minerais, quanto nas atividades agrícolas, baseadas na monocultura de exportação em grandes extensões de terras e através do emprego exclusivo da mão de obra escrava, primeiramente do elemento indígena, depois do negro africano.

Para os colonizadores, senhores de engenho, exploradores de minas e grandes proprietários rurais a perspectiva era a da riqueza fácil; da merecida recompensa pelos perigos a que ficavam expostos diante de nativos, muitas vezes antropófagos, do clima e das doenças tropicais e da distância da “civilização”. Toda a atividade social e toda atividade política subjacente orientavam-se, naturalmente, por estas condições. Desse modo, a estrutura da sociedade colonial apresentava elementos característicos próprios, como o sistema de dominação senhorial e patrimonialista e a organização das relações sociais. O primeiro período de formação da sociedade brasileira, portanto, é aquele da constituição de um sistema social estamental e de castas, cujos pólos se organizavam em torno do senhor, de um lado, e do escravo, de outro (4).

A segunda etapa dessa periodização do processo de desenvolvimento econômico, social, político e cultural do país trata-se, segundo a interpretação de Florestan Fernandes,

da transição neocolonial. Nas seis primeiras décadas do século XIX, incluindo, portanto, a Independência, o Brasil, inspirado pelos ideais do liberalismo, volta-se para dentro procurando criar, modificar ou ampliar suas instituições sociais. Embora liberto dos entraves impostos pela situação e estatuto colonial, as riquezas geradas pelas atividades de exportação não foram suficientes para apagar da sociedade a mentalidade arcaica das oligarquias agrárias. Persistem, portanto, os privilégios estamentais, a escravidão e a orientação para o lucro fácil ao lado de uma crescente diferenciação ocupacional induzida pelo processo de urbanização.

Por fim, a terceira etapa sugerida por Florestan Fernandes corresponde ao período que vai da emergência e expansão de um capitalismo dependente, aproximadamente a sexta década do século XIX, até o final da década de 1950. Em seu modo de ver a história econômica e social do Brasil, da mesma forma que a Independência marcava, no período anterior, o fim do colonialismo, a Abolição pode ser apontada como o marco que assinala o surgimento de uma ordem social competitiva no país. Ambas, Independência e Abolição, são ainda referenciais importantes para o projeto de emancipação nacional que, todavia, só foi timidamente estendido a parcelas importantes da população.

Nos textos cujo tema principal são os negros, especialmente na obra A Integração do Negro na Sociedade de Classes, o objetivo teórico de Florestan Fernandes é, portanto, nos mostrar que as transformações histórico-sociais ocorridas no Brasil, principalmente entre o Segundo Império e o final da Segunda Grande Guerra, alteraram o funcionamento e a estrutura da sociedade, sem, contudo afetar a ordenação das relações raciais, herdadas do período colonialista.

Numa economia capitalista subsiste um padrão típico de democracia, inerente à sociedade de classes, cujos princípios básicos são a igualdade e a liberdade de todos os indivíduos. Nela, as posições sociais encontram-se definidas e organizadas através do trabalho, da produção econômica e da propriedade privada, onde não interferem os mesmos símbolos e critérios de *status* e prestígio que vigoram na ordem escravocrata, por exemplo.

No Brasil, a passagem do colonialismo, baseado na exploração da mão de obra escrava, para a ordem social competitiva, baseada na livre disposição da força de trabalho, fez-se acompanhar de fenômenos igualmente importantes na esfera da cultura e das relações sociais.

Mais exatamente em São Paulo, o negro passara a ocupar posições específicas dentro do quadro da sociedade paulista somente após o período da mineração. Antes, sua presença era ocasional, dadas as dificuldades de sua importação direta, ao alto preço em relação ao escravo indígena e aos limites dos capitais paulistas. Seguindo a interpretação de Florestan Fernandes, entretanto, o grande progresso de São Paulo deveu-se, fundamentalmente, à expansão agrícola ocorrida no século XIX, e que esta não seria possível sem a utilização do escravo negro. Parte daí que seria muito simples considerar o negro como agente passivo desse processo, ou seja, como mero instrumento de trabalho, mas inexpressivo como fator histórico. Porém, a escravidão, enquanto instituição social, articula-se dinamicamente com o sistema econômico do qual faz parte, determinando e sendo determinada por ele. Por isso, na opinião de Florestan Fernandes, em algumas situações histórico-sociais particulares, como a ocorrida na fase de desenvolvimento da economia paulista, pode-se apreciar a escravidão como um “fator social construtivo” (Fernandes e Bastide, 1953a:452).

Desse modo, na formação e desenvolvimento da sociedade brasileira as diferentes formas de escravidão, de diferentes grupos étnicos, “raças” ou culturas não são o resultado ou produto da história (5), mas, também, uma de suas causas. De acordo com Florestan Fernandes, em quase quatrocentos anos de escravidão no Brasil alteraram-se não apenas os ciclos econômicos como, igualmente, as relações de produção, a estratificação da sociedade e, com eles, “a articulação das ‘raças’ contidas nos vários pólos da dominação escravista” (Fernandes, 1976:11). Não é possível, em vista disso, entender a situação do negro no presente sem antes buscarmos as bases e condições que permitiram à escravidão florescer, desenvolver-se e, enfim, ser eliminada no Brasil.

1. O Sistema Social

O ponto inicial das abordagens de Florestan Fernandes, como vimos em relação aos índios Tupinambá, prende-se ao espaço onde estão situados os indivíduos objeto de investigação e análise. O homem é por sua própria natureza um ser social – pelo menos não há estudos conclusivos afirmando o contrário – e, por essa razão, na convivência continuada de vários homens desenvolve-se todo um complexo de normas, regras, valores e instituições com o fim de organizar e controlar aquelas funções que são básicas para qualquer espécie animal: a reprodução, a alimentação e a continuidade temporal. O domínio sobre um espaço territorial específico é o que garante, em última instância, a provisão constante destes recursos; é o que possibilita ao homem manter-se a si próprio e aos seus. Nesse sentido, é bom lembrar que as guerras levadas a efeito pelos agrupamentos

Tupinambá, por exemplo, visavam essencialmente garantir o domínio exclusivo sobre a porção de território por eles ocupado.

Porém, ao contrário do que ocorria com o elemento indígena que habitava as terras brasileiras quando da chegada do conquistador europeu, este buscava acumular mais do que seria o necessário à sua própria sobrevivência e manutenção. A exploração de riquezas, dos recursos naturais e das fontes de víveres tinha outros objetivos, incompreensíveis para os nativos, razão pela qual conseguiu atingir níveis antes sequer imaginados.

No caso brasileiro, o desenvolvimento material da sociedade, enquanto impulsionava os homens a agirem num sentido previamente determinado e culturalmente orientado, servia para justificar a exploração e o submetimento do homem pelo homem. Para Florestan Fernandes, o tipo específico de posse, domínio ou controle, ocupação e exploração territorial está na base das instituições políticas, sociais e culturais que condicionam e limitam as possibilidades do desenvolvimento ulterior das sociedades. Não é outro o motivo pelo qual começaremos nossa análise da situação dos negros e da revolução burguesa pelo sistema social que se desenvolveu em concomitância à ocupação econômica do território. Veremos como a economia, a divisão do trabalho, as normas e os costumes, a integração social, a organização política e alguns aspectos da cultura, como o preconceito de cor e a democracia racial se integram numa só totalidade, formando um corpo único que é a sociedade brasileira. Mediante esta reconstituição é que será possível apontar as razões sociológicas que contribuem para explicar certos aspectos da nossa configuração social, em especial o hibridismo que perpassa nossas instituições e separa os cidadãos com plenos direitos daqueles excluídos, marginalizados e postos à margem do progresso.

a) a escravidão como fundamento econômico

De acordo com o que expõe Florestan Fernandes nas obras aqui indicadas, as funções econômicas da escravidão variaram de modo a acompanhar a evolução do quadro econômico geral da sociedade em desenvolvimento. Para identificar tais funções é necessário, porém, recompor o contexto histórico-estrutural primeiramente a partir do sistema de produção vigente e da dominação econômica correspondente. Ao que propõe Florestan Fernandes, tanto em relação ao macrocosmo social próprio à ordem estamental e de castas, quanto ao microcosmo social inerente à plantação, ao engenho ou às fazendas, no que concerne a uma “análise sociológica que se volta para as totalidades, a economia de plantação faz parte de um contexto histórico estrutural inclusivo e determinante” (Fernandes, 1976:36), onde o importante não é explicar uma ou outra, mas ambas.

É a partir desse sentido, portanto, o econômico, que, para Florestan Fernandes, a escravidão fornece, para a sociedade, uma espécie de contribuição positiva. Segundo argumenta o autor, “a escravidão, que aparecia de modo visível como o principal esteio de perpetuação de tudo que era colonial e senhorial” (Fernandes, 1976:14) não desaparece com a crise do regime escravocrata e senhorial, mas contribui ela própria para alimentar esta crise. “Sem a persistência da escravidão e a transferência do excedente econômico que ela gerava para as cidades (segundo ritmos históricos lentos) a ‘história ocorrida’ seria inexequível” (Fernandes, 1976:14). Em vista disso, faremos, a seguir, um pequeno esboço sobre o desenvolvimento da economia brasileira, e em particular da paulista, pelo menos naqueles aspectos que Florestan Fernandes julgava essenciais para situar o elemento de origem africana no contexto geral da sociedade.

i) período colonial

Nas décadas iniciais de nossa história o tipo de ocupação que aqui prevaleceu foi o da colônia de exploração. O povoamento das novas terras descobertas pelos portugueses resultava antes da necessidade de se produzir o butim, que não existia pronto e acabado, do que implantar núcleos populacionais visando o acréscimo territorial sob domínio da Coroa Portuguesa.

Para entender a forma típica de ordem social engendrada em terras brasileiras é importante lembrar que não havia interesse nem da Metrópole, nem das nações hegemônicas do comércio e das finanças em imprimir à produção e ao mercado coloniais do Brasil qualquer forma ou padrão institucional parecido com aquele vivenciado pelos europeus. Os setores que vieram a ocupar posições privilegiadas na economia e na sociedade eram forçados pelas próprias circunstâncias em que foram concedidos os privilégios de exploração colonial a continuarem periféricos ao sistema econômico metropolitano, exercendo suas funções dentro de uma faixa estreita, estática e limitada aos interesses externos.

Para explorar os recursos existentes, a princípio, os primeiros colonizadores portugueses buscaram implantar a ordem social que tinha vigência em Portugal à época dos Descobrimentos e da Conquista, com a qual estavam acostumados. Todavia, fatores combinados como a abundância de terras, o pequeno número de colonizadores, os trópicos e, principalmente, os propósitos coloniais de pilhagem sistemática interferiram sobremaneira na forma como a estratificação estamental praticada na Metrópole foi aqui realizada. Segundo Florestan Fernandes, esta ordem estamental tornava-se válida

unicamente para os brancos, na sua grande maioria portugueses; os demais, começando pelas populações nativas, “gravitavam fora dessa ordem e logo foram convertidos em ‘aliados’ e ‘submetidos’, todos com *status* virtual ou real de ‘escravos de fato’” (Fernandes, 1976:32). De modo que tão logo a coleta de pau-brasil e as feitorias foram sendo substituídas pela luta contra os indígenas pela posse da terra e pelo uso de sua força de trabalho, a escravidão foi transformada, rapidamente, em instituição formal.

Na etapa seguinte de ocupação, as donatarias e, com elas, o esforço de colonização e de fundação de novos núcleos populacionais, e o crescimento das lavouras em direção à monocultura só aprofundaram e generalizaram a mercantilização do escravo indígena. Logo, conforme aponta Florestan Fernandes, “a transplantação dos escravos africanos em bases comerciais apenas aprofundou um arranjo global, no qual a estratificação inter-racial e interétnica modificara profundamente o modelo original português de ordem societária” (Fernandes, 1976:32). Dessa forma, foi a concomitância do domínio senhorial, a economia de plantação e o modo de produção escravista que se constituíram nos elementos principais da ordem econômica, social e política brasileira. E se de algum modo os estamentos senhoriais conseguiram ao longo do tempo, e apesar de algumas transformações estruturais, lograr relativo sucesso em suas conquistas naquelas áreas, de outro lado, enquanto categoria social, a vítima de todo o processo acabou sendo o ‘negro’ (Fernandes, 1976:46).

De acordo com a interpretação de Florestan Fernandes (6), a São Paulo do final do século XVI era ainda muito pobre, se comparada com os recursos disponíveis aos senhores de engenho do norte da Colônia. Seus moradores podiam até gozar de relativa fartura, entretanto, sem comércio e sem exportação, os paulistas não dispunham de meios de troca suficientes para a aquisição de escravos africanos. Apenas com a lenta transformação

introduzida pela descoberta das minas de ouro, ao final do século XVII, que o panorama das relações sociais e raciais começou a se modificar.

Dentre os fatores que mais contribuíram para a mudança do perfil econômico de São Paulo deve-se considerar, em primeiro lugar, que os paulistas não possuíam capitais técnicos, humanos ou financeiros que bastassem à exploração das riquezas por eles mesmos descobertas em Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás. Isso gerou uma intensa competição dos brancos entre si. Homens ricos vindos do norte da capitania e de Portugal trazendo consigo extenso número de agregados e de escravos negros desalojaram os paulistas das minas mais importantes e rentáveis.

Na mineração só permaneceram os exploradores mais abastados; os demais paulistas dedicaram-se, entretanto, com crescente êxito, às atividades auxiliares da mineração, notadamente o comércio e a produção agro-pastoril. Devido a esta determinação dos paulistas, e a condições geográficas adequadas, São Paulo passou a ser o principal centro de abastecimento de uma pequena parte de Minas Gerais e do eixo comercial de Mato Grosso e Goiás, competindo com comerciantes do Rio de Janeiro e da Bahia. Ocorre, no entanto, que o trabalho escravo indígena não podia sustentar uma economia de troca, mesmo que rudimentar. Na opinião dos colonizadores europeus, o índio era apático, rebelde e pouco afeito ao trabalho, bem ao contrário do negro, mais dócil e acostumado a tarefas árduas e rotineiras, portanto, economicamente mais produtivo. Assim, tanto nas atividades de mineração quanto nas fazendas agrícolas, o índio foi sendo substituído pelo escravo africano.

Assim, durante o século XVIII, paulatinamente, o negro transformava-se no principal instrumento da produção agrícola. A princípio, tratava-se de uma agricultura de

subsistência, pois se destinava, no máximo, ao comércio de gêneros nas minas, ao longo dos caminhos e nas pequenas povoações existentes. Entretanto, com o declínio da mineração, a utilização de escravos negros tornava-se cada vez mais onerosa em face da estagnação econômica. O custo de manutenção do negro (alimentação, moradia e vestuário) e a quantidade de capitais investidos eram desproporcionais ao que geravam de riquezas. Um desequilíbrio que, paradoxalmente, a própria escravidão, na opinião de Florestan Fernandes, corrigiria de forma surpreendente.

A escravidão somara-se a outros fatores como agente histórico no processo de desagregação do antigo sistema econômico e no surgimento de outro, mais complexo. Não obstante, a evolução de uma agricultura de subsistência para a “grande lavoura” teve que superar graves obstáculos. Inicialmente, a atividade agrícola não era vista pelos brancos e seus descendentes como uma atividade nobre e facilmente rendosa. Essa era a razão principal porque mantinham técnicas inadequadas de cultivo e vias de comunicação acanhadas, que dificultavam a produção em larga escala e a distribuição. Por outro lado, ao pretenderem iniciar uma economia de troca de maiores proporções, os paulistas se deparavam ora com a inexistência de excedentes exportáveis, ora com a ausência de compradores, outras vezes, ainda, com os entraves coloniais que prejudicavam o comércio (Fernandes e Bastide, 1953a:453).

