

OS TUPINAMBÁ E UMA NOVA INTERPRETAÇÃO DA CONQUISTA NA ANTROPOLOGIA DE FLORESTAN FERNANDES

Maria de Fátima Souza da Silveira ¹

Sedi Hirano ²

RESUMO

Mariza Peirano (1984) e Eduardo Viveiros de Castro (1999) discutem como Florestan Fernandes promoveu uma verdadeira “*rotação de perspectivas*” na antropologia brasileira com suas obras “clássicas” e “sistemáticas” sobre a sociedade Tupinambá, “intuindo” muitos caminhos da antropologia hoje no Brasil, especialmente a busca por apreender os mundos indígenas a partir deles mesmos. A partir desses estudos, Florestan Fernandes também pôde explicar algumas das principais reações indígenas à conquista e à colonização portuguesa, iluminando inúmeras questões históricas com relação ao colonialismo no Brasil e propondo uma “nova interpretação da conquista” que se contrapõe à visão dominante, cuja tendência é minimizar a história indígena, promovendo uma sistemática “desindianização” da nossa história. Assim, situamos a antropologia de Florestan Fernandes como uma crítica a essa perspectiva colonial, e um convite ao exercício da “descolonização permanente” do pensamento na América Latina.

PALAVRAS-CHAVE

Florestan Fernandes. Tupinambá. Conquista. Brasil.

¹ Doutoranda no Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo e bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq. Tem interesse em colonialismo, estado, etnocídio, raça, perspectivismo ameríndio. Autora de “Revoluções e Contrarrevoluções Interrompidas na América Latina: reflexões a partir da obra de Florestan Fernandes” (in *Perspectivas críticas da América Latina: pensamento social, político e econômico*, Cadernos PROPLAN/USP, 2019). E-mail: fatimasilveira@usp.br.

² Professor Emérito e Professor Titular no Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Bolsista de Produtividade CNPq – 1C. Tem interesse na área de sociologia do desenvolvimento, atuando principalmente nos seguintes temas: América Latina, Leste Asiático, desigualdade, pobreza, trabalho e violência. Entre suas publicações, destacam-se: *Formação do Brasil Colonial: Pré-capitalismo e Capitalismo* (Editora da Universidade de São Paulo, 2008); *Castas, Estamentos e Classes Sociais: Introdução ao pensamento sociológico de Marx e Weber* (Editora da UNICAMP, 2006). E-mail: sedihi@gmail.com.

Introdução

Na década de 1940, quando publicou seus primeiros estudos sobre a sociedade Tupinambá e suas reações à “conquista” e à colonização portuguesa, Florestan Fernandes lembra que “faltava na bibliografia etnológica um estudo sistemático sobre a organização da sociedade Tupinambá” (FERNANDES, 1963, p.13), segundo ele, “pouco se sabia de concreto sobre a riqueza dos dados disponíveis e a possibilidade de seu aproveitamento científico” (FERNANDES, 1963, p.13). Também prevalecia a ideia de que “os aborígenes nesta parte da América, limitaram-se a assistir à ocupação da terra pelos portugueses e a sofrer, passivamente, os efeitos da colonização” (FERNANDES, 2009, p.22).

Esta perspectiva havia sido delineada ainda nos primórdios da *historiografia nacional*, no século XIX, quando os diversos povos indígenas foram considerados apenas uma das “três raças” que se “mesclaram” dando origem ao “Povo brasileiro”. Desde então, a história indígena seria limitada a “um capítulo - findo ou menor da história e sociologia do Brasil, isto é, como populações cujo interesse antropológico se resumia as suas contribuições à cultura nacional” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.136-7).

No texto *Como se deve escrever a História do Brasil* (1843) – dissertação vencedora do concurso promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB) sobre “Como escrever a História do Brasil” – o botânico alemão Carl Friedrich Philippe Von Martius inaugura a ideia do Brasil como um país formado a partir do “encontro”, “mescla” e “relações” entre “três raças”. Em suas palavras, “jamais nos será permitido duvidar que a vontade da Providência predestinou ao Brasil esta mescla. O sangue português, em um poderoso rio deverá absorver pequenos afluentes das raças índia e etiópica” (VON MARTIUS, 1956, p.443).