Entretanto, a disponibilidade de terras férteis em abundância, condições climáticas favoráveis e a existência de uma sociedade já organizada em termos de exploração da mão de obra escrava, de um lado, e, de outro, a procura no exterior de certos produtos tropicais, como o açúcar, o algodão e o café, atuaram concomitantemente para a emergência de um novo quadro econômico em São Paulo, baseado agora na grande lavoura e de repercussão

realmente duradoura se comparado com o período anterior. Durante quase um século a prosperidade econômica, assentada nas energias físicas e morais do escravo negro, fez com que o panorama econômico nacional se modificasse de tal modo que o eixo central da economia agrícola deslocou-se do norte do país para as províncias mais ao sul, intensivas na utilização da mão de obra do escravo africano: Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo.

ii) no período neocolonial

A economia brasileira, na interpretação fornecida por Florestan Fernandes, caracterizou-se desde seus primórdios como sendo tipicamente uma economia exportadora de gêneros coloniais e de produtos tropicais. O propósito comercial básico que orientava os colonizadores era exclusivamente a busca da maior rentabilidade possível em suas atividades. Nas plantações, de um lado, o critério do maior valor unitário orientava a seleção dos produtos passíveis de exportação; de outro, os mecanismos de apropriação de terras e o emprego de trabalho escravo asseguravam tanto uma extrema concentração de renda, quanto os mais baixos custos de produção (Fernandes, 1975b:22).

Durante muito tempo, as poucas operações mercantis que se desenrolavam em solo brasileiro eram aquelas que não podiam ser executadas em outro lugar, como o plantio, por exemplo. Tais operações recebiam estrito controle e vigilância da Metrópole através de agentes e prepostos nomeados para tais fins. Desse modo, segundo Florestan Fernandes, “o típico senhor de engenho da era pioneira era, de um lado, agente humano da conquista (daí precisar ser ‘nobre’ e ‘militar’) e, de outro, agente potencialmente econômico (servindo,

nessa qualidade, à Coroa, às companhias comerciais e a si próprio)” (Fernandes, 1975b:23). Portanto, neste modelo de exploração econômica, de modo algum interessava aos centros metropolitanos que aqui se desenvolvesse qualquer forma de organização nos moldes parecidos ao do capitalismo que se formava, naquele período, em vários países europeus. De modo que o processo de transição neocolonial só começou a tomar forma efetiva com a chegada da família imperial, a abertura dos portos e a Independência.

Com o início do século XIX, e em razão das guerras napoleônicas em curso na Europa, o centro irradiador dos interesses que aqui imperavam deixava a Metrópole e vinha se instalar na Colônia, dinamizando ainda mais sua economia interna. Antes, a mineração e a exploração diamantífera, embora economicamente relevantes somente por um curto período, incorporaram uma vasta área do território aos setores produtivos coloniais, provocando o aparecimento de formas alternativas de troca, de produção de alimentos e de circulação de riquezas que deixaram muita gente rica. Mas, se, de um lado, a riqueza entesourada na forma de ouro e diamantes não podia perecer, de outro, não se pode dizer o mesmo da riqueza acumulada na forma de escravaria. Foi basicamente para dar uso e utilidade aos recursos imobilizados na forma de escravos que uma parcela importante da população senhorial buscou ampliar as fronteiras agrícolas, incorporando em regiões como o oeste paulista um novo gênero colonial exportável, o café.

Do mesmo modo, com a abertura dos portos, a transferência da Corte portuguesa de Lisboa para o Rio de Janeiro e a riqueza gerada pelo açúcar, pelo café e pela mineração abriu-se um novo horizonte cultural para as elites senhoriais. Sob o estatuto colonial, os estamentos dominantes não podiam realizar plenamente sua condição sócio-política

superior, estavam sempre subordinados aos interesses da Coroa a quem prestavam obediência em razão de vassalagem ou por atuarem como seus representantes legais.

Antes, o senhor de engenho que, de um lado, encontrava-se isolado em sua unidade produtiva e, de outro, era tolhido pela falta de alternativas históricas e pela inexistência de incentivos procedentes do crescimento acumulativo das empresas acabava “submergindo numa concepção da vida, do mundo e da economia que respondia exclusivamente aos determinantes tradicionalistas da dominação patrimonialista” (Fernandes, 1975b:26). Contudo, com as alterações políticas e sociais implementadas a partir da chegada da família imperial redirecionaram-se os centros de interesse dos estamentos coloniais dominantes.

Aos poucos a atenção do senhor deslocou-se da propriedade rural para as cidades. Seu mundo fechado abriu-se para outros mundos e a solidariedade encontrava terreno fértil entre os estamentos senhoriais, colocando-os, muitas vezes, em confronto direto com os centros de poder para fazer valer suas reivindicações. Segundo Florestan Fernandes, este era o núcleo ideológico de uma “revolução dentro da ordem” que viria transformar a sociedade brasileira.

Entretanto, para o fim do estatuto colonial e a passagem para uma sociedade de mercado contribuíram inúmeros fatores, entre os quais Florestan Fernandes destacou quatro principais: o primeiro refere-se a um processo político, pois a Independência teve profundas implicações sócio-econômicas; o segundo diz respeito aos tipos humanos do ‘fazendeiro de café’ e do ‘imigrante’ que tiveram papel fundamental nas grandes transformações do cenário político, econômico e social; o terceiro fator vincula-se a um processo econômico, já que ocorreram mudanças no padrão de relação dos capitais internacionais com a

organização da economia interna; por fim, um processo sócio-econômico que teve lugar através da expansão e universalização da ordem social competitiva (Fernandes, 1975b:30).

O processo de emancipação nacional que, vale lembrar, iniciou-se concretamente a partir da abertura dos portos, do Vice-Reinado e da Independência caracterizou-se, assim, por seu caráter ambíguo. Nele estavam presentes duas tendências opostas: um elemento revolucionário que se constituía a partir da eliminação dos controles externos a que estava exposta a ordem social colonial como um todo; de outro, um elemento conservador que se evidenciava pela disposição de preservar e fortalecer uma ordem social insuficiente em suas bases materiais e morais para a constituição de uma Nação autônoma. Conforme argumenta Florestan Fernandes, a coexistência de elementos tão contraditórios prendia-se ao fato de a “grande lavoura e a mineração, nas condições em que podiam ser exploradas produtivamente, impunham a perpetuação das estruturas do mundo colonial – da escravidão, à extrema concentração da renda e ao monopólio do poder por reduzidas elites” (Fernandes, 1975b:33). Obviamente, que com este perfil de exploração econômica marginalizavam-se enormes contingentes populacionais, principalmente aqueles que não conseguiam ocupar postos relevantes na sociedade civil, ao mesmo tempo em que subordinava a soberania nacional aos interesses econômicos, políticos e diplomáticos estrangeiros.

O elemento propulsor e dinâmico de todo o processo emancipatório era, entretanto, o elemento revolucionário. Ele que se tomava, de uma perspectiva de longo prazo, dominante, apontando a direção em que se deveria seguir toda a sociedade a partir do plano político. Neste sentido, como visão política de maior força, Florestan Fernandes aponta o papel fundamentalmente importante do liberalismo (7).

Embora possa parecer o contrário, o liberalismo não pode ser apontado como fator de preservação do passado, pois que por força de seus ideais e princípios impunha-se o fim do estatuto colonial e a construção de uma nova Nação. Se o Estado nacional se converteu em “fator de preservação da escravidão, do império da dominação senhorial e da transformação da Monarquia constitucional em cômoda transação das elites senhoriais” (Fernandes, 1975b:46) foi porque as camadas dominantes precisavam dele tanto “para manter as estruturas sociais que poderiam privilegiar seu prestígio social e, portanto, conduzi-las ao monopólio social do poder político” quanto “para expandir ou fomentar o aparecimento de condições econômicas, sociais e culturais que deveriam formar o substrato de uma sociedade nacional” (Fernandes, 1975b:47). Essas condições são as que explicam o êxito da Independência e a continuidade do Império, pelo menos no que concerne ao inegável progresso econômico verificado neste período. Se houve mudanças, estas ocorreram a partir do plano cultural e na mentalidade dos homens que ocupavam posições relevantes no cenário econômico nacional.

No caso de São Paulo, *locus* privilegiado do estudo de Florestan Fernandes sobre os negros, a nova fase de prosperidade que a partir do século XIX se inaugura ergue-se sob a égide da grande lavoura, alicerçada nas culturas do açúcar e do café. Os canaviais haviam trazido prosperidade e riqueza para diversas regiões paulistas, como o Vale do Paraíba e Oeste Paulista, contudo, fôra largamente suplantado pelo café na metade do século em diante. Graças, principalmente, às experiências inovadoras de alguns pioneiros a planta encontrou em terras paulistas condições de solo e climáticas adequadas à sua exploração em larga escala.

Quanto à força de trabalho utilizada, apesar do café gerar lucros suficientes para cobrir as inversões cada vez mais custosas e dispendiosas para a aquisição e manutenção de escravos, a disponibilidade dessa mão de obra no mercado interno não conseguia acompanhar o ritmo de sua procura, principalmente nas décadas finais do século XIX. Era urgente uma solução para o impasse. Alguns admitiam que o sucedâneo da mão de obra servil deveria ser o escravo liberto transformado em trabalhador livre; outros fazendeiros mais empreendedores foram logo buscar na importação imediata de trabalhadores brancos o substituto do escravo. Assim, graças à permanente fome de braços que acometia, em geral, as atividades agrícolas no país desde o “descobrimento”, milhares de trabalhadores vindos das mais diversas regiões da Europa vieram ocupar as lavouras paulistas não como escravos, porém, na condição de trabalhadores livres.

De outro modo, a São Paulo que se via num processo de desenvolvimento acelerado não podia preparar, adaptar ou transformar a mão de obra disponível visando satisfazer as novas ocupações e funções econômicas. Para as atividades típicas de um centro urbano-comercial era mais propício o emprego da mão de obra do imigrante europeu e do branco nativo que a do elemento negro, mais afeito ao trabalho braçal nas fazendas ou residências. Como consequência, a necessidade econômica teve efeitos diretos sobre a composição populacional da cidade.

Em 1854, segundo dados demográficos apresentados por Florestan Fernandes e Roger Bastide (1953a:466 e 467), a cidade de São Paulo e sua área rural possuía 31.824 habitantes, dos quais 23.834 seriam livres, 7.068 escravos e 922 estrangeiros. Em 1886, o número de habitantes da cidade subira para 47.697, dos quais somente 593 eram escravos. Por essa ocasião o número de estrangeiros – imigrantes italianos, portugueses, alemães,

austriacos, espanhóis, franceses e ingleses – radicados na cidade já somavam 11.731 indivíduos.

iii) na passagem para o período capitalista

A crise da produção escravista e a Abolição da escravidão não decorreram, segundo a interpretação de Florestan Fernandes, de nenhum movimento revolucionário neste sentido, nem de um surto de consciência humanitária dos senhores e proprietários rurais. O fim do trabalho servil foi o resultado de pressões tanto externas quanto intestinas. De um lado, temos a proibição do tráfico e as represálias inglesas contra os navios negreiros vindos da África, que reduziram significativamente a quantidade de mão de obra escrava disponível. De outro, o próprio crescimento econômico gerado pela exploração do trabalho escravo demandava a utilização de mais e mais trabalhadores. Enquanto existia uma “reserva interna” de braços escravos que podiam abastecer as lavouras fluminenses, mineiras e paulistas o problema da mão de obra foi sendo protelado, embora a custos cada vez mais crescentes. Porém, com o crescimento vigoroso da produção cafeeira, notadamente em terras paulistas, a substituição da mão de obra, além de problema econômico, tornou-se um problema político.

A Abolição da escravatura pela Lei Áurea de 13 de maio de 1888, portanto, nada fez além de sancionar uma situação que existia de fato: nos centros mais dinâmicos e avançados da economia nacional a presença do escravo tornara-se obsoleta e dispendiosa, não sendo mais necessária; e podia ser substituída!

O abolicionismo convertera-se, pois, numa “revolução do branco para o branco” (Fernandes, 1976:14). Se, em suma, a escravidão foi a responsável pelo crescimento da grande lavoura, da modernização urbana e da diferenciação econômica em direção à industrialização este efeito construtivo e revolucionário só foi possível porque existia um meio capitalista consolidado capaz de internalizar os recursos excedentes proporcionados pela exploração escravocrata.

Segundo Florestan Fernandes, “a acumulação de capital mercantil gerada pela escravidão” foi a principal responsável pela “revolução burguesa” (Fernandes, 1976:30). Entretanto, “em conexão com a desorganização do trabalho escravo e com a desintegração da ordem social escravocrata, processou-se a eliminação parcial do negro do sistema de trabalho” (Fernandes e Bastide, 1953a:472). Todos os ajustamentos sociais criados ao longo de quatro séculos, e que regulavam as relações entre brancos e negros, senhores e escravos desapareceram a partir daquele momento.

O negro viu-se livre da escravidão, mas sem nenhuma perspectiva de inserção ou integração à ordem social competitiva em formação, a não ser pelas ocupações mais insignificantes ou socialmente desprezadas. Ao contrário, os senhores, agora desobrigados de fornecer abrigo, alimentação e cuidados ao negro podia contratá-los a seu bel prazer, por preços regulados por um mercado em que teriam que competir com o imigrante e o branco nativo, obviamente, em condições o mais desfavoráveis possível.

b) da divisão do trabalho e estratificação social

As funções sociais da escravidão, embora variassem sob alguns aspectos, não sofreram grandes alterações no decorrer do período de formação e desenvolvimento da sociedade brasileira. Durante os quase 400 anos em que vigorou no Brasil a escravidão, por certo, contribuiu para a emergência e consolidação de aspectos específicos, positivos ou negativos, do sistema de relações sociais que nem sempre ficaram à mostra ou evidentes. Para compreendê-los é necessário, também, segundo Florestan Fernandes, reconstruir o “contexto histórico-estrutural a partir do sistema social de poder (e, portanto de dominação política)” (Fernandes, 1976:16). Neste tipo de reconstrução intelectual, a atenção do pesquisador se volta para as influências e determinações que o sistema de poder e de dominação política recebem da base econômica; e como isso tudo se vê refletido na organização das relações sociais e no cotidiano dos indivíduos.

De acordo com o levantamento documental apontado por Florestan Fernandes nos diversos trabalhos que tratam da questão racial, no Brasil, as desigualdades e injustiças verificadas ao longo da história costumam estar associadas a situações discricionárias de fundo interétnico. Em sua opinião, o dilema racial brasileiro tem seus fundamentos e “lança suas raízes em fenômenos de estratificação social” (Fernandes, 1972:84), resultado de situações históricas de confronto racial (8). Assim, ao tomarmos a estratificação como um processo em que indivíduos, famílias ou grupos sociais são hierarquizados numa escala de posições superiores e inferiores, é possível, então, encontrar o modo como se estabeleceu no Brasil a distribuição desigual dos recursos, da riqueza, do poder e do prestígio segundo

os diversos modelos de estratificação que aqui se implantou: de castas, estamentos e classes.

Seguindo-se o pensamento de Florestan Fernandes nota-se que o empreendimento colonial em momento algum foi uma tarefa fácil. Verificou-se desde as primeiras tentativas de exploração que apenas negociar com os nativos indígenas não bastava aos interesses coloniais portugueses. Para efetivar-se plenamente, a apropriação colonial teria que ultrapassar as fases de coleta e escambo com as populações nativas. Teria que, sobretudo, realizar-se através da produção, colheita e transporte de artigos tropicais consumidos nos mercados europeus. Era necessário, portanto, criar uma infraestrutura colonial que se responsabilizasse por tais tarefas produtivas, estabelecendo povoados, erigindo fortificações e fazendo produzir a terra.

Para ocupar e explorar os territórios coloniais, no entanto, exigia-se qualidades especiais como determinação, coragem, bravura e um espírito de pioneirismo impossível de se encontrar no homem comum. Afora os perigos da viagem, da natureza inóspita e do rigor dos trópicos eram necessários também vínculos de lealdade e submissão às determinações e imperativos da Coroa, sem o que não se justificava toda a operação. A doação de capitânicas hereditárias foi a solução encontrada pelo governo português para enfrentar tal situação.

Em razão de concessões papais, do tratado com a Espanha ou, ainda, pela prioridade no descobrimento, Portugal considerava a nova terra propriedade única e exclusiva da Coroa. Isto lhe dava o direito de legislar, exigir impostos, fazer doações e impor sua vontade sobre uma ampla extensão territorial. O problema é que não existiam homens em quantidade ou com qualidades suficientes para fazer valer tais direitos. Para atraí-los, as terras brasileiras, da costa do atual Estado de Santa Catarina à costa do Maranhão, foram

divididas em 12 faixas de aproximadamente 50 léguas cada uma, começando no litoral atlântico e adentrando ao interior do país até à linha negociada com os espanhóis pelo Tratado de Tordesilhas. Em seguida, tais áreas foram doadas a homens escolhidos pelo soberano português dentre aqueles que mais competências e experiência conseguiam reunir para as operações coloniais. Como não ofereciam, à primeira vista, grandes vantagens para os beneficiados, as concessões das capitanias hereditárias abrangiam, além da propriedade inalienável das terras, privilégios especiais de governo aos donatários como, por exemplo, poder subdividir as terras doadas em sesmarias, ter direitos exclusivos de exploração de minas, enclaves não alfandegados nos portos etc...

A associação entre seus representantes na Colônia e a Metrópole imperial sacramentava-se, assim, através das concessões de direitos e privilégios de exploração a uma estirpe de homens de origem nobre, com dotes militares em sua grande maioria, praticantes da fé católica e leais ao soberano português. Não eram, contudo, os melhores e mais bem preparados homens de Portugal. Como, na empresa colonial, uma atividade de alto risco, os donatários deveriam empregar recursos próprios, ou tomados emprestados a terceiros, nenhum membro da alta fidalguia portuguesa se dispunha a vir para o Brasil. Os que vieram eram saídos da pequena nobreza, com alguma prática na Índia ou afeitos à conquista. Se fossem sucedidos num primeiro momento, a lucratividade alcançada na operação permitiria que continuassem a explorar, com cada vez mais eficácia, os recursos coloniais; caso contrário, perdiam-se todos os esforços ou, então, as possessões não deslanchavam.

As capitanias, além disso, apresentavam um desvio perigoso em sua constituição. Elas foram idealizadas como autônomas e independentes entre si, embora estivessem todas

sob o controle direto da Coroa portuguesa – a quem deviam tributos e se sujeitavam juridicamente. Funcionavam na prática, portanto, como Estados estrangeiros avulsos. Essa condição facilitava, entre outras coisas, o contrabando, a fuga de criminosos e outras atividades ilícitas, pois não existia, na Colônia, uma lei superior ou um quadro jurídico-legal que estivesse acima da autoridade do senhor, dono ou cessionário das terras.

Naquelas capitanias onde se alcançou algum sucesso viu-se logo que, para poder explorar as riquezas, era necessário organizar um sistema econômico, político e social que viabilizasse as atividades produtivas, em detrimento da concorrência com outros povos europeus, em particular os franceses, e dos nativos indígenas. A formação de incipientes núcleos de povoamento em terras brasileiras constituiu-se, portanto, no resultado imediato do tipo de colonização posta em prática pelos portugueses. Sua característica principal era o isolamento, a concentração de poderes e a independência em relação a outros núcleos. Na Colônia, o senhor era o tipo humano principal, aquele que detinha todos os direitos, privilégios e toda autoridade, embora fosse na prática um simples mandatário da Coroa (9). Em termos de prestígio e importância social, abaixo do senhor vinham, não necessariamente nesta ordem, os oficiais artesãos, os administradores, os colonos, os que ocupavam funções públicas, uma massa de aldeões sem posses ou ofício e, por fim, os escravos.

De outra forma, em que pese todo o patrimônio da Coroa na Colônia brasileira estar representado pelas áreas territoriais à sua disposição, durante o período colonial, e mesmo no Império, a terra não era considerada em si mesma uma riqueza. Contudo, era sobre ela que se erigia toda “base material da transferência e da perpetuação de uma arraigada estrutura de privilégios e da própria dominação patrimonialista” (Fernandes, 1976:35). As

doações da Coroa e as concessões de sesmarias, além de criar latifúndios, na medida em que concentravam socialmente a propriedade da terra, mantinham a massa da população livre excluída da posse da terra, do controle do poder local e do direito de ter vínculos diretos com o Estado. Era essa a principal razão porque, na Colônia, toda a organização política, econômica e social girava em torno do domínio senhorial. Como consequência, criava-se um princípio de estratificação social na Colônia, em que as posições hierarquicamente superiores eram ocupadas pelos senhores, donatários das terras. Enquanto que na outra ponta da escala social, por conseguinte, encontravam-se aqueles totalmente excluídos de direitos: os escravos.

Em razão da baixa densidade demográfica em atividade na Colônia viu-se, desde cedo, a conveniência de se utilizar a mão de obra escrava, nativa e depois importada da África. As complicações decorrem, porém, não do caráter econômico da escravidão, mas da “relação do dono com a ‘coisa’ quando essa *coisa* é um ser humano que se compra e a fonte de toda a força de trabalho fundamental” (Fernandes, 1976:37). Segundo Florestan Fernandes era a diferença de status social entre o dominante e o dominado que interferia diretamente e colocava barreiras de toda ordem à libertação do cativo. Mesmo na hipótese de se conseguir a liberdade do escravo através da compra, uma operação meramente mercantil, este mantinha para todos os efeitos a posição social anterior.

Por sua vez, a economia de plantação exigia desenvolvimentos paralelos cujas funções sociais estariam coincidindo com a ordem estamental portuguesa se não fosse a introdução da escravidão.

Havia necessidade de se implantar, por exemplo, uma comunidade local para dar apoio e suporte às atividades de exploração colonial. Obviamente, que estas atividades não

haveriam de ser exercidas por “senhores” e “escravos”. Entre o escravo e o senhor seguiam-se posições sociais intermediárias em acordo com a ordem social metropolitana. Assim, na sociedade colonial, encontravam-se colonos que, por concessão e doação do senhor, possuíam lotes de terra e algumas peças de escravos; colonos independentes que trabalhavam em meação e com o auxílio de um número menor de escravos; e, também, oficiais mecânicos e assemelhados sem os quais seria impraticável o transporte de matéria prima, o funcionamento dos engenhos ou a supervisão do trabalho escravo.

Além disso, as operações coloniais não se reduziam apenas ao comércio e às atividades militares. Da mesma forma que o estamento senhorial, “a força de trabalho escravo não existia no vácuo, mas em um mundo social no qual a presença do branco era imperativa em várias posições estratégicas” (Fernandes, 1976:35). Era preciso ter à disposição uma massa de gente branca que cuidasse do escoamento da produção, bem como das atividades e funções urbanas, político-administrativas, militares e religiosas requeridas por povoados em vias de formação e desenvolvimento.

Segundo Florestan Fernandes, portanto, “a base demográfica branca do sistema colonial como um todo tinha de estratificar-se segundo critérios estamentais, isto é, como uma ‘extensão da mãe pátria’, ou então destruiria os fundamentos da dominação patrimonialista e do Estado patrimonial” (Fernandes, 1976:36). O universo das relações sociais acompanhando dessa forma o desenvolvimento típico das esferas políticas e econômicas passou, então, a apresentar características próprias, decorrentes do padrão português de ordem social: a partir do século XVI constituiu-se no Brasil um sistema social estamental e de castas em que é agregada à sociedade colonial uma camada de população escrava, índia e africana, que, originalmente, preencheria estrutural e dinamicamente as

funções próprias de uma casta. De acordo com interpretação de Florestan Fernandes, na Colônia, o senhor e o escravo marcavam os pólos principais da sociedade, enquanto que os homens livres, independente de serem brancos, mestiços ou nativos, se não se classificassem em algum dos estratos estamentais existentes, passavam a compor uma plebe marginalizada tanto do ponto de vista econômico, como cultural e socialmente.

Todavia, a escravidão quando introduzida no contexto de uma ordem estamental só fez enrijecer e empobrecer a ordem social: os artesãos e oficiais mecânicos reservavam para si somente aquelas operações em que eram absolutamente insubstituíveis, delegando aos escravos as demais. Com isso, tanto para os nobres, como para os “homens bons” e oficiais artesãos, o escravo não passava de uma máquina, uma extensão de seus pés e mãos. Dá-se no Brasil, de acordo com Florestan Fernandes, um tipo de ‘escravidão moderna’, em que o escravo era aglutinado à estratificação estamental que regulava e ordenava as relações dos brancos colonizadores.

Na “escravidão moderna”, o senhor, comprador do escravo, se interessava tão somente em adquirir energia humana, todavia, não apenas como um tipo de ‘energia animal em geral’, mas “como uma modalidade de energia que podia ser concentrada e utilizada intensivamente, através da organização social do trabalho escravo, como se o organismo humano fosse uma máquina” (Fernandes, 1976:16). Acontece que esse tipo de máquina – o escravo – percia durante o processo de produção, tendo de ser substituído periodicamente. O escravo, no circuito de acumulação, transformava-se, assim, numa verdadeira mina de ouro, pois era a principal mercadoria de uma vasta rede de negócios que incluía a captura, o tráfico, o mercado de escravos e a forma de trabalho.

Se sob o regime de exploração do trabalho indígena eram os brancos que detinham o monopólio dos ofícios artesanais, ocupando-se inclusive das “profissões mecânicas”, com o tempo, e a substituição progressiva do trabalho servil do índio pelo uso do escravo africano, as ocupações que exigiam maior emprego de força física foram sendo deixadas de lado pelo branco em favor dos mulatos e negros.

Entretanto, quando o processo econômico assumiu caracteres mais complexos, na passagem da agricultura de subsistência para a grande lavoura, as repercussões nos agrupamentos urbanos, em particular na cidade de São Paulo, foco de interesse de Florestan Fernandes, se deram de maneira distinta. Primeiro, porque muitos dos moradores da cidade e imediações passaram a se dedicar às atividades agrícolas, especialmente na plantação de cana-de-açúcar e de café, ocupação que antes repudiavam. Em segundo lugar, porque com o incremento da produção agrícola exportável na zona central da província criou-se novas condições para o desenvolvimento comercial da cidade de São Paulo. Esta se tornava ponto de passagem obrigatório das mercadorias exportadas ou importadas pelo porto de Santos, e centro comercial por excelência das populações interioranas.

A complexificação do sistema econômico da cidade de São Paulo foi, desse modo, o ponto de partida para profundas alterações na diferenciação ocupacional, pois trazia consigo novas necessidades, de produção e de troca, típicas das zonas urbanas. Vários “ofícios” desempenhados exclusivamente por homens brancos passaram a contar, também, com o concurso de mulatos e negros libertos, especialmente os de pele mais clara, e se abriram várias possibilidades de aproveitamento do trabalho escravo no meio urbano: no artesanato, serviços domésticos e tarefas ocasionais nas residências dos senhores (Fernandes e Bastide, 1953a:458).

A desagregação do regime servil, contudo, e o conseqüente fim jurídico-legal da ordem escravocrata através da Lei Áurea, longe de conceder liberdade ao cativo, redundou naquilo que foi chamado por Florestan Fernandes de uma “autêntica espoliação dos escravos pelos senhores” (Fernandes e Bastide, 1953a:471). Não foram os interesses dos escravos recém libertados os que prevaleceram, mas, sim, os interesses dos estamentos senhoriais. Sem indenização, sem preparo e educação para ocupar novas atividades e funções o negro tinha que lutar por emprego, por salário, por alimentação e moradia. O senhor havia se tornado livre de qualquer obrigação com o escravo que, em contrapartida via-se, sem mais nem menos lançado à própria sorte.

Após a Abolição da escravatura, o primeiro impulso do ex-cativo havia sido o de abandonar as atividades agrícolas e correr para as cidades. Mas nestas não encontrava função, pois, deformado socialmente durante séculos pelos rigores e limitações que a escravidão lhe impunha, o negro não tinha a mínima condição de competir com o imigrante europeu nem com o branco nativo. Foi dessa forma que, segundo a visão de Florestan Fernandes, se processou num mesmo instante histórico a desorganização do trabalho escravo, a desintegração da ordem social escravocrata e a eliminação parcial do negro do sistema de trabalho. “A escravidão degradara a tal ponto o seu agente humano de trabalho, que tomara a sua recuperação econômica extremamente penosa, difícil e demorada” (Fernandes e Bastide, 1953a:476). Por outro lado, as ocupações em que podia ser útil limitavam-se àquelas recusadas pelos demais estratos sociais: as de natureza puramente braçal, as insalubres e as culturalmente mais humilhantes.

O negro é objeto de análise para Florestan Fernandes porque, justamente, foi o que teve o pior ponto de partida para a inserção numa sociedade competitiva (10). Conforme

constatam seus estudos, as pessoas de cor não participariam em condições equivalentes às dos brancos dos benefícios, da remuneração profissional, do acesso às melhores oportunidades sociais, econômicas e políticas porque trazem consigo, além do estigma da cor, o resultado das práticas escravistas que impediam os negros de constituir família, aprender a ler, escrever e participar de atividades políticas e culturais em igualdade de condições com os brancos. Segundo Florestan Fernandes, “a transição do regime escravocrata para o regime de classes não se operou com a mesma rapidez que a transformação do status político do negro” (Fernandes e Bastide, 1953a:483). O fim da escravidão foi apenas jurídico; não alcançou as demais esferas da vida social. Será que uma crescente especialização profissional, por si só, seria suficiente para integrar o negro à sociedade brasileira atual? Eis a pergunta que Florestan Fernandes deixa no ar.

c) das normas, costumes e dominação

Apesar da crítica de muitos autores, podemos ver as relações sociais e o universo das normas e costumes que regem os comportamentos individuais e coletivos a partir, por exemplo, das determinações impostas pelo padrão de exploração econômica e a subsequente forma de organização e controle sociais. Quando tomamos o objeto analisado como uma totalidade, no modo como faz Florestan Fernandes, qualquer ponto de sua extensão serve para iluminar os demais. Isso se dá, é claro, em razão da interdependência, integração e ajuste contínuo das partes na formação do todo.

É porque estamos vendo a sociedade brasileira como totalidade que “o recurso do confronto entre personalidade e sociedade, entre biografia e História, oferece uma

alternativa quase experimental para a verificação de como surgem e se desenrolam os processos sociais” (Martins, 1989:16). Nas obras de Florestan Fernandes interpretativas do Brasil, tipos humanos como o senhor de escravos, o fazendeiro de café e o imigrante não aparecem como personagens de um conto, talvez, mas para caracterizar um determinado processo histórico-econômico ou sócio-cultural que teve conseqüências importantes para a integração do elemento não-branco a uma ordem social que demonstrou ser continuamente híbrida. Para entender o drama do negro, para saber como surgiram padrões comportamentais que o discriminavam e o excluía dos espaços sociais mais desenvolvidos, e, principalmente, como explicar a existência de diferentes padrões integrativos numa sociedade tornada democrática em suas leis que se faz necessário rever pontos importantes da nossa história e como nela se desenvolveram certos usos e costumes, notadamente aqueles vinculados ao preconceito racial e à discriminação social.