Na sua perspectiva, cada “raça” seria um motor para o “desenvolvimento comum” da “população brasileira”, mas o seu grau de influência dependeria da “energia, número e dignidade da sociedade de cada uma dessas raças” (VON MARTIUS, 1956, p.442). Por conseguinte, teria sido o branco “que, como descobridor, conquistador e senhor, poderosamente influenciou naquele desenvolvimento” como “o mais poderoso e essencial motor”. Nesse sentido, “a história do Brasil será sempre a história de um ramo de portugueses; mas se ela aspirar a ser completa e merecer o nome de uma história pragmática, jamais poderão ser excluídas as suas relações para com as raças etiópica e índia” (VON MARTIUS, 1956, p.454). No que se refere à conquista, o autor afirma:

[...] quando os portugueses descobriram o Brasil, e nele se estabeleceram, acharam os indígenas proporcionalmente em tão diminuto número e profundo aviltamento, que nas suas recém-fundadas colônias podiam desenvolver e estender-se quase sem importar-se dos autóctones” (VON MARTIUS, 1956, p.447).

O autor também deixa algumas observações sobre “a posição do historiador do Brasil para com a sua pátria”:

A história é uma mestra, não somente do futuro, como também do presente. Ela pode difundir entre os contemporâneos sentimentos e pensamentos do mais nobre patriotismo. Uma obra histórica sobre o Brasil deve, segundo a minha opinião, ter igualmente a tendência de despertar e reanimar em seus leitores brasileiros amor da pátria [...] (VON MARTIUS, 1956, p.456).

Assim, a história contada “deverá satisfazer não menos ao coração do que a inteligência” (VON MARTIUS, 1956, p.457). Naquele momento era preciso construir uma história nacional capaz de sustentar a ideia de “Nação brasileira”. Nesse sentido, nenhum intelectual cumpriu melhor essa tarefa do que Gilberto Freyre.

Com a publicação da obra *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (1933), Freyre propõe uma interpretação do “Brasil” tendo como base a mesma ideia de mestiçagem, agora com ênfase na relação entre Portugal e África, assim como privilegiando a “mescla” entre brancos e negros.

Na obra, o autor dedica o segundo capítulo ao tema do “indígena na formação da família brasileira”. Nele, defende que na base da formação da “família brasileira”, durante os séculos XVI e XVII, estaria “a união” do colonizador português com a mulher indígena, “incorporada assim à cultura econômica e social do invasor”, e responsável pela transmissão de elementos da cultura nativa à cultura “brasileira”. Dessa “união” teria surgido a primeira “zona de confraternização entre vencedores e vencidos”, responsável por corrigir a “distância social que de outro modo teria se conservado enorme” (FREYRE, 2003, p.33).

Na sua visão, essa “mistura” não ocorreu apenas pela escassez de mulheres brancas, mas devia-se principalmente ao caráter do colonizador português e sua predisposição para o convívio e relação com outras raças, em decorrência de sua plasticidade e da ausência de preconceitos raciais rígidos.

Por sua vez, o invasor pouco numeroso foi desde logo contemporizando com o elemento nativo; servindo-se do homem indígena para as necessidades de trabalho e principalmente da guerra, de conquista dos sertões e desbravamento do mato virgem; e da mulher para as de geração de formação de família (FREYRE, 2003, p.158).

Comparando os povos indígenas no Brasil com os de outras partes da América conclui que nesta parte os brancos vieram defrontar-se não com uma “semi-civilização” articulada “em império ou em um sistema já vigoroso de cultura moral e material – com palácios, sacrifícios humanos aos deuses, monumentos, pontes, obras de irrigação e de exploração de

minas”, mas com “uma das populações mais rasteiras do continente”, um “bando de crianças grandes” (FREYRE, 2003, p.158).

Segundo Freyre, a cultura indígena também seria “inferior à da maior parte das áreas de cultura africana de onde mais tarde se importariam negros puros ou já mestiços para as plantações coloniais de açúcar” (FREYRE, 2003, p.164). O “sistema econômico” viria a confirmar tanto a superioridade do africano (mais “apto” ao trabalho) quanto a “incapacidade” indígena de se “acomodar” “a nova técnica econômica e ao novo regime social” (FREYRE, 2003, p.158).

Para o “índio brasileiro, do ponto de vista de sua cultura” o contato com o europeu foi um “contato dissolvente” (FREYRE, 2003, p.177). Ao “contato civilizador” do branco o indígena ia se “retraindo” “ou amarfanhando-se” incapaz até mesmo de esboçar uma “reação” “que excitasse no branco a política do extermínio seguida pelos espanhóis no México e no Peru” (FREYRE, 2003, p.158). O autor conclui que “híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça (FREYRE, 2003, p.160).