Inicialmente, é preciso ter em mente que, mesmo antes da descoberta do Brasil, o Império português que se lançava aos descobrimentos e conquistas no além-mar organizava-se como “um complexo Estado patrimonial”, onde o poder e a riqueza concentrada nas mãos do soberano era a “contraparte da associação deste com a nobreza, o clero e os ‘homens de fortuna’” (Fernandes, 1976:34) numa grande empresa que era ao mesmo tempo militar, econômica, política e religiosa. Foi a maneira engenhosa e funcional que uma Coroa pobre, mas ambiciosa, encontrou para realizar seus intentos de expansão colonial. Em troca de privilégios e vantagens concedidos pelo Estado português, mas por sua própria conta e risco, o colonizador podia, assim, arcar com a construção do Império na Colônia. Essa condição Florestan Fernandes reputa como muito importante. Sem a associação de vassalos aventureiros com a estrutura de poder e a burocracia de um Estado

patrimonialista não teria sido possível nem o Império colonial português, nem a economia de plantação no Brasil.

Logo, durante o período em que vigorou o estatuto colonial o sistema de produção e comércio montado a partir da colônia esteve sob o controle direto da Coroa portuguesa. Mesmo as operações mercantis acessórias às atividades aqui desenvolvidas, como o transporte, o financiamento, a exportação e importação, não eram desenvolvidos por brasileiros, nativos ou residentes, mas por europeus ou seus prepostos. Confirmando o desenvolvimento apontado por Florestan Fernandes para este de tipo de organização, o senhor de engenho e de terras, a ‘gente prol’ como eram chamados, desempenhava o papel de simples agente dos interesses metropolitanos descartando-se, dessa forma, qualquer possibilidade de modernização institucional ou econômica.

Todavia, era a posse do escravo que garantia ao senhor os meios necessários para trabalhar a terra, protegê-la dos invasores e fornecer bens em quantidade suficiente para a exportação. Neste sentido, o escravo “devia produzir e reproduzir um butim, a ser compartilhado pelo senhor, pela Coroa e seus funcionários, pelos negociantes metropolitanos e ultrametropolitanos” (Fernandes, 1976:22). Se o domínio do senhor assentava-se nos direitos e privilégios concedidos pela Coroa, a base material da economia, por sua vez, não eram as terras, mas, sim, a escravidão. Entre o senhor e o escravo – pólos opostos do sistema de estratificação social – existia antes de qualquer outra coisa uma relação econômica. Sem a presença da mão de obra cativa seria inviável a exploração produtiva da Colônia, por exemplo. Assim, muitos dos desdobramentos econômicos, políticos, sociais e demográficos verificados posteriormente tiveram sua origem, segundo Florestan Fernandes, nesta forma inicial de ocupação e exploração colonial.

Dada sua importância para os processos econômicos aqui desenvolvidos, em torno da escravidão floresceram estruturas sociais e de dominação que tinham por finalidade principal sufocar qualquer possibilidade de mudança ou transformação da ordem econômica estabelecida. Socialmente cercada de todas as garantias e controle, a escravidão, enquanto forma de apropriação econômica, fez crescer e acumular o capital mercantil à disposição de uma pequena minoria senhorial, de financistas e comerciantes internacionais que negociavam produtos tropicais, excluindo por completo o agente do trabalho. Por isso, mesmo quando a Colônia tornou-se independente da Metrópole, foram mantidos os valores e disposições da ordem senhorial, patrimonialista e escravocrata anterior.

No quadro complexo em que, de acordo com a interpretação de Florestan Fernandes, aos poucos, ia se configurando a sociedade brasileira os pólos principais da diferenciação sócio-econômica – o senhor e o escravo – assinalariam os extremos de uma ordem social ambígua. Ambigüidade esta que se fazia notar em outras esferas sociais como, por exemplo, numa interessante correspondência física: o *domus* ou lar senhorial, de um lado; e a senzala ou confinamento dos escravos, de outro. Ambos estavam inseridos numa comunidade local, cujo espaço social mais amplo era ocupado por agregados de diversas origens, branca ou mestiça, e incluía outras povoações e vilas circunvizinhas. Neste microcosmo social o senhor reinava absoluto não só sobre os escravos, como também sobre os homens comuns que habitavam o espaço territorial sob seu domínio. Quanto aos núcleos maiores, pontos e vilas que serviam de entreposto comercial ou onde estavam localizadas as instituições religiosas, jurídicas, políticas e administrativas só tinham acesso funcional regular o senhor, sua família e alguns dos colonos brancos. Já às instâncias superiores, ao nível do regime de governo colonial, a “gente miúda” não tinha acesso. Este espaço social

era exclusivo do senhor e seus prepostos, razão pela qual as demandas só eram atendidas ou executadas quando mediadas pelo poder senhorial.

Nas palavras de Florestan Fernandes (1976:38), a ordem societária que emergia dessa superposição de “estamentos de uma ‘raça’ dominante e de castas de ‘raças’ dominadas” estava freqüentemente às voltas com a possibilidade de explosão. A força bruta, em sua forma mais selvagem, controlava o “inimigo doméstico”: o escravo. Já a violência organizada institucionalmente, devidamente legitimada pelo ‘caráter sagrado’ das tradições, das ‘razões de Estado’, do estatuto legal ou da moral católica mantinha sob controle não só o “inimigo público” representado pelo escravo, como a gente miúda que embora branca ou no mais das vezes mestiça podia evoluir para uma anarquia ou atropelo da ordem reinante. No Brasil colonial uma pequena minoria detinha a exclusividade sobre o poder institucional, e o aplicava a seu bel-prazer.

O monopólio exclusivo e absoluto sobre seu domínio e, portanto, sobre as pessoas que ali viviam, fomentava, da mesma forma, comportamentos contraditórios dos senhores. Como, por um lado, a escravidão baseava-se em fatores monetários, pois, no caso, a liberdade do escravo dependia do comportamento do “mercado”; de outro, “a superposição de estamentos e de castas em uma colônia de exploração onde existia permanente escassez de mulheres da ‘raça branca’ e extensa liberdade sexual incitava à miscigenação em todos os sentidos possíveis” (Fernandes, 1976:38). Todavia, os filhos nascidos da união com escravas, independentemente da cor de pele que apresentassem, ou de sua relação de parentesco com o senhor, nasciam escravos e eram tratados e explorados como tais!

Protegida e amparada pelos laços do casamento legal, a estrutura da família senhorial mantinha-se intacta, apesar das ‘fraquezas do senhor’. Ascender à posição de

dominus só ocorria, de fato, para aqueles que pertencessem ao núcleo legal da família; dela estavam fora, portanto, todos os que nasciam do relacionamento extraconjugal do senhor. De outra forma, porém, caso a miscigenação ocorresse dentro do núcleo legal da família as pessoas que nascessem dessa união, mesmo que escuras, nasciam livres e podiam aspirar, eventualmente, a condição de senhor ou *pater familias*. Aliás, coisa muito rara de acontecer. O estamento dominante possuía mecanismos de autoproteção contra o que acreditavam ser “máculas de sangue” e a “mácula de ofícios mecânicos”. Nestes casos, poderiam ser suspensas até as “últimas vontades”, mesmo que expressas formalmente em testamentos, se fossem consideradas lesivas, perigosas ou simplesmente lenientes com os estratos sociais inferiores.

Desse modo, não seria surpresa constatar que as leis, os costumes, as regras e normas que se aplicavam para uns não eram válidas para outros. Na opinião de Florestan Fernandes, não só a diferenciação étnica, mas, principalmente, a diferenciação estamental, criava várias realidades no interior do universo social geral. Como falar, então, de integração se tudo é divisão, separação e exclusão?

2. Conseqüências Para a Integração Social do Negro

Como o trabalho escravo constituía-se na base material de toda a economia de plantação, a mudança de *status* do cativo tinha que transpor barreiras não só econômicas, como sociais e políticas. Não eram suficientes nem a “compra” da liberdade, nem a interferência ou vontade do pai – quando o escravo era fruto da união do senhor com mãe escrava. Se casos como estes viessem a ocorrer com freqüência estariam ameaçados não só

a dominação da ‘raça branca’, como, também, os fundamentos da estratificação estamental. O escravo, segundo o que observa Florestan Fernandes, só teve seu *status* social alterado quando o desenvolvimento da Colônia exigiu o concurso de oficiais mecânicos e de mão de obra semi-especializada que a insuficiência de quadros do povo colonizador não conseguia completar. Mas o ex-escravo no setor livre da sociedade não era um igual aos demais, era simplesmente o liberto.

Para o elemento negro que, juntamente com o indígena, veio a ser a vítima mais visível de todo o processo de colonização, mesmo a Abolição da escravatura só agravou sua condição. Acontece que, segundo Florestan Fernandes (1972:37), durante o período em que foi escravo, o “negro viveu em estado de dependência social tão extrema, que não chegou a participar, autonomamente, das formas de vida social organizadas mínimas, como a família e outros grupos primários, de que se beneficiavam os brancos”. Como ele era, dentro da ordem social colonial, apenas um item econômico foi-lhe sempre negada a inserção nesta mesma ordem. E como junto ao processo abolicionista não ocorreu nenhuma outra forma de inserção, ou preparação apropriada para a nova realidade, os negros “perderam o único ponto de referência que os associava ativamente à nossa economia e à nossa vida social”. Não é outra a razão porque “viram-se convertidos em párias da cidade, formando o grosso da população dependente de São Paulo nos três primeiros decênios” do século XX. Faltou-lhes a base social adequada à formação e integração na sociedade que, embora existentes, estavam sujeitas ao interesse e ao domínio dos estratos superiores ou, o que é pior, reproduziam a ideologia e os interesses das elites dominantes. Como é o caso da família, da escola, do trabalho etc (11).

Portanto, se a escravidão gerou os recursos e impôs o dinamismo necessário para que a economia a abandonasse em favor do trabalhador livre, por outro lado, o destino social do negro não acompanhou este mesmo desenvolvimento. Seja porque teve que competir em desvantagem com o trabalhador imigrante, que estava sendo requisitado dentro de um processo deliberado de “branqueamento” da população (Azevedo, 1987); seja porque os negros se concentraram nas regiões economicamente menos dinâmicas; o fato é que, segundo Florestan Fernandes, nas décadas posteriores à Abolição, a população negra e mestiça incorporou-se de maneira tardia ao ambiente urbano-industrial em desenvolvimento. Os negros só foram chamados às fábricas quando cessou a imigração europeia e tivemos o aumento da industrialização e urbanização. Até aí, por costume, qualificação, ou por estarem mais bem adaptados ao trabalho, o negro permaneceu majoritariamente ligado à agricultura (12).

Como podemos observar, a mudança é, para Florestan Fernandes, um processo histórico complexo em que permanecem coexistindo o velho e o novo, o antigo e moderno. É que sociologicamente explica como, no caso brasileiro, a ordem social pôde acompanhar mais rapidamente as alterações da estrutura econômica que a ordem racial. Com o fim do escravismo, da monocultura e do colonialismo emergiu uma sociedade burguesa competitiva, centrada no individualismo e na racionalidade que, no entanto, manteve-se escravista e estamental em suas representações coletivas. Em relação ao negro, inclusive, o comportamento dúbio dos demais integrantes de uma sociedade híbrida continuava a manifestar-se em alguns aspectos e disposições culturais. E o caso do preconceito de cor e da democracia racial, por exemplo.

Com a Abolição, o negro, ou mais exatamente a “população de cor”, que vivia a heteronomia de uma situação de castas no regime escravocrata se viu colocado em estado de completa anomia. De repente, sem nenhum preparo anterior, a população negra recém-saída da escravidão foi obrigada a adotar um estilo de vida individualista e competitivo no novo regime de relações de produção. Trazendo-lhes conseqüências trágicas, como o desajustamento estrutural, a desorganização social e a desintegração da personalidade do negro.

Como o preconceito era inerente ao regime de castas, a idéia de que o negro e o mestiço eram inferiores ao branco justificava a ordem social escravocrata e o padrão de relações raciais construído pela sociedade tradicional escravista. Com o fim da escravidão, entretanto, continuaram comportamentos e atitudes ainda justificadas por um passado que não mais existia. Sobreviveram no Brasil várias mentalidades e idades histórico-sociais simultâneas, de modo tal que “os brancos continuam a desfrutar de uma hegemonia completa, como se a sociedade fosse um produto híbrido do regime de castas e do regime de classes” (Florestan, 1965:XII). Esta permanência de estruturas sociais arcaicas, contudo, é anômala. “Com efeito, o preconceito e a discriminação racial mantêm a desigualdade racial num nível incompatível com a expansão da sociedade competitiva e entram em contradição com os fundamentos jurídicos da democracia” (Lépine, 1987:138). Como o preconceito não possui função aparente num regime de classes, nem se coaduna com os ideais democráticos em vigor na sociedade, ele passa a ser negado ou ignorado nesta mesma sociedade. Todavia, o comportamento do branco, nas mais diversas situações, denuncia a permanência do preconceito, da discriminação, negando qualquer possibilidade de democracia racial.

a) o preconceito de cor

Florestan Fernandes admite que o termo preconceito, num sentido mais amplo, define situações em que objetos, pessoas e valores recebem atribuições estereotipadas, tanto negativas quanto positivas. Dessa forma, trata-se de um fenômeno social e pode ser investigado sociologicamente porque fornece um grupo de problemas cuja constância analítica vem referida à constituição do meio social interno. Ou seja, a formação do preconceito, com a respectiva objetivação dos atributos, decorre das condições materiais e morais da convivência humana. Igualmente, sua exteriorização é regulada socialmente, pois se subordina a códigos de ética e de etiqueta, formais e informais, presentes de modo variável nas sociedades. Também, a integração do preconceito à cultura associa-se, vincula-se ou é produzida por interesses sociais determinados. Do mesmo modo, a função social do preconceito permite explicar as relações deste com a dinâmica social, distinguindo-se entre si vários tipos ou formas de preconceito. E, finalmente, o preconceito transforma-se de modo imediato à transformação da ordem social.

Preconceito racial é claro, enquanto um tipo específico de preconceito, insere-se dentro deste contexto. Conforme apontam Florestan Fernandes e Roger Bastide, o preconceito racial desenvolve-se quando diferenças raciais, reais ou imaginárias, tornam-se fontes ou canais de seleção de atributos estereotipáveis, definidos etnocentricamente. O preconceito racial tende a surgir como resultado natural do contato, mesmo que ocasional, de indivíduos ou grupos de indivíduos pertencentes a ‘raças’ diversas, e “sempre que condições de desigualdade econômica e social contrastam marcas raciais com discrepâncias notórias quanto às ocupações, às riquezas, ao nível de vida, à posição social e à educação”

(Fernandes e Bastide, 1959:327). As possíveis discrepâncias são, assim, incorporadas à consciência social por meio de avaliações etnocêntricas, porém sempre como resultado de uma dada situação de contato.

Preconceito racial não é, portanto, um processo unilateral: ele é socialmente determinado, pois temos em diferentes épocas e em diferentes regiões ocorrências variáveis para os resultados e desdobramentos da situação de contato inter-racial. Tampouco é o resultado de padrões biológicos invariáveis, ou um componente imediato da estrutura social. “O preconceito racial e os padrões de comportamento a ele associados exprimem maneiras de estar ligado no todo e pelo todo social” (Fernandes e Bastide, 1959:329). Conseqüentemente, no caso do Brasil, não podemos compreendê-lo adequadamente sem antes estudar a dinâmica social em que se encontra inserido.

A situação de contato entre brancos e negros em terras brasileiras surgiu em decorrência da importação de escravos africanos para o trabalho nas lavouras. Nessa condição, parece aos autores, que “a aceitação tácita da ideologia racial dos brancos se processou como consequência da aceitação dos direitos imanentes à dominação da ‘raça’ branca e do reconhecimento de sua legitimidade” (Fernandes e Bastide, 1959:328). Ser vendido como escravo costuma ser o destino daqueles que são vencidos em “guerras justas”. De acordo com esse princípio preserva-se a vida do capturado, mas sacrifica-se sua liberdade. Assim, sua integração à sociedade dos vencedores se dá de forma negativamente hierarquizada.