No livro *O negro no mundo dos brancos* (1972), Florestan Fernandes deixa claro que seu interesse sempre foi romper com a “ideia corrente, de que a sociedade brasileira é o produto da atividade convergente de “três” raças, suplementadas pelos “mestiços”. Ainda em suas palavras, “comecei minha carreira intelectual criticando essa visão convencional” (FERNANDES, 1972, p.14).

O que ela pode ter de verdade? Qual seria a “chance” dos povos indígenas ou africanos de compartilhar as experiências históricas dos colonizadores e seus descendentes? O Brasil que resultou da longa elaboração da sociedade colonial não é um produto nem da atividade isolada nem da vontade exclusiva do branco privilegiado e dominante (FERNANDES, 1972, p.14).

Segundo Florestan Fernandes a elite branca tem falsificado com relativo sucesso a consciência histórica de modo que “fomos levados a crer que a integração nacional do Brasil depende dessa forma unilateral de realizar a nossa unidade nacional”, mesmo que o “abrasileiramento” seja “um processo sistemático de branqueamento” (FERNANDES, 1972, p.16).

Nunca tentamos pensar numa direção diversa e imaginar como poderia ser essa mesma unidade se, em vez de integrar por exclusão, ela integrasse por multiplicação. De fato, tanto pode haver a união fundada na imposição de cima pra baixo, quanto a união que se cria com base no consenso e no respeito por diferentes culturas em contato (FERNANDES, 1972, p.15).

Florestan Fernandes rejeitava o conceito de brasilidade construído pelas elites brancas, cuja expressão máxima encontra-se na obra de Gilberto Freyre. Em sua análise, as elites moldaram o conceito de brasilidade em “modelos exclusivistas” e “tacanhos”, sob o “imperialismo da branquitude”. O autor, que enxerga o Brasil como um “um mundo cultural” “heterogêneo” e “complexo”, no qual coexistem diversos povos, propunha “um conceito universalista, aberto e humanístico de brasilidade” (FERNANDES, 1972, p.17).

A brasilidade que herdamos do passado escravocrata e das primeiras experiências do trabalho livre, é demasiado estreita e pobre para fazer face aos dilemas humanos e políticos de uma sociedade racial e culturalmente heterogênea. Temos de aprender a não expurgar os diferentes grupos raciais e culturais do que eles podem levar criadoramente ao processo de fusão e unificação, para que se atinja um padrão de brasilidade autenticamente pluralista, plástico e revolucionário (FERNANDES, 1972, p.17).

A crítica feita por Florestan Fernandes a obra de Gilberto Freyre e sua “interpretação do Brasil” já está presente em seus primeiros estudos sobre a sociedade Tupinambá, que podem ser considerados o ponto de partida de seu esforço pela descolonização do modo de olhar para a história no Brasil. Em texto publicado no Jornal de São Paulo em 1946, quando ainda redigia sua dissertação de mestrado sobre a *Organização social dos Tupinambá* (1947), o autor afirma:

Os portugueses não encontraram aqui uma terra de ninguém, completamente despovoada. Havia gente – havia os índios, que constituíram o primeiro grande fator do nosso desenvolvimento demográfico e econômico, inicial. [...] Parecem, os índios, uma espécie de matéria plástica que os portugueses utilizavam a bel-prazer – para emprenhar, quando mulheres, para escravizar, quando homens. Contudo, essa é uma das mistificações mais ridículas da nossa história (FERNANDES, 2008, p.118).

Com esses estudos Florestan Fernandes buscava sobretudo “quebrar” a tradição dos “ensaios histórico-sociológicos” e criar uma “linguagem científica” no Brasil (PEIRANO, 2018, p.32), inaugurando seu “projeto de emancipação das ciências sociais no Brasil” (SOARES, 2010, p.273). Na sua perspectiva, a ausência de um estudo sistemático sobre a organização da sociedade Tupinambá era inaceitável não apenas do ponto de vista etnológico, mas porque sem ele não seria possível explicar “sociologicamente o padrão desenvolvido de reação à conquista” (FERNANDES, 1976, p.72), uma vez que o “caráter e as consequências dos contatos de povos diferentes dependem, entre outros fatores psico-sociais e e sócio-culturais, da maneira pela qual eles se organizam socialmente” (FERNANDES, 1976, p. 80).

Deste modo, esses estudos eram importantes ainda tendo em vista que “toda interpretação do processo histórico-cultural de formação e evolução da sociedade brasileira

esbarra na necessidade de conhecer os povos aborígenes [...] e suas possibilidades socioculturais de reação à colonização portuguesa” (FERNANDES, 1975, p.124).

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 e dissolução da ordem tribal, como ela existia em terras brasileiras, o interesse histórico pelos primitivos povoadores do Brasil é perene. Quando declinar ou mesmo desaparecer o interesse científico deste livro, de ângulo etnológico ou sociológico, ele ainda será uma coligação de testemunhos sobre uma época vital de nossa formação socio-cultural e, portanto, uma contribuição com algum valor histórico (FERNANDES, 1963, p. 11).

Na nota explicativa que abre a segunda edição do livro, o autor justifica a importância da obra por ela se constituir “como uma peça chave de nosso processo de autoconsciência histórica” (FERNANDES, 1963, p. 11). Seu mérito seria apresentar, “nos limites dos grupos investigados, os padrões pré-cabralinos da vida social aborígene” (FERNANDES, 1963, p. 11).

[...] Em outras palavras, ela [*A organização social dos Tupinambá*] responde ao modo pelo qual podemos imaginar no presente e com os recursos oferecidos pelas ciências sociais de nossos dias, a situação do Brasil na época da conquista, tendo-se em vista a principal parcela de povos aborígenes que se defrontaram com os europeus e tentaram oferecer-lhes alguma resistência organizada e ativa (FERNANDES, 1963, p. 11).

Com o estudo, o objetivo foi “descrever, do mais completo possível, a organização social dos povos Tupi, que entraram em contato com os brancos em certas zonas da costa e cujas condições de existência foram, por isso, registradas com certa abundância” (FERNANDES, 1975, p. 170). Florestan Fernandes buscava “alargar, em algum sentido, o horizonte daqueles que anseiam por conhecer, objetivamente as condições de vida imperantes

no Brasil na época da “descoberta”, da “conquista” e da “colonização” (FERNANDES, 1963, p. 11).

Assim, o autor examinou toda a documentação histórica acessível na obra de trinta e seis cronistas (PEIRANO, 1984, p.20) e verificou que “a documentação tinha alguma consistência e que poderia descrever, de um ponto de vista sistemático” a organização da sociedade Tupinambá (FERNANDES, 1963, p.14). Por organização social definia o “conjunto de atividades, de ações e de relações sociais dos seres humanos em condições determinadas de existência social” (FERNANDES, 1963, p.19), o que inclui o “estilo de vida” e “os valores que configuram seu padrão de cultura e definiram a sua concepção de natureza humana” (FERNANDES, 1963, p. 11).

Com base no material sistematizado, concluiu que seria possível outros trabalhos futuros, um “relativamente exaustivo de reconstrução etnológica das situações de existência, ligadas direta ou indiretamente com a guerra”, já o outro abarcaria “os processos de destribalização, provocados em consequência do contato com os brancos” (FERNANDES, 1963, p.14).

Segundo Florestan Fernandes, os resultados da investigação mostravam que “a pesquisa de reconstrução histórica pode, como a pesquisa de campo, servir aos fins da explanação interpretativa” (FERNANDES, 2008, p.213), sendo apenas fundamental que o pesquisador se sujeite “friamente às limitações impostas pelos dados de fato” (FERNANDES, 2008, p. 213).

Esse resultado metodológico é deveras importante, porque o ponto de vista segundo o qual a pesquisa de reconstrução histórica apresenta limitações insuperáveis, por causa da procedência dos materiais (produtos de atividades intelectuais de leigos), está muito difundido na etnologia e na sociologia. Ainda que o controle pessoal das fontes dos dados seja de ordem diferente, nos dois tipos de pesquisa (ele é antes «passivo» que «ativo» quando se trata de documentos históricos, pois o investigador não possui meios diretos para corrigir e complementar as informações acessíveis), a pesquisa de reconstrução histórica é tão passível de um padrão de trabalho rigorosamente positivo, quanto a pesquisa de campo. (FERNANDES, 1975, p.179).