O preconceito racial no Brasil formou-se, portanto, como condição de acomodação entre brancos e pretos em uma ordem social escravocrata. Dessa forma, alguns estereótipos raciais se incorporaram ao sistema de crenças e valores da sociedade, ali permanecendo

mesmo que, algum tempo depois, não se reconhecesse mais sua verdadeira origem. Em razão do aproveitamento econômico do negro sob a forma de trabalhador escravo, o preconceito racial não chegou a se expressar regularmente mediante formas ostensivas e violentas no período escravagista e, mesmo depois desse período, manteve-se latente no comportamento dos brancos.

Obviamente que com a Abolição dos escravos ficava difícil admiti-los prontamente como cidadãos, em igualdade de direitos para com o branco. Isso só veio a ocorrer muito tempo depois e, a princípio, apenas nos grandes centros urbanos. A permanência da antiga ideologia racial, entretanto, que com o desaparecimento da ordem social escravocrata perdeu consistência e sua razão social de ser, viu-se abalada pela emergência de uma sociedade de classes, alcançando o preconceito racial de modo heterogêneo. A imigração, os movimentos populacionais internos e o desenvolvimento urbano produziram profundas alterações na situação de contato, transferindo os estereótipos raciais contra os negros para outras esferas, ou contribuindo para novas formas de ajustamento inter-racial, em que o negro, embora integrado à cultura urbana, via-se impedido de freqüentar determinados círculos informalmente exclusivos dos brancos (Fernandes e Bastide, 1959:328 e 329). Portanto, em face das muitas formas assumidas pelo preconceito e discriminação racial, não podemos falar em democracia racial no Brasil, como queriam os autores que escreveram sobre a questão antes de Florestan Fernandes.

b) a democracia racial

Segundo Florestan Fernandes (1972:26), de há muito tempo tem-se difundido a idéia de que o Brasil seria palco de uma democracia racial, da convivência pacífica e harmoniosa entre indivíduos brancos e negros. Tanto isso é verdade, que a UNESCO patrocinou as pesquisas sobre relações raciais no país para que o modelo aqui desenvolvido pudesse ser “exportado” para outras nações onde a questão racial adquirira contornos críticos e até violentos.

Que a democracia racial fizesse parte do discurso das pessoas não havia dúvida; o que era problemático era se ela se confirmava na prática. Conforme enfatizou Florestan Fernandes (1965:199), com o fim da escravidão e a adoção, pelo menos em tese, dos ideais democráticos do regime republicano fomentou-se uma espécie de “consciência falsa da realidade racial”. Especialmente no caso por ele estudado da cidade de São Paulo, convicções etnocêntricas estavam na raiz das afirmações que diziam que “o negro não tem problemas no Brasil”; que “pela própria índole do Povo brasileiro, não existem distinções raciais entre nós”; ou de que “as oportunidades de acumulação de riqueza, de prestígio social e de poder foram indistinta e igualmente acessíveis a todos, durante a expansão urbana e industrial da cidade de São Paulo”; ou, ainda, que “o preto está satisfeito com sua condição social e estilo de vida em São Paulo”. Portanto, a partir do momento em que foi revogado o estatuto servil e admitida a universalização da cidadania não haveria motivos, segundo o que determinados setores mais conservadores da sociedade afirmavam, para se falar da existência no passado, presente ou futuro de “problemas de justiça social com referência ao negro”. A persistência de condições que levassem à miséria, à prostituição, à

vagabundagem e à desorganização da família, por exemplo, não era sequer mencionada, tratava-se de efeitos residuais e transitórios que, por si sós, seriam sanados.

Se, entretanto, acompanharmos o desenvolvimento histórico da sociedade brasileira, como o fez minuciosamente Florestan Fernandes, concluiremos que o caso tão decantado da democracia racial existente entre nós é, na verdade, um mito. Pois, da mesma forma que no passado “o conflito insanável entre os fundamentos jurídicos da escravidão e os mores cristãos não obsteu que se tratasse o escravo como coisa e, ao mesmo tempo, se pintasse sua condição como se fosse ‘humana’”, em vista dos depoimentos, das observações, das pesquisas e entrevistas o sociólogo Florestan Fernandes pôde averiguar que atualmente, “o contraste entre a ordem jurídica e a situação real da ‘população de cor’ também não obstruiria uma representação ilusória, que iria conferir à cidade de São Paulo o caráter lisonjeiro de paradigma da democracia racial” (Fernandes, 1965:198). Florestan Fernandes aponta, então, pelo menos dois fatores que estão na origem da disseminação dessa consciência falsa e ilusória da realidade racial: a miscigenação e a construção de uma filosofia racial democrática que interessava às elites dominantes.

Embora raras, e apesar das resistências encontradas no interior da ordem estamental escravista, durante o período colonial muitos mestiços, ou “mulatos”, ascenderam socialmente ao núcleo legal das “grandes famílias”, seja em razão do caráter pecuniário da escravidão, seja pelos efeitos incontroláveis da miscigenação. De fato, “tomou-se a miscigenação como índice de integração social e como sintoma, ao mesmo tempo, de fusão e de igualdade raciais” (Fernandes, 1972:26). Acontece, porém, que, na opinião de Florestan Fernandes, quando a miscigenação se combina com estratificação racial ela não produz efeitos integrativos, pelo contrário, na forma como ocorreu no Brasil a ordem

escravocrata e a dominação senhorial converteram a miscigenação numa das formas de aumentar a massa de população escrava enquanto que, de outro lado, reduzia as possibilidades de ascensão social do liberto.

Óbvio que existiam posições sociais intermediárias ocupadas ou por mestiços ou por libertos, contudo, referiam-se a ocupações indignas culturalmente para o homem livre e que, apesar disso, não deveriam estar sendo ocupadas por cativos. Admitir ao mestiço fora e acima do nível a que estava destinado pelo sistema de estratificação racial do regime escravocrata significaria abolir a própria estrutura em que repousava a ordem social vigente. Por isso, eram raros os casos de ascensão social do mestiço, pois obrigatoriamente teria que envolver não só a outorga da posição social como, também, as propriedades, as possibilidades de mando e de poder das parentelas senhoriais.

Quanto ao segundo aspecto na construção do mito da democracia racial, Florestan Fernandes aponta que a idéia de uma integração racial democrática não poderia se realizar na prática. Pesavam, neste sentido, os interesses econômicos da grande lavoura e seus planos de expansão: “ou se sacrificavam os elementos egressos do trabalho servil; ou não se punha em prática a orientação alvitrada, no fomento do trabalho livre e da substituição populacional” (Fernandes, 1965:200). Afinal, segundo Florestan Fernandes, numa economia competitiva, as oportunidades estavam abertas a todos, portanto, em regime de igualdade. Por outro lado, a abolição do regime servil sem qualquer espécie de indenização desobrigava o senhor de responsabilidades perante o escravo, e que, desse modo, não estava sendo tomada nenhuma atitude que pudesse prejudicar o negro, mas, ao contrário, abrindo-se as portas para que por seu próprio mérito e esforço viesse a integrar-se à nova ordem conferindo-lhe, portanto, ampla liberdade. Além disso, esquecendo-se os abusos cometidos

no passado, todos poderiam conviver harmonicamente e sem ressentimentos dentro da mais pura fraternidade que possibilita a ordem social competitiva em uma sociedade de classes. Na nova ordem, o negro estava livre para procurar o patrão que quisesse!

Entretanto, não se pode falar de democracia racial quando formas de discriminação e preconceito continuam existindo, mesmo que com outras funções. Se, para Florestan Fernandes (1965:197), as elites dominantes, ao tentar se precaver de possíveis tensões raciais e de “assegurar uma via eficaz para a integração gradativa da ‘população de cor’”, fecharam “todas as portas que poderiam colocar o negro e o mulato na área de benefícios diretos do processo de democratização dos direitos e garantias sociais”; se no processo de implantação da ordem social competitiva, os brancos esqueceram-se completamente dos negros, inclusive negando a existência do preconceito de cor. Isso parece lógico: ao invés de condenar a ideologia racial dominante, que fôra construída exclusivamente para uma sociedade de castas e de dominação escravista, e que “além do mais incompatível com os requisitos econômicos, psico-sociais e jurídico-políticos da sociedade de classes em consolidação”, era mais fácil ao branco entregar-se a um “comportamento vacilante, dúbio e substancialmente tortuoso” (Fernandes, 1972:25). Se no passado, serem todos iguais perante Deus não proscovia a escravidão, no presente a igualdade perante a Lei só iria fortalecer e confirmar a hegemonia do homem branco (Fernandes, 1965:198).

Do ponto de vista da análise sociológica, para Florestan Fernandes (1978a:441-446), o preconceito de cor, enquanto elemento irracional de um processo social que se apresentava como que regulado por ações racionais com relação a fins, primeiro, no quadro da exploração colonial, depois, no estabelecimento da ordem social competitiva visava manifestamente ‘manter o negro em seu lugar’, confinando-o racialmente em relação ao

grupo racial dominante. Por sua vez, para o negro, a existência do preconceito de cor buscava, manifestamente, entre outras funções, desenvolver a tolerância e a passividade diante da desigualdade racial, ao mesmo tempo em que procurava incentivar a identificação do negro com a ideologia racial em vigor, ajustando-o em termos psicológicos, sociais e morais às situações em que teria que interagir com o branco, preservando, assim, a ordem social tal qual ela funcionava. Na verdade, tais objetivos manifestos do preconceito ocultavam outras funções de interesse do grupo racial dominante.

Entre as funções latentes do preconceito de cor Florestan Fernandes (1978a:445 e 446) aponta que para os brancos estariam as funções de “eliminar a insubordinação, a violência e o conflito sistemático, da área de reações toleradas das vítimas do preconceito; de “inculcar a cor da ‘raça dominante’ como símbolo e fonte de posição social, de prestígio e de poder”; de “suscitar a fortalecer atitudes de lealdade do ‘branco’ para com a hegemonia da ‘raça branca’ e os meios pelos quais ela pode ser alcançada psicológica, social e culturalmente”; e, também, “quebrar, reduzir ou anular a capacidade de resistência e os anseios virulentos de autonomia moral das pessoas de cor”. Já entre os negros as funções latentes do preconceito de cor estariam, entre os objetivos mais facilmente identificáveis, “inculcar a posição social como símbolo de autonomia, de prestígio social e de poder”; “converter a ascensão social num processo de desligamento da condição de preto e, em sentido muito amplo, de branqueamento social”; “desenvolver e generalizar formas de autoproteção inócuas para a alteração dos padrões vigentes de relações sociais”; como, da mesma forma, “restringir o universo reivindicatório do negro, concentrando sua atenção, sua insatisfação e sua ambição em torno de aspirações de igualdade social que não põem em choque a concentração racial da renda, do prestígio social e do poder”.

A enumeração das funções manifestas e latentes do preconceito de cor simboliza claramente, para Florestan Fernandes, que a base que orientava o horizonte cultural e as atividades sociais dos “agentes do preconceito de cor” não visavam preparar o negro para a igualdade social preconizada pelos cânones jurídicos, nem para a livre competição exigida pela nova ordem econômica, nem tampouco para sua efetiva integração à sociedade nacional. O que acabava prevalecendo, quer de forma intencional ou não, era a orientação inversa, que visava “assegurar continuidade e eficácia a um modelo de dominação racial que alicerça a hegemonia da ‘raça branca na incapacidade civil da ‘raça negra’” (Fernandes, 1978a:447). O negro só poderia, então, safar-se dos limites impostos pelo preconceito e discriminação racial quando integrado ao sistema, ou seja, quando colocado numa situação de classe. Porém, as deficiências e omissões constituídas historicamente fizeram com que o capital social e cultural acumulado pela maioria dos elementos da “raça negra” dificultasse a ascensão social baseada nas ocupações profissionais.

Se pensarmos que negros e pardos somam mais da metade da população do país, não podemos pensar em democracia, no Brasil, sem antes concretizarmos a democracia racial. Os dados censitários mostram, sem sombras de dúvidas que o nível de renda, a instrução, condições de saúde e habitação são potencialmente precários para os estratos negros e pardos em relação à população branca. Portanto, a pesquisa nos termos em que é colocada por Florestan Fernandes ultrapassa os limites iniciais do simples conhecimento, ela tem eficácia e deve contribuir para o processo de transformação social, denunciando contradições, alertando para formas de opressão e discriminação e apontando caminhos para o perfeito equilíbrio entre as “raças” e justiça social para todos, indiscriminadamente. Não se trata, porém, de submeter o branco ao negro, ou o negro ao branco, mas, sim, de

admitir a pluralidade das “raças” e as contribuições positivas que cada uma pode dar ao universo da sociedade. Quando cada parte contribui e usufrui em igualdade de condições com as demais aí podemos falar de integração; qualquer outra forma de convívio seria dominação, opressão e violência.

III – A INTEGRAÇÃO DO NEGRO

A escolha do elemento negro ou mulato para fins de análise do processo de mutação social não foi aleatória, pois, segundo Florestan Fernandes, foi esta parcela da população nacional a “que teve o pior ponto de partida para a integração ao regime social que se formou ao longo da desagregação da ordem social escravocrata e senhorial e do desenvolvimento posterior do capitalismo no Brasil” (Fernandes, 1965:XI). Em sua obra A Integração do Negro na Sociedade de Classes, por exemplo, Florestan Fernandes parte da idéia de um todo, onde a sociedade é vista como um organismo cujas partes, interdependentes e inter-relacionadas, se encontram em processo de mudança. Através de pequenos saltos qualitativos, grandes transformações redefinem sua ordem econômica, política, social, cultural e, conseqüentemente, os espaços sociais de seus membros.

Florestan Fernandes privilegia, ao olhar para a sociedade, o sistema de produção, a ordem econômica. Poderia utilizar como ponto de partida para esta análise tanto o universo da cultura como de qualquer outra instituição social, ou, ainda, o cotidiano dos indivíduos que não alteraria as relações intrínsecas do todo orgânico. Contudo, fazendo a análise da situação do negro através de sua inserção no sistema de produção, permite que o leitor visualize de forma mais clara os conflitos decorrentes das mudanças na estrutura social.

De acordo com a interpretação de Florestan Fernandes, enquanto o sistema produtivo brasileiro permanecia o mesmo, ou seja, monocultura de exportação baseada no trabalho escravo e em grandes extensões de terra, a forma de organização da sociedade e as relações sociais em seu interior também não se alteravam. O que prevalecia eram então as relações de poder e prestígio baseadas num tipo de dominação tradicional e patrimonialista (Cohn, 1979:115-123). Há pequenos ajustes, sim, mas nada que modifique substancialmente a organização social ou que redefina substancialmente os papéis sociais dos agentes. Por pressões exteriores – os ajustes do mercado internacional do café, o incremento do trabalho livre, as pressões para o fim do trabalho escravo e o aumento mundial das relações baseadas em contrato – ocorrem modificações também na estrutura econômica interna da sociedade brasileira, inviabilizando o modo de produção em curso.

O objetivo teórico de Florestan Fernandes no texto mencionado é, portanto, nos mostrar que as transformações histórico-sociais ocorridas no Brasil, principalmente entre o Segundo Império e o final da Segunda Grande Guerra, alteraram o funcionamento e a estrutura da sociedade, sem, contudo afetar a ordenação das relações raciais, herdadas do período colonialista.

A análise que faz Florestan Fernandes da situação de contato racial evidencia, com respaldo em ampla documentação empírica, que a situação de raça da população de cor não correspondeu, estrutural e funcionalmente, às possíveis situações de classe segundo as quais se configura, morfológica e dinamicamente, a ordem social competitiva, tal como ela se manifestava em São Paulo.

Numa economia capitalista subsiste um padrão típico de democracia, inerente à sociedade de classes, cujos princípios básicos são a igualdade e a liberdade de todos os

indivíduos. Nela as posições sociais encontram-se definidas e organizadas através do trabalho, da produção econômica e da propriedade privada, onde não interferem os mesmos símbolos e critérios de *status* e prestígio que vigoram na ordem escravocrata, por exemplo. Torna-se fundamental então, para a análise que vai fazer Florestan Fernandes, o conceito de classe social.

De acordo com o pensamento marxista, classe social e relações de classe têm sua origem nas tensões e interesses conflitantes derivados da propriedade ou não dos meios de produção. Para Max Weber, por sua vez, o termo classe usa-se em referência às diferentes oportunidades de vida, da capacidade que as pessoas têm de conseguir aquilo que querem e necessitam no mercado, comprar bens e serviços, proteger-se dos demais e assim por diante. Neste sentido, posição de classe envolve fatores que estão além das relações com os meios de produção, como, por exemplo, prestígio educacional, educação, experiência, níveis de qualificação, herança, sorte, ambição e meio formativo familiar. Seguindo os usos e definições que tradicionalmente fazem Max Weber e Karl Marx, classe social corresponderia, para Florestan Fernandes, à distribuição desigual de riqueza, poder e prestígio entre os membros da sociedade.

Outra referência importante que podemos encontrar no trabalho de Florestan Fernandes está a crença que somente numa sociedade burguesa plenamente constituída é que seria possível aos membros espoliados no modo de produção capitalista tomarem consciência da exploração a que são submetidos e, então, abraçarem o caminho da revolução socialista. Nessas condições, seria preciso, portanto, primeiro absorver e integrar a população de cor às formas de vida social organizadas segundo a ordem social competitiva. Segundo, seria preciso resolver a questão do preconceito de cor, ou seja,

eliminar da sociedade brasileira a associação entre cor e posição social ínfima, que excluía o negro da condição de gente. Feito isso, o negro encontrar-se-ia devidamente integrado à sociedade de classes e a revolução burguesa poderia finalmente concretizar-se no Brasil.

Já o fenômeno de demora cultural que Florestan Fernandes observa entre nós nos é explicado através da análise sincrônica e diacrônica da realidade social. Ou seja, na passagem do regime de produção escravista para o de trabalho livre a ordem social acompanhou mais rapidamente as alterações da estrutura econômica que a ordem racial. A sociedade burguesa competitiva que emerge no Brasil, embora centrada no individualismo e na racionalidade, manteve-se escravista e estamental em suas representações coletivas. O negro, ou mais exatamente a “população de cor”, que vivera à margem da sociedade, nela admitido quase que exclusivamente como um item econômico, de repente, sem nenhum preparo adequado, é obrigado a adotar um estilo de vida individualista e competitivo no novo regime de relações de produção. Como consequência: o desajustamento estrutural, a desorganização e a desintegração do negro.

Segundo Florestan Fernandes, isso ocorreu porque, além dos mecanismos tradicionalistas de dominação racial permanecerem, a reorganização da sociedade não atingiu, de maneira significativa, os padrões antes existentes de concentração racial de renda, prestígio social e poder. Como consequência, a tão sonhada liberdade do negro não se fez acompanhar dos respectivos dividendos econômicos, sociais e culturais. E o negro foi obrigado a enfrentar, isolado e perplexo, certas condições especificamente históricas do desenvolvimento econômico da cidade que o situavam desfavoravelmente frente às pressões diretas e indiretas da substituição populacional.

Além disso, a ausência anterior de formas de sociabilidade e de vida social integrada, herdada do regime escravocrata e senhorial, acarretou aos negros um impacto destrutivo que os levaram a uma longa e intensa fase de desorganização social. Agravando ainda mais os efeitos dinâmicos desfavoráveis da concentração racial da renda, do prestígio social e do poder.

Por outro lado, a formação e a consolidação do regime de classes não se deu de modo a absorver, mesmo que de forma constante e gradual, o ex-agente do trabalho escravo. O que se viu foi a consolidação de um autêntico e fechado mundo dos brancos. Florestan Fernandes (1978a:456-463) afirma que na primeira fase da revolução burguesa, que compreende o período que vai da desagregação do regime escravista ao início da II Grande Guerra, são contemplados os interesses econômicos, sociais e políticos dos grandes fazendeiros e dos imigrantes.

Na fase seguinte, um novo estilo de industrialização e de absorção de padrões financeiros, tecnológicos e organizatórios característicos de um sistema capitalista integrado, subordinou-se aos interesses econômicos, sociais e políticos da burguesia que se havia constituído na fase anterior – ou seja, aos interesses econômicos, sociais e políticos das classes altas e médias da população branca.

Florestan Fernandes observa que o comportamento coletivo do negro e do mulato também contribuiu para que sua condição perpetuasse. Enquanto a ordem social competitiva parecia totalmente bloqueada aos seus anseios de classificação e de ascensão sociais, o negro ou se subtraía e se isolava, agravando os efeitos anômicos da desorganização social, imperante no meio negro; ou congregava-se em associações e

movimentos raciais, que davam vazão às suas inquietações e canalizavam, coletivamente, o clamor do protesto negro.

Segundo o que Florestan Fernandes concluiu em suas pesquisas, na medida em que as pressões do mercado de trabalho foram abrindo a ordem social competitiva ao negro e ao mulato, e em que se concretizaram certas oportunidades de classificação e de ascensão sociais, o negro e o mulato vão concentrar-se na luta absorvente para pertencer ao sistema. Abandonam as agitações raciais e lançam-se, ardorosamente, pela senda da competição egoística e individualista.

Embora tais processos pouco tenham contribuído para solucionar os problemas da desigualdade racial. Contudo, eles assinalaram certas transformações na organização do horizonte cultural, do comportamento e da personalidade do negro. Primeiro, porque o preparou para conhecer e reagir ao mundo em que vivia. Fornecendo-lhe uma contra-ideologia racial, preparou-o para desmascarar a existência e os efeitos do preconceito de cor, auxiliando-o, eficazmente, a diminuir a distância cultural que separava seus anseios sociais das exigências da situação. Segundo, porque deu continuidade e eficácia ao processo de reeducação, desencadeado pelos movimentos reivindicatórios, e porque reorientou suas insatisfações coletivas, concentrando-as em alvos viáveis e de efeitos profundos. Ofereceu, portanto, ao negro a probabilidade de irromper na cena histórica como gente, com novos pontos de apoio societário para competir individualmente com o branco e, quem sabe, para propugnar coletivamente o advento da Segunda Abolição.

Se tudo isso é considerável, no conjunto a população de cor apenas está, como afirma Florestan Fernandes, no limiar de uma nova era. Se antes, até por simples inércia, a concentração racial da renda, do prestígio social e do poder era suficiente para resguardar

um padrão absoluto de desigualdade racial, com a inserção gradativa do negro ao mundo do trabalho e a conseqüente flexibilização da concentração racial da renda, poder e prestígio, outros mecanismos entram em jogo para resguardar e fortalecer as distâncias econômicas, sociais e culturais que sempre separaram o branco do negro em São Paulo.

Assim, quase sempre impotente e desorientado, o negro via o preconceito de cor insinuar-se pelos meandros das relações de classes, solapando ou diluindo suas aspirações mais construtivas de integração social e corrompendo o clima moral dos ajustamentos raciais. Ele descobre que pertencer ao sistema, tornar-se gente e ser igual ao branco são coisas distintas e que possuem muitas gradações. Florestan Fernandes compara a desigualdade racial à hidra que se recupera a cada golpe que sofre. De modo que, onde os interesses e os liames das classes sociais poderiam unir as pessoas ou os grupos de pessoas, fora e acima das diferenças de raça, ela divide e opõe, condenando o negro a um ostracismo invisível e destruindo, pela base, a consolidação da ordem social competitiva como democracia racial.

É dessa forma que se delinea claramente o dilema racial brasileiro. O regime de classes, tal qual se desenvolveu em São Paulo, se caracterizando pela forma fragmentária, unilateral e incompleta com que consegue abranger, coordenar e regulamentar as relações raciais. Nele, as relações raciais não estão completamente absorvidas e neutralizadas, desaparecendo atrás das relações de classes. Sobrepõe-se a elas, mesmo onde e quando as contrariam, como se o sistema de ajustamentos e de controles sociais da sociedade de classes não contivesse recursos para absorvê-las e regulá-las socialmente. Caracterizando-se o dilema racial brasileiro deste ângulo, ele aparece, sociologicamente, como um fenômeno estrutural de natureza dinâmica.

Concretamente, o dilema racial a que Florestan Fernandes (1978a:460) se refere encontra-se objetivado de diferentes maneiras e níveis das relações raciais. Pode-se verificar, com facilidade, “nos lapsos das ações dos indivíduos que acreditam não ter preconceito de cor” e, que de modo até imperceptível, demonstram “inconsistências das atitudes, normas e padrões de comportamento inter-racial”. Ou ainda “nos contrastes entre a estereotipação negativa, as normas ideais de comportamento e os comportamentos efetivos nos ajustamentos raciais”, como, também, “nos conflitos entre os padrões ideais da cultura, que fazem parte do sistema axiológico da civilização brasileira; nas contradições entre os tipos ideais de personalidade e os de personalidade básica modelados através desta civilização, etc.”. Contudo, o dilema racial tem sua origem numa causa geral e comum: “os requisitos estruturais e funcionais da sociedade de classes só se aplicam fragmentária, unilateral e incompletamente às situações de convivência social em que os *socii* se apresentam, se consideram e se tratam como brancos e negros” (Fernandes, 1978a:460). Dito em outras palavras, as estruturas da sociedade de classes não lograram eliminar de maneira efetiva as estruturas reinantes na esfera das relações raciais, pois a ordem social competitiva não alcançou plena vigência na motivação, na coordenação e no controle de tais relações.

As descrições feitas por Florestan Fernandes permitem, portanto, compreender e explicar geneticamente esse fenômeno de demora cultural, situando o problema do negro em uma perspectiva realmente sociológica. Ela se produz de forma recorrente porque o negro é constantemente pressionado a assimilar os valores, hábitos e costumes da sociedade competitiva e, apesar de responder positivamente a essas pressões “através de aspirações integracionistas ainda mais profundas e persistentes, não encontra vias adequadas de acesso

às posições e aos papéis sociais do sistema societário global” (Fernandes, 1978:460). Falta, de acordo com Florestan Fernandes, a equiparação social progressiva entre negros e brancos.

IV – PERSPECTIVAS PARA O NEGRO

Para Florestan Fernandes, portanto, o dilema racial brasileiro trata-se de “um fenômeno social de natureza sociopática e só poderá ser corrigido através de processos que removam a obstrução introduzida na ordem social competitiva pela desigualdade racial” (Fernandes, 1978a:460). Para ele, “a desagregação do regime escravocrata e senhorial operou-se, no Brasil, sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre”. Conseqüentemente, “o liberto viu-se convertido, sumária e abruptamente, em senhor de si mesmo, tomando-se responsável por sua pessoa e por seus dependentes, embora não dispusesse de meios materiais e morais para realizar essa proeza nos quadros de uma economia competitiva” (Fernandes, 1965:1). Florestan Fernandes aponta que o fim do trabalho do escravo foi, também, o fim de um modelo de sociedade e, dada a estrutura de status e prestígio dos elementos envolvidos, o negro foi marginalizado no processo de mudança orgânica da sociedade.

Havia, segundo a visão de Florestan Fernandes, uma adaptação de todas as partes do sistema societal à nova realidade e o negro perdia sua função exclusiva – trabalhador servil – sem, contudo, estar preparado para uma nova função. Na sociedade competitiva que se

organizava de modo paradigmático na cidade de São Paulo restavam ao negro, portanto, três alternativas: continuar nas fazendas e sujeitar-se à competição desigual com o colono branco nacional ou estrangeiro; ir para as cidades e pauperizar-se nos limites da sobrevivência; ou tentar integrar-se à sociedade pelas posições hierarquicamente mais inferiores (Fernandes, 1965:5).

Nessa perspectiva, subentende-se que, para Florestan Fernandes, a integração do indivíduo na sociedade se dá a partir e através da função ou papel que exerce ou venha exercer economicamente; parece, também, que normalmente a sociedade é um todo organizado, auto-ajustável ao seu meio ambiente produtivo e são fatores externos ao sistema que promovem as alterações na estrutura social, ficando em segundo plano, ou como dependentes de fatores de ajustamento estrutural, as contradições e conflitos internos. E desse modo que, na análise empreendida por Florestan Fernandes, elementos dinâmicos e estáticos da sociedade conjugam-se para explicar processos de mudança social. Pois, se existe uma estrutura característica da sociedade, são as alterações nos componentes dessa estrutura que exigem ou determinam mudanças adaptativas das demais partes que o integram. Implicando, conseqüentemente, que as redefinições dos papéis sociais de cada indivíduo ou subgrupo social sejam a principal fonte das angústias e inquietações manifestas no funcionamento normal da sociedade.

Ora, podemos verificar que há, neste caso, duas maneiras de ver a integração do negro a partir da análise que faz Florestan Fernandes. A primeira forma chamaríamos de integração funcional. Nesta, a inclusão do elemento negro, ex-escravo ou já liberto à época da abolição da escravatura no Brasil, se daria, a princípio, através de sua participação

efetiva como integrante de um processo produtivo mais amplo, de uma divisão de trabalho mais complexa, onde sabendo que ocupa um espaço específico na sociedade, poderia se sentir identificado com essa sociedade e, portanto, integrado a ela. A outra maneira veria um corpo social mais inter-relacionado e complexo onde apenas um conceito amplo e abrangente como o de cidadania, por exemplo, poderia permitir a integração definitiva do negro na sociedade de classes. Pois, conforme observou Florestan Fernandes...

...não bastava alfabetizar o negro ou prepará-lo, intelectualmente, para certos ofícios. Impunha-se prepará-lo para todas as formas sociais de vida organizada, essenciais na sua competição com os brancos por trabalho, por prestígio e por segurança e garantir-lhe, além e acima disso, aproveitamento regular de suas aptidões e autonomia para pôr em prática os seus desígnios (Fernandes, 1965:58).

Assim, o conceito de cidadania, se aplicado, permitiria ao negro participar da nova sociedade, que se formou a partir da mudança do processo produtivo, em condições de igualdade com os demais membros. Pois, “quando todos os 'escravos' se converteram não em 'libertos', propriamente falando, mas em 'homens livres' e, em seguida, em 'cidadãos', sob a concorrência intensa e aberta com outros agentes de trabalho, o problema assumiu uma complexidade que não possuía no seio da sociedade escravocrata” (Fernandes, 1965:60). Conseqüentemente, é necessário que o universo do trabalho, da cultura, do processo político e social, religioso, econômico, dos direitos e deveres estejam abertos à participação do negro, do mulato ou pardo como sempre esteve à camada branca, mais rica e privilegiada economicamente. Mas será que isso é possível?

1 Um artigo de Paulo Duarte publicado no jornal “O Estado de São Paulo”, edição de 16-17 de abril de 1947, intitulado “Negros do Brasil”, teve grande repercussão, extrapolando inclusive o meio intelectual da época. A amplitude das manifestações pró e contra o autor aguçaram a curiosidade em saber qual a extensão real do preconceito racial, e conhecer em profundidade o problema do negro em São Paulo. A Revista Anhembi, da qual Paulo Duarte era diretor, mobilizou recursos, buscou auxílio em órgãos públicos e entidades acadêmicas e contou com a ajuda providencial da UNESCO, que procurava, através de seu chefe do Departamento de Relações Raciais, Alfred Metraux, realizar estudo semelhante no Brasil. O inquérito UNESCO-ANHEMBI contou, assim, com grande número de colaboradores, da Universidade de São Paulo e fora dela, dos setores interessados da sociedade, e se não foi a primeira grande investigação sociológica realizada no Brasil, foi, sem dúvida, a primeira grande pesquisa rigorosamente orientada do ponto de vista da Sociologia (Fernandes e Bastide, 1953a:433-435).