No exame das fontes o autor teve a preocupação de que os “problemas teóricos” fossem “extraídos e formulados em termos do próprio material sistematizado” (FERNANDES, 1963, p. 14). Assim, levantou 126 tópicos gerais sobre a organização social e 92 tópicos específicos sobre o sistema guerreiro (PEIRANO, 1984, p. 20), que seriam explorados mais tarde em *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (1951). Obra dividida em três partes:

Na primeira, são estudadas as técnicas de luta à mão armada empregadas pelos combatentes e as técnicas de organização social das atividades guerreiras que aqueles aborígenes chegaram a conhecer e a manipular. Nesse ponto da análise, procurei determinar ainda quais eram os efeitos da guerra no plano da competição por territórios e dos recursos naturais correspondentes. Isso significa, em outras palavras, que foi feito um esforço no sentido de encarar a guerra como parte do sistema tecnológico tupinambá e, de maneira específica, como técnica social com uma função própria na estrutura social. Na segunda parte, são estudadas as relações da guerra com os mecanismos tribais de controle social. Nela procurei pôr em evidência, à medida do possível, que 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 e que, inversamente, a guerra intervinha de várias maneiras na conformação da vida psíquica e social daqueles aborígenes. Por fim, na terceira parte, foram condensados os principais resultados da investigação empreendida, seja para o conhecimento da guerra na sociedade tupinambá, seja para o conhecimento da própria sociedade tupinambá, seja ainda para a teoria sociológica da guerra (FERNANDES, 1952, p. 9).

Na obra Florestan Fernandes compreende a guerra como um “fenômeno social” que não apenas tem ocorrido “sob formas características em sociedades diferentes, como se inscreve de modo peculiar em cada sistema sociocultural” (FERNANDES, 2009, p.200). Ao abordar o tema, o autor nota que no “estudo sociológico da guerra, seja qual for o aspecto considerado, em nenhum é tão evidente o impacto das representações ocidentais como na própria conceituação e definição do fenômeno” (FERNANDES, 2009, p. 202). Em sua perspectiva, tais conceitos eram baseados exclusivamente na experiência ocidental e buscavam as raízes do fenômeno na própria “natureza humana” (FERNANDES, 2009, p. 201).

Ao contrário, Florestan Fernandes pensava a guerra “como parte de um sistema sociocultural” (FERNANDES, 2009, p. 211). O autor justifica o uso do método funcionalista por ele traduzir uma “forma de compreensão globalizadora ou totalizadora das atividades e das ações humanas” na medida em que “orienta deliberadamente a investigação no sentido de compreender os fenômenos sociais através da forma de integração dos mesmos ao sistema organizatório das sociedades pesquisadas e da função por eles desempenhada no seio destas” (FERNANDES, 2009, p.281). Como resultado, concluía:

[...] a guerra desempenhou um papel importante na vida social dos Tupinambá. Em particular, verifiquei que o esclarecimento de diversos problemas que constituíam o sistema organizatório da sociedade tupinambá, dependia em grande parte de uma análise minuciosa da função social da guerra naquela sociedade. As condições de adaptação ao meio natural circundante, a organização do sistema de parentesco e a relação instrumental que ela mantinha com o sistema religioso refletiam incisivamente como a guerra penetrava todas as esferas da sociedade e da cultura tupinambá (FERNANDES, 2009, p. 283).

Na visão do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (1951) é “uma das obras maiores da etnologia brasileira” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.87), sendo a primeira vez que o material dos cronistas seria “utilizado de maneira exaustiva e sistemática. Consciente dos problemas e implicações epistemológicas levantados pelo uso deste tipo de dado” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 82). Ainda em suas palavras, o estudo pioneiro de Alfred Métraux sobre os Tupinambá apenas “abre caminho” para o esforço mais “rigoroso” e “ambicioso” de Florestan Fernandes.

Segundo este autor, muitas das ideias trazidas na obra podem ser “reencontradas” no famoso ensaio de Pierre Clastres sobre a "arqueologia da violência", um clássico da antropologia política no qual a guerra aparece como um “poderoso mecanismo sociológico” associada "a permanência da lógica do centrífugo contra a força centrípeta de unificação, o Estado” (CLASTRES, 2004, p. 187). Além disso, Florestan Fernandes teria ido além, demonstrando “o impulso simultaneamente político, metafísico e escatológico da guerra Tupinambá, escapando assim do pan-politicismo de P. Clastres, que faz uma redução da guerra, e sua metafísica implicada, a uma intenção exclusivamente política” (VIVEIROS DE CASTRO, 1984, p. 88).

Florestan Fernandes também teria descartado “as especulações simplistas sobre a “incorporação” da substância ou qualidades do inimigo”, conseguindo “extrair ideias fundamentais sobre a noção de vingança e recuperação mística do ser do grupo, afastando-se também da visão da guerra como “reciprocidade negativa” simples” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 88). O “ponto frágil da interpretação de Fernandes” estaria “em sua análise da vingança e do canibalismo como mecanismos restaurativo-recuperativos, de cancelamento da "heteronomia mágica" criada pela morte prévia de um membro do grupo”.

Essencialmente regressiva, a vingança olha pra trás. [...] Situando-o como predominantemente funerário, e relegando ao reino das funções derivadas seu papel positivo, a saber, que a morte dos inimigos não só "cancelava" a morte do grupo, mas simultaneamente era a única fonte de acesso dos executores ao status de Pessoa plena, adulto-matador (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 88).

No texto “Vingança e temporalidade: os tupinambá”, estudo dedicado à Florestan Fernandes, Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros Castro (1985, p. 75) afirmam que, no caso dos Tupinambá, se a ideia de função teria algum sentido, seria no de que “a sociedade é um meio para fins guerreiros” e não o inverso.

A nova interpretação da Conquista

É amplamente reconhecida a importância da contribuição dada por Florestan Fernandes para a antropologia. Contudo, como ele próprio afirmou, nas “páginas dos quinhentistas” também encontraria uma “nova interpretação da conquista da terra aos índios, do avanço dos portugueses” (FERNANDES, 2008, p. 118).

A partir dela, o autor classifica a interpretação dominante sobre esse processo como resultado da “falsificação” da história pelo branco, “pelos portugueses míopes e seus descendentes mais míopes ainda – porque um Gabriel Soares, pelo menos, que sentiu na carne as dificuldades e as durezas da conquista da terra, conta essa mesma história de outro jeito” (FERNANDES, 2008, p. 118).

No balanço que fez da etnologia no Brasil, o autor aprofundou suas críticas a interpretação de Gilberto Freyre com relação à história indígena, à conquista e à colonização portuguesa. Apesar de reconhecer “a importância da contribuição científica” trazida por Freyre, Florestan Fernandes defende que ele fez uso “insuficiente” dos “recursos da análise

etnológica” para explicar uma realidade social. Segundo ele, seria preciso ir além da simples tentativa de “estabelecer o quadro de influências presumivelmente exercidas pelos nativos na vida material e social dos colonizadores” (FERNANDES, 1975, p.124).

Florestan Fernandes questiona se as fórmulas contidas em *Casa-grande & Senzala* “explicam, realmente, a dinâmica da complexa situação de contato dos índios com os brancos no Brasil do século XVI?” (FERNANDES, 1975, p.128) e propõe uma “rotação de perspectivas”:

[...] A hipótese que lhes é subjacente de que os fatores dinâmicos do processo de colonização e, por consequência, do de destribalização, se inscrevem na órbita de influência e de ação dos brancos, seria a única etnologicamente relevante? Não seria necessário estabelecer uma rotação de perspectiva, que permitisse encarar os mesmos processos do ângulo dos fatores dinâmicos que operavam a partir de instituições e de organizações sociais indígenas? (FERNANDES, 1975, p.128).

No estudo *Os Tupi e a Reação Tribal à Conquista* (1960) o autor explora o caráter das reações indígenas à conquista a partir do ponto de vista da organização da sociedade Tupinambá.

Florestan Fernandes nota que em 1519 os Tupinambá da região atual do Rio de Janeiro “já estavam acostumados” ao comércio com os portugueses, estes, por sua vez, “viviam nos grupos locais, literalmente sujeitos à vontade dos nativos; ou se agrupavam nas feitorias, dependendo tanto sua alimentação quanto sua segurança do que decidiam fazer os "aliados" indígenas” (FERNANDES, 1976, p. 80). Ainda segundo os relatos, foram os portugueses que causaram a “ruptura brusca” das relações com os Tupinambá. Florestan Fernandes destaca a intervenção do chefe indígena Momboré-açu citado na obra de Claude d’Abbeville para um relato indígena dos acontecimentos:

[...] De início, os peró [portugueses] 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 permitiria possuí-las por meio do casamento e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E para isso eram necessários paí [padres]. Mandaram vir os paí; e estes ergueram cruzeiros 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 escravos 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 (D'ABBEVILLE, 1945, p. 115).