2 Como as questões envolvendo as noções de raça, cor, etnia e preconceito racial aqui tratadas desenvolveram-se durante as primeiras décadas do século XX, deixamos de fazer menção, ou mesmo citar, os estudos e pesquisas mais recentes de sociólogos, antropólogos e etnógrafos que dão novo significado a estes conceitos, salvo quando absolutamente necessário, pois acreditamos que tal discussão, neste momento, fugiria aos objetivos deste estudo.

3 Ao descrevermos, passo a passo, as etapas da pesquisa sobre relações raciais descritas neste projeto de estudos pretendemos apresentar o método empregado por Florestan Fernandes para recolher as informações e dados que ele nos revela ao longo de várias de suas obras de uma única vez. Assim, não mais retornaremos em nosso texto à questão das fontes utilizadas por Florestan Fernandes.

4 Os estamentos reúnem indivíduos possuidores de uma mesma posição social que, no plano político, constituem órgãos colegiados, ou estados, que fazem valer contra o detentor do poder soberano através de assembleias deliberantes como os parlamentos, por exemplo. De modo geral, constitui-se de servidores investidos em seus cargos por privilégio ou concessão do senhor, ou que possuem, em virtude de um negócio jurídico (compra, penhora, doação ou arrendamento) um direito próprio do cargo, do qual não se pode despojá-los sem mais. As relações gerais num Estado em que vigora a ordem social estamental são reguladas pela tradição, pelo privilégio, pelas relações de fidelidade feudais ou patrimoniais, pela honra estamental e pela “boa vontade”. (Stavenhagen, 1977:281-284). Enquanto que numa ordem social estamental os indivíduos, dentro de determinadas

condições especiais, podem migrar entre os estamentos, no sistema de castas essa mobilidade é impossível.

5 Para Florestan Fernandes, a definição do que seja ou não histórico “determina-se ao nível do significado ou da importância que certa ocorrência (ação, processo, acontecimento etc.) possua para dada coletividade, empenhada em manter, em renovar ou em substituir o padrão de civilização vigente. Tomado nesse nível, o histórico tanto se confunde com o que varia, quanto com o que se repete, impondo-se que se estabeleçam como essenciais as polarizações dinâmicas e que orientem o comportamento individual ou coletivo dos atores (manter, renovar ou substituir o padrão de civilização vigente)” (Fernandes, 1975b:17).

6 Florestan Fernandes privilegia autores importantes da historiografia nacional, como Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior, para recompor o panorama histórico em que se formou e desenvolveu a economia e a sociedade brasileira.

7 O liberalismo, enquanto estratégia de atuação política, teve suas origens no Iluminismo europeu, surgindo do conflito entre os empreendedores do mercado livre e a aristocracia feudal. Seu compromisso básico é com a liberdade do indivíduo em todas as esferas, principalmente a econômica. Neste contexto a aliança dos liberais com os Estados Nacionais foi fundamental para sua expansão. Entretanto, a partir do desenvolvimento capitalista dos séculos XIX e XX este se transformou em ameaça às liberdades individuais exigindo, cada vez mais, a atuação dos governos no sentido de garantir os direitos das pessoas face aos excessos que o capitalismo e a livre competição atentava. Logo, surgiram movimentos neo-liberais visando à supressão das amarras estatais que tolhiam a livre iniciativa dos indivíduos e das empresas. Assim, conforme a época histórica a que se refere o conceito de liberalismo pode significar situações diferentes e, por vezes, até antagônicas.

8 De acordo com Rodolfo Stavenhagen, “Geralmente, quando se fala de relações raciais, fala-se de dominação e de subordinação, assim como de conflitos sociais, econômicos e políticos entre os agrupamentos raciais, cujo objeto é a manutenção ou a destruição de certos privilégios econômicos ou políticos de uma das “raças” ou a competição entre os grupos raciais pela conquista de certos privilégios ou direitos” (Stavenhagen, 1977:295).

9 Para a análise da formação e conseqüências da constituição das capitanias hereditárias no Brasil nos baseamos na obra de Capistrano de Abreu, Capítulos de História Colonial, que foi muito útil para a argumentação de Florestan Fernandes.

10 Carlos Hasenbalg questiona o posicionamento de Florestan Fernandes e outros autores que tentam explicar a “situação dos negros e outros grupos racialmente subordinados [...] quase que exclusivamente pela sua posição econômica como classe trabalhadora” (Hasenbalg, 1979:109). Segundo argumenta, a situação de discriminação racial no Brasil não se explica apenas pelo legado escravista, mas por reinvenções e permanências em uma sociedade capitalista. Raça, neste sentido, é requisito de ocupação de posições sociais numa sociedade estratificada, pois, no Brasil, outras formas de coação, domínio e controle (moradia, terra, trabalho, por exemplo) substituíram com sucesso o escravismo. O privilégio racial “sugere que, além da exploração econômica, o grupo dominante branco extrai uma certa ‘mais-valia’ psicológica, cultural e ideológica do colonizado” (Hasenbalg, 1979:111). Conseqüentemente o processo de divisão do trabalho acaba por obedecer critérios de hierarquização na distribuição do produto social de acordo com as funções de reproduzir as relações de dominação ideológica e política. Desse modo, embora brancos, pardos e negros tenham tido ganhos substanciais dentro de seus próprios grupos raciais, as diferenças inter-raciais permaneceram constantes (Hasenbalg, 1979:233).

11 A afirmação de Florestan Fernandes de que o escravo africano havia sido privado do convívio familiar não encontra corroboração em estudos produzidos por outros autores. Ver, por exemplo, a obra de Gilberto Freyre, Casagrande & Senzala.

12 Estudos mais recentes, como os de Carlos Alfredo Hasenbalg (Hasenbalg, 1979) e Célia Maria Marinho de Azevedo (Azevedo, 1987), entre outros, contestam o esquema de competição entre negros e imigrantes, o qual se baseia Florestan Fernandes em sua argumentação. Estes autores alegam que os imigrantes italianos que vieram para o Brasil procediam, em sua maioria, de regiões economicamente “atrasadas” e que, portanto, não seriam mais eficientes no trabalho que os escravos ou afrodescendentes nativos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo colonial expunha cruamente o lugar do branco e o lugar do índio, onde dificilmente seria possível visualizar alguma forma efetiva de tolerância com padrões de existência divergentes da sociedade colonial em expansão. O lugar do índio, como seu destino, era determinado a partir do sistema escravista mercantil e por sua expansão territorial, que se articulava com formas auxiliares de controle como o aldeamento e a catequese. A possibilidade de algum tipo de coexistência entre índios e brancos que indicasse um mínimo de equilíbrio e permanência se tornava cada vez mais remota. Rigorosamente, o mito da tolerância racial começa a ruir a partir da experiência de contato entre índios e brancos (Renam de Freitas, 1992:357)

... os únicos segmentos de expressão histórica dentro do País mobilizam-se com o fito consciente e expresso de 'organizar a sociedade nacional' e o fazem de maneira a identificar seus interesses econômicos, sociais e políticos com a 'riqueza', a 'independência' e a 'prosperidade' da Nação. Embora daí resultasse que burocratização do poder estamental e integração nacional fossem fenômenos equivalentes [...] essa conexão é que conferiu aos senhores rurais condições para converterem a satisfação de seus objetivos privados comuns em fator político de interesse geral. (Fernandes, 1975b:59)

Tudo se passou, historicamente, como se existissem dois mundos humanos contínuos, mas estanques e com destinos opostos. O mundo dos brancos foi profundamente alterado pelo surto econômico e pelo desenvolvimento social, ligados à produção e à exportação do café, no início, e à urbanização acelerada e à industrialização, em seguida. O mundo dos negros ficou praticamente à margem desses processos sócio-econômicos, como se ele estivesse dentro dos muros da cidade, mas não participassem coletivamente de sua vida econômica, social e política. (Fernandes, 1972:85)

1. Florestan Fernandes e o Conceito de Integração

Maria Arminda do Nascimento Arruda (1995:148, 157 e 159) aponta que Florestan Fernandes submete ao seu crivo analítico tanto autores clássicos como Max Weber, Karl Marx e Emile Durkheim – de onde retira suas concepções de conhecimento e da aplicação do método científico –, quanto funcionalistas modernos como Bronislaw Malinowski, Radcliffe-Brown, Talcott Parsons, Robert Merton, MacIver, Firth, entre outros. Entretanto, como bem observou Ernesto Renan de Freitas Pinto (1992:78), mesmo as obras consideradas por seus críticos, e por ele mesmo, como sendo funcionalista “é necessário considerar que esse funcionalismo é orientado por aproveitamento crítico de elementos do método, que são geralmente combinados com elementos de outros métodos de análise e interpretação”. Florestan Fernandes, em sua formação, esteve sempre aberto ao que cada autor ou corrente do pensamento sociológico poderia contribuir para o avanço do conhecimento científico. E o funcionalismo, neste sentido, pareceu-lhe ser, naquele momento, o método mais adequado nas muitas situações de pesquisa com que se deparou.

Neste contexto, tanto Emile Durkheim quanto Talcott Parsons concebiam a sociedade como um todo orgânico, um sistema inter-relacionado e interdependente onde

integração e coesão seriam as formas manifestas, para usarmos a expressão de Robert Merton, e ao mesmo tempo constituintes da unidade social. Entretanto, a esta visão estática das organizações e sistemas sociais Florestan Fernandes introduziu a dinâmica dos processos sociais quando, por exemplo, concentrou-se nas lutas de classes e na oposição de interesses para descrever as transformações e mudanças ocorridas ao longo da história brasileira, e objeto de seus primeiros trabalhos. Logo, se Florestan Fernandes não reproduz exatamente a forma “parsoniana” ou “durkheimiana” de análise – ou qualquer outra – cabe a pergunta sobre que elementos ele retém, reforma ou acrescenta ao conceito de integração utilizado por estes e outros autores funcionalistas. Acreditamos, vale lembrar, tratar-se de uma forma válida, produtiva e eficaz de produzir conhecimento, e que Florestan Fernandes utilizou, a seu tempo, com grande habilidade.

De acordo com o que coloca determinadas correntes do pensamento sociológico, desde Emile Durkheim, passando por Robert Merton e chegando até Talcott Parsons e seus intérpretes mais recentes, concentrando-se nos sistemas sociais e na maneira como eles funcionam, é possível constatar que até os aspectos mais indesejáveis da vida social – tais como a guerra, o racismo e outras formas de discriminação e opressão – estão ligados ao funcionamento de outra maneira “normal” ou “esperado” das sociedades e de suas instituições. É que tais aspectos apenas se manifestam quando a sociedade, por algum motivo a ser devidamente pesquisado, não consegue manter a coesão de seus membros ou, então, realizar de modo adequado o ajuste dos elementos e instituições que a compõem.

Essa possibilidade de análise, contemplada pelo método de interpretação funcionalista, é fundamental para a explicação sociológica que Florestan Fernandes propõe em muitos dos seus textos, especialmente aqueles produzidos na fase inicial de sua

formação acadêmica. Neles é que encontramos evidências claras e objetivas de sua formação funcionalista e onde, conseqüentemente, podemos acompanhar como Florestan Fernandes trabalhou muitos conceitos sociológicos, seja discutindo-os teoricamente, seja empregando-os diretamente em suas pesquisas empíricas.

Certamente há algo de errado com uma sociedade que não é capaz, ou não deseja, incluir plenamente em seus processos um membro qualquer, seja eliminando-o fisicamente, seja segregando-o socialmente ou, ainda, discriminando-o moralmente. Florestan Fernandes deixou isso muito claro em textos cuja temática principal gravitava em torno da situação dos índios Tupinambá, no período colonial, e dos negros, na passagem do período colonial para as primeiras formas de capitalismo industrial. Porém, se na atualidade os efeitos até certo ponto perturbadores da revolução industrial têm atraído a atenção dos pesquisadores para problemas práticos de como manter a unidade da sociedade, de como evitar a fragmentação das unidades sociais, ou de como recobrá-la após seu fracionamento, parece que, de certo modo, estamos lidando, da perspectiva da análise sociológica, com as mesmas questões arrostadas antes por Florestan Fernandes. Logo, para elucidar algumas particularidades tanto do passado como da nossa história recente, nada mais adequado que recorreremos a uma ferramenta que lida basicamente com a coesão e estabilidade dos sistemas sociais: o conceito de integração; e nada mais natural que fazê-lo a partir das obras de Florestan Fernandes.

Do ponto de vista da teoria, porém, temos que nos guiar pela prudência. Temos que levar em conta que, na análise social, nenhum objetivo pode ser atingido se não tiver a iluminá-lo, simultaneamente, a luz do próprio autor e do que ele quer alcançar, de seus críticos e dos críticos de suas obras e idéias; e, finalmente, do que apresenta claramente a

leitura direta dos textos. Para orientar seus estudos sobre a questão racial, por exemplo, Florestan Fernandes escolheu alguns conceitos e noções sociológicas fundamentais para os objetivos a que se propunha; deu-lhes novo significado em vista da discussão com outros autores; e apresentou suas conclusões teóricas tendo por base a realidade empírica estudada. Ora, para o nosso objetivo de buscar como Florestan Fernandes trabalhou o conceito de integração, o tratamento teórico-metodológico que Florestan Fernandes dispensou aos temas investigados foi mais importante que o desenvolvimento da pesquisa em si. Neste caso, não foi o que Florestan Fernandes nos disse, o mais significativo, mas, sim, o “como” ele nos disse.

Se, entretanto, considerações em relação aos limites do método empregado, à qualidade das fontes consultadas ou ao tipo de preocupação teórica manifestada por Florestan Fernandes possam ser alvo de críticas – justificáveis ou não – as mesmas podem ter sua origem no tipo de tratamento que, por sua própria característica, precisa ser dispensado ao objeto sociológico.

Diferentemente do que ocorre com os objetos de investigação das Ciências Naturais, nas Ciências Sociais não se manipula um objeto físico, corpóreo, mas com a reconstrução intelectual que dele faz o pesquisador. A sociedade, por exemplo, existe apenas na mente daquele que a investiga ou a considera em seu discurso, de como pode ser descrita ou compreendida intelectualmente. Nem por isso, todavia, ela deixa de ser real em seus efeitos e conseqüências.

Esta peculiaridade do objeto nas ciências sociais não escapou ao interesse intelectual de Florestan Fernandes. A este respeito ele afirmou que, de fato, como a realidade não é susceptível de apreensão imediata é impossível reproduzi-la sem artifícios

ou o concurso de atividades intelectuais complexas indicadas e reguladas pela própria ciência. Nas chamadas “ciências da observação”, em contraste com as “ciências experimentais”, os cientistas não lidam diretamente com os fatos ou fenômenos que observam e pretendem explicar, mas com fenômenos cuja descrição e explicação pressupõem a reconstrução das unidades investigadas. Sem a reconstrução do universo empírico restrito com que tiver de operar – seja ele um órgão ou um organismo, uma pessoa ou um grupo de pessoas, uma pequena comunidade ou a sociedade industrial –, o investigador dificilmente poderá pôr-se em condições de descrever e explicar os fenômenos submetidos à observação (Fernandes, 1967:3 e 4).

Neste aspecto, o referencial analítico do sociólogo tem sido desde sempre o comportamento dos homens em sociedade. Salvo situações excepcionais, os homens não vivem isolados, mas juntos. São as relações de interdependência recíproca que levam os seres humanos a formarem grupos estáveis, cooperarem entre si e disputarem o controle e o domínio no interior desses agrupamentos. Pode-se afirmar com relativa segurança que todo o desenvolvimento posterior ou não das culturas humanas resulta exatamente dos desdobramentos dessas relações duráveis, que foram estabelecidas a princípio para facilitar a convivência, conjugando esforços e integrando indivíduos para possibilitar a contínua manutenção e reprodução da espécie humana.

Para o observador, todavia, a sociedade não se apresenta de pronto. O universo social não nos é dado como uma entidade tangível. O que vemos, ou o que pode ser diretamente captado da vida social, é somente o comportamento humano, as ações individuais. Ao manterem entre si um intercâmbio assíduo e constante, os homens desenvolvem padrões repetitivos de ação que influenciam e determinam de algum modo

suas atitudes e condutas posteriores. Estes padrões, cristalizados nos usos e costumes, nas normas e regras, explícitas ou implícitas, que os membros do grupo praticam e que admitem como válidas ou aplicáveis entre si – como as regras do direito, por exemplo – podem, assim, ser investigados. Logo, o que o pesquisador observa na sociedade é justamente o encadeamento lógico e contínuo dessas ações. Seu objeto de estudos nada mais é que a materialização de atos, comportamentos e atitudes coletivas, solidificadas ao longo do tempo nas instituições sociais. Estas, por sua vez não são totalmente imutáveis. Tornam-se tão mais complexas quanto mais complexas podem se tornar as redes de relações sociais.

Conseqüentemente, Florestan Fernandes, ao definir o instrumental teórico-metodológico a ser aplicado na investigação e interpretação dos dados compulsados sobre os Tupinambá, elegeu primeiramente o conceito de organização social como nuclear em todo seu trabalho, pois, segundo acreditava, este conceito seria o mais apto a conferir unidade aos diversos aspectos daquela sociedade. Assim, se Organização Social dos Tupinambá é um estudo descritivo dos principais parâmetros ou elementos estruturais que organizam a sociedade tribal investigada, em A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá, Florestan Fernandes faz um estudo interpretativo do material, mostrando analogamente sua correspondência com a atualidade. O estudo da guerra aprofunda a investigação sobre a organização social dos Tupinambá, ao mesmo tempo que fornece elementos para a discussão da guerra na sociedade moderna. Afinal não podemos esquecer que este trabalho de Florestan Fernandes foi produzido logo após a Segunda Grande Guerra.

No entanto, para definir exatamente o conceito de organização social, Florestan Fernandes foi levado a um diálogo crítico com as principais correntes do pensamento sociológico. Pois, se é certo que “a sociedade possui mecanismos especiais, através dos quais promove a adaptação dos indivíduos ao meio natural circundante e desenvolve o ajustamento recíproco de suas atividades e pessoas” (Fernandes, 1963:17), contudo, em sua opinião, não existe acordo entre sociólogos e etnólogos no estudo destes mecanismos. Como a observação e seleção dos aspectos que interessam ser estudados dependem do aparato conceitual e metodológico do pesquisador, cada qual destaca um aspecto ou esfera peculiar do sistema organizatório. Desse modo, por exemplo, enquanto...

...Durkheim, Radcliffe-Brown e Rivers preocupam-se especialmente com a constituição do meio social interno, Linton, Gordon e Barnett interessam-se mais pela integração dos padrões de comportamento em um sistema social, autores como Wiese, Cooley, Park e Burgess concentram sua atenção nos diferentes tipos de interação e seus efeitos no ordenamento das atividades sociais. (Fernandes, 1963:18)

Todavia, no caso dos Tupinambá, tratava-se de um exercício de reconstrução histórica, onde a quantidade de situações de vida que poderiam receber explicação científica tinha importância fundamental do ponto de vista metodológico. Em vista disso, Florestan Fernandes estabeleceu limites à sua investigação definindo organização social como sendo “o conjunto de atividades, de ações e de relações sociais dos seres humanos em condições determinadas de existência social” (Fernandes, 1963, p. 19). Compreendendo, portanto, as formas grupais de adaptação ao meio externo circundante, ao treinamento dos sentidos e das capacidades biopsíquicas herdadas; os comportamentos subordinados às formas de controle social e de ajustamentos recíprocos; os modos e formas coletivas

preestabelecidas de pensamento e que se aplicam distintamente a certas categorias, camadas ou classes sociais. Nestes termos, portanto, a “organização social de uma sociedade, em um momento dado, é definida como o conjunto de atividades e de relações humanas, de caráter adaptativo ou integrativo, ordenadas em uma configuração social de vida” (Fernandes, 1963, p. 20). Logo, chamar de Tupinambá a certa forma de organização social possuía base sociológica, etnológica e histórica, e encontrava-se devidamente corroborado pela documentação que Florestan Fernandes apresenta em seu trabalho.

Mas, se, por um lado, podem ser reduzidas as possibilidades de pautar a conduta e a ação recíproca dos Tupinambá com os padrões de comportamento e os valores sociais descritos pelas fontes. Se, de outra parte, é relativamente escassa a documentação relativa à estrutura social. Sociologicamente, entretanto...

... o problema capital consiste, desse ponto de vista, em saber como o indivíduo age em virtude de ocupar determinado status na sociedade ou de pertencer a determinada camada ou grupo social, e não em saber se uma sociedade determinada se compõe de um certo número de estruturas ou segmentos sociais, combinados entre si de uma maneira ou de outra; a forma de combinação dos segmentos não é significativa em si mesma, mas em consequência de sua importância na determinação do comportamento dos seres humanos. (Fernandes, 1963: 20 e 21)

O conceito de organização social serve, portanto, para Florestan Fernandes demonstrar que vários aspectos ou fenômenos de determinada configuração social, como sua cultura, economia, política etc., estão intimamente interligados e integrados nela de forma sistêmica. É esse tipo de abordagem que confere aos estudos sobre os Tupinambá seu caráter sociológico. Conseqüentemente, para Florestan Fernandes, “os móveis da conduta guerreira e a ‘necessidade’ da guerra constituíam, naquela sociedade, uma consequência da

forma de integração da estrutura social e do funcionamento da organização social” (Fernandes, 1970:9). Florestan Fernandes, ao descrever a organização social dos Tupinambá, e nos informar sobre a função da guerra nesta sociedade nos dava, também, os elementos de que precisávamos para indicar os meios de que dispunham estes indígenas para sua própria integração e da sociedade tribal como um todo.

Logo, do ponto de vista do que procuramos evidenciar neste estudo – hibridismo e integração nas obras de Florestan Fernandes interpretativas do Brasil –, podemos falar em termos de aspectos opostos do mesmo fenômeno, como é o caso dos processos de integração, coesão e coerência institucional, de um lado, e processos de desestruturação, desorganização ou desintegração total da sociedade Tupinambá, de outro, pois foi isso exatamente que ocorreu com aqueles indígenas ao longo do período estudado. Nosso objetivo nesta parte do trabalho foi, por isso mesmo, delinear como Florestan Fernandes trabalhou com o conceito de integração nos estudos sobre os Tupinambá, que aspectos ele julgava importante para a contínua integração do elemento indígena à sua sociedade, e desta como um todo; e, por fim, de que forma o contato com os brancos solapou a estrutura social dos Tupinambá, desintegrando-a.

Do mesmo modo, os estudos sobre os negros nos mostraram que a estratificação interétnica, que serviu de fundamento à ordem social desde os iniciais da colonização européia, teve graves conseqüências sobre a forma em que se desenvolveu a sociedade nacional brasileira. Principalmente no que tange ao elemento negro, pardo ou mulato e outros mestiços.

Florestan Fernandes observa que a escravidão havia fundamentado o colonialismo e a ordem social competitiva, mas o negro, em contrapartida, havia sido excluído do plano

principal da cena histórica. A história contada era a dos brancos, dos bandeirantes, dos colonizadores, dos conquistadores, dos senhores e fazendeiros. Portanto, as representações coletivas, elaboradas sob o 'espírito colonialista', organizavam e redefiniam os elementos da cultura de modo que o senso comum identificasse a superioridade ou inferioridade dos sujeitos sociais. Era desse modo que o estigma racial, através de inocentes ditos populares, enraizava-se profundamente.

Os fortes traços do passado, a mentalidade escravocrata, engendraram dessa forma, até inconscientemente, um mundo de valores onde se diluía arcaico e moderno, conservação e transformação. O passado é, portanto, em Florestan Fernandes, o elemento estrutural da análise quer sob a forma do estigma racial; quer sob a forma de preconceitos transfigurados em representações coletivas. O passado cristaliza-se ao longo da história, praticamente excluindo ou, na melhor das hipóteses, incluindo os negros insatisfatoriamente: nem democracia social, nem racial, portanto. A integração plena do negro não acontece; a democracia racial é um mito. O preconceito e a discriminação continuam preservados na nova ordem. Como consequência: o desajustamento estrutural, a desorganização social, a desintegração social do negro, pois, sem perspectivas no mundo de competição que se abria à sua frente, ao negro restavam três alternativas igualmente ruins: continuar nas fazendas e sujeitar-se à disputa desigual com o colono branco nacional ou estrangeiro; ir para as cidades pauperizando-se até os limites da sobrevivência; ou tentar integrar-se à sociedade pelas posições hierarquicamente mais inferiores (Fernandes, 1965, p. 5).

Ao nosso ver, portanto, estaticamente os estudos sobre a organização social e a função social da guerra na sociedade Tupinambá ajudam a explicar, indiretamente, como as

instituições sociais daquela sociedade encontravam-se integradas de modo sistêmico; do mesmo modo que os estudos sobre a educação dos Tupinambá, a divisão dos indivíduos em categorias de sexo e idade e as relações derivadas do sistema de parentesco auxiliavam no entendimento dos mecanismos da integração social. Dinamicamente, entretanto, a reação tribal à conquista e o movimento espacial dos Tupinambá, a escravidão do negro, sua abolição e a formação de uma ordem social competitiva apontavam para os elementos que possibilitariam os processos de desintegração individual e sistêmica das unidades sociais. Portanto, nas páginas que se seguiram, nosso objetivo não foi simplesmente resumir, condensar ou resenhar o trabalho de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá e a questão racial, mas, fazendo isso, indicar quais os aspectos que ele considerava importante naquela sociedade para explicar a coesão social, a integração de seus membros e instituições sociais.

2. Hibridismo Social

Nos capítulos precedentes acompanhamos como Florestan Fernandes descreveu o processo de formação do povo brasileiro tomando como base três grandes momentos: a pesquisa sobre os índios tupinambá e o processo de conquista; a questão das relações raciais na passagem do regime escravocrata para o de livre mercado; e, por fim, as conseqüências para a integração do negro quando da tentativa de implantação da ordem social burguesa no país.

Pudemos observar que, na visão do colonizador ou das elites políticas e econômicas que sucessivamente governaram o país, sempre houve condições para a integração satisfatória de toda a sua população. Aliás, no discurso, eles constantemente afirmavam que “nunca houve preconceito” no país, que “as oportunidades foram dadas igualmente a todos”, etc. Após a Abolição da escravidão, a minoria dominante empenhou-se com afinco na busca de “uma política de união nacional”, que certamente tinha outros objetivos. O mais claro deles estava na sustação de conflitos reais ou potenciais que “uma massa de gente miserável – escravos e livres –, cuja existência não passava pelas instituições políticas dominantes” poderia fazer eclodir (Azevedo, 1987:30 e 31).

Entretanto, Florestan Fernandes, ao inverter o ângulo de análise e ver a organização social sob o prisma da periferia do sistema, constatou que a realidade não é bem assim, a existência de excluídos e marginalizados no processo de consolidação da ordem social brasileira prova que, de fato, existe uma contradição entre o que é afirmado e o que realmente ocorre, entre o discurso e a prática. Nem todos usufruem do mesmo modo os avanços sociais, políticos e econômicos que alcançam as camadas mais privilegiadas da população.

De fato, em quinhentos anos de história nunca houve uma revolução no Brasil que implicasse na substituição das elites ou “estamentos” que sempre se apropriaram da riqueza nacional em detrimento das camadas mais pobres e oprimidas da nação. Isto é o que contradiz o senso comum que nos é fornecido pelo conceito de integração, uma força coesiva que mantém a ordem social e permite que todos contribuam e sejam, por isso mesmo, beneficiados pelo desenvolvimento do sistema.

Assim, em termos lógicos, e do ponto de vista da análise sociológica, quando falamos do duplo aspecto com que se apresenta a sociedade brasileira falamos, na verdade, de um componente irracional da estrutura social que o comporta. Pois, se é fato que realidades distintas e antagônicas coexistem como sendo uma só unidade, o bom senso, contudo, nos diz que isto não deveria ocorrer. O estudo do conceito de integração nas obras de Florestan Fernandes é, desse modo, para nós, o estudo do irracional, pois, à guisa de explicar determinados aspectos incongruentes da dinâmica social, como é o caso da antropofagia na sociedade Tupinambá, do preconceito de cor na cidade de São Paulo, e da própria escravidão, evidencia os elementos fundamentais que procuramos para a apreensão intelectual do que seja o conceito de integração.

Estes elementos irracionais da cultura – a antropofagia entre os Tupinambá e o preconceito de cor em relação aos negros – cumprem, nos casos estudados por Florestan Fernandes, funções essenciais para a organização e funcionamento daquelas sociedades. Certas atitudes e comportamentos individuais e coletivos não podem ser explicados em suas conexões causais justamente por não derivarem em termos lógicos de outras situações concretas. Por isso o recurso utilizado por Florestan Fernandes de os analisarem em termos de função.

Assim, quando os interesses e os costumes sociais do conquistador europeu passaram a prevalecer junto e em oposição aos valores da sociedade indígena aquele elemento irracional que a configurava voltou a ser o que era: simplesmente um componente irracional da estrutura e organização social, pois perdera sua função de origem. Do mesmo modo, na emergência de uma sociedade de classes, cujo princípio fundamental é o capitalismo e a racionalidade das ações com relação a fins em todas as situações, o

preconceito de cor, enquanto elemento irracional de ordenamento das relações sociais deixava de fazer sentido. O resgate da condição do negro só poderia acontecer, então, dentro de uma sociedade plenamente constituída em termos de classes, onde critérios exclusivos de competência técnica, acesso a cargos por concursos ou mérito, aplicação do direito racional e outras formas coerentes de seleção permitiriam tanto a negros quanto a brancos participarem em igualdade de condições do mercado de trabalho, e, conseqüentemente, podendo galgar posições sociais de prestígio e status sem os limites impostos pela cor da pele.

Neste sentido, todo o esforço intelectual que Florestan Fernandes coloca em suas obras interpretativas do Brasil concentra-se, então, em como explicar a permanência de uma ordem social relativamente estável quando grandes contingentes da população são, ao longo do tempo, postos à margem das benesses do progresso. Cada estrato social, no caso, parece seguir um roteiro próprio de integração à ordem social que respeita esta separação inicial em dois opostos. Dessa forma, com exemplos práticos tirados da historiografia nacional em que formas híbridas de integração social estão presentes, Florestan Fernandes revela, para nós, uma tensão ou conflito na utilização do conceito de integração.

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.
- CORREA, 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, págs. 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). Brancos e Negros em São Paulo. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

- GALLIANO, Alfredo Guilherme. (1981). Introdução à Sociologia. São Paulo: Harper & Row do Brasil.
- 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: Lidador.
- 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). Verbete “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. Volumen 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). n° 4, vol 2, jun de 1987.

REVISTA USP. (1989). Dossiê Florestan Fernandes. Coordenadoria de Comunicação
Social, Universidade de São Paulo, n° 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 Mauricio (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 Mencarini, & 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). “Evocações 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.