Passou-se, portanto, de um “período de tensões encobertas para a era do conflito social com os índios” (FERNANDES, 1976, p. 82-83), a partir de então os indígenas passaram a ser encarados “como um obstáculo à posse da terra, uma fonte desejável e insubstituível de trabalho e a única ameaça real à segurança da colonização” (FERNANDES, 1975, p. 82).

Os alvos dos brancos só poderiam ser alcançados e satisfeitos pela expropriação territorial, pela escravidão e pela destribalização (ou seja, pela desorganização deliberada das instituições tribais, que pareciam garantir a autonomia dos nativos e eram vistas como "ameaças" à segurança dos brancos, como as instituições vinculadas à vida doméstica, ao xamanismo e à guerra) (FERNANDES, 1976, p. 83).

Em sua análise, a colonização portuguesa foi ao mesmo tempo colônia de exploração e colônia de fixação (FERNANDES, 2008), havendo pelo menos três agentes da colonização: o colono, o agente da coroa e os jesuítas. Cada um deles tinha interesses e relações específicas com os indígenas, embora todos compartilhassem do anseio de submetê-lo, que estava no

centro “da ideologia dominante no mundo colonial lusitano”. Com relação ao colono, “agente efetivo da colonização”:

[...] "submeter" os indígenas equivalia a reduzi-los ao mais completo e abjeto estado de sujeição. Tomar-lhes as terras, fossem "aliados" ou "inimigos"; convertê-los à escravidão, para dispor *ad libitum* de suas pessoas, de suas coisas e de suas mulheres; tratá-los literalmente como seres sub-humanos e negociá-los (FERNANDES, 1976, p. 83).

Já o administrador ou agente da Coroa, apesar de “compartilhar” e “comungar” dos mesmos interesses dos colonos, “era forçado a restringi-los ou a amenizá-los, por causa da pressão das circunstâncias”, que exigiam “prudência no trato do indígena” (FERNANDES, 1976, p.83). As atividades dos jesuítas, por sua vez, “[...] contrariavam, com frequência, os interesses dos colonos e, mesmo, as conveniências da Coroa mas concorriam igualmente para atingir o fim essencial, que consistia em destruir as bases de autonomia das sociedades tribais e reduzir as povoações nativas à dominação do branco (FERNANDES, 1976, p.83).

Da parte dos Tupinambá, ressalta que sempre houve “consciência clara de que estavam em jogo sua liberdade e a hegemonia sobre os territórios dominados pelas tribos solidárias”. Além da guerra contra os invasores, o autor destaca três reações indígenas à conquista:

a) [a] preservação da autonomia tribal por meios violentos, a qual teria de tender, nas novas condições, para a expulsão do lavrador branco; b) a submissão, nas duas condições indicadas, de “aliados” e de “escravos”; c) [a] preservação da autonomia tribal por meios passivos, a qual teria de assumir a feição de migrações para as áreas em que o branco não pudesse exercer dominação efetiva (FERNANDES, 1976, p.84).

Em sua análise, as rivalidades “insuperáveis” impediram a formação de uma aliança indígena mais ampla exigida pela situação (FERNANDES, 1975), mas concluía que “nos limites de suas possibilidades” os indígenas “foram inimigos duros e terríveis, que lutaram

ardorosamente pelas terras, pela segurança e pela liberdade, que lhes eram arrebatadas conjuntamente” (FERNANDES, 1976, p.72).

A descolonização do pensamento

No artigo “A antropologia esquecida de Florestan Fernandes: os Tupinambá”, Mariza Peirano (1984) analisou o percurso da antropologia brasileira a partir da relação entre ideologia nacional e ciências sociais buscando investigar as razões do desinteresse com relação a produção antropológica de Florestan Fernandes por parte da intelectualidade brasileira na época de sua publicação. A autora nota que esses estudos foram menosprezados como seu “período de formação” ou sua suposta “fase funcionalista”, não servindo de inspiração nem mesmo para a “antropologia indígena que se desenvolveu no Brasil a partir dos anos 50”.

Segundo a autora, a intelectualidade brasileira acusava esses estudos de serem “totalmente desvinculados” da temática “nacional”, principalmente quando comparados com as pesquisas posteriores do autor, em que a relação com o “Brasil” estaria mais evidente (PEIRANO, 1984). Em entrevistas, constatou que mesmo para Darcy Ribeiro, “os índios Tupinambá não representam um tema nacional”, já Antonio Candido afirmou que “os Tupinambá nunca foram uma questão candente para o público brasileiro”, e que os estudos posteriores de Florestan Fernandes “tocavam muito mais a sociedade brasileira” (PEIRANO, 1984, p. 19). Na sua análise, a pesquisa sobre os negros é um divisor de águas na constituição da “sociologia crítica” de Fernandes, em suas palavras, “levado a encarar uma situação contemporânea altamente dramática, ele foi deslizando dos estudos de corte mais acadêmico

para os que requerem um posicionamento político por parte do estudioso consciente” (CANDIDO, 1996, p. 14).

Em suma, Mariza Peirano constatou que a intelectualidade brasileira não fez nenhuma relação entre os Tupinambá e o “Brasil”, e por conta disso não compreendia de que serviria “a reconstrução de uma sociedade indígena do século XVI e XVII, que apenas iluminava um passado remoto?” (PEIRANO, 1984, p. 46). Passava despercebido o fato de que para Florestan Fernandes os Tupinambá “eram o Brasil de 1500” (1984, p. 37), certamente *outro Brasil*, no sentido apontado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1999).

Questionando as razões para a antropologia de Florestan Fernandes não ter “servido de inspiração” para a antropologia brasileira da época a autora destacou a “grande diferença que existe no estudo de grupos indígenas quando se os concebe como situados no Brasil, ou quando se os compreende como parte do Brasil” (PEIRANO, 1984, p. 36). Segundo a autora, enquanto a *etnologia clássica* representada pela obra de Florestan Fernandes toma as sociedades indígenas “como um todo e em seus próprios termos”, a *etnologia do contato* que se desenvolveu no país a partir de então estava interessada nos indígenas enquanto parte do Brasil. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro retoma essa diferença:

Mariza Peirano observa que há duas maneiras diferentes de se estudar as populações indígenas no Brasil: uma, vendo-as como situadas no Brasil; a outra, vendo-as como parte do Brasil. Essa diferença é fundamental em termos das questões que são colocadas. Se você os concebe como situados no Brasil, tal “situação” constitui uma condição apenas superveniente, não constitutiva: os índios que você estuda estão no Brasil por acaso, no sentido radical da expressão; sua “brasilidade” é contingente. Caso você os veja como parte do Brasil, ao contrário, sua brasilidade é algo necessário; o que os torna objeto legítimo de investigação antropológica é sua participação em estruturas de contato interétnico etc. [...] Eu estava claramente, pois, enraizado no partido daqueles que, para usarmos a linguagem de Mariza Peirano, entendiam os índios como apenas situados no Brasil. Para este ponto de vista, os índios são interessantes porque são seres humanos, não porque são brasileiros. As questões aqui, então, são: o que é uma sociedade

em geral? O que é parentesco, mitologia, religião? Como é possível viver uma vida completamente outra que a nossa? Já as perguntas colocadas sobre os índios quando se os vê como parte do Brasil são: o que é a sociedade brasileira? Qual o lugar dos índios nela? Como é possível construir uma sociedade brasileira mais justa? (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 61).

Trata-se, na análise de Eduardo Viveiros de Castro (1999, p. 119), do conflito “entre duas concepções do objeto da etnologia”. Em sua análise, o problema da “vertente do contato” não é “que ela esteja voltada somente para as interações com a 'sociedade nacional'”, mas sim que ela está voltada para as sociedades indígenas a partir do Estado nacional, pois é nesse polo que ela fixou a perspectiva”. No limite, aliás, “poder-se-iam dispensar as sociedades indígenas e suas 'interações' com a sociedade nacional, ficando só com esta última e suas 'construções' das sociedades indígenas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.119).

Como nota o antropólogo, essa cisão na antropologia brasileira foi originalmente notada por Florestan Fernandes no estudo *Tendências Teóricas da Moderna Investigação Etnológica no Brasil* (1956). Nele, Florestan Fernandes afirma que o “cosmos” que orientava e estimulava os “etnólogos brasileiros” da época era “conhecer e explicar de forma inovadora a situação racial e cultural no Brasil”, *seu interesse era o de conhecer a sociedade brasileira e os “processos étnicos, econômicos, culturais e sociais que se desenrolam ou que se desenvolvem dentro dela”* (FERNANDES, 1975, p. 123). Por conta disso nenhum tema tem sido mais “candente do que o problema da «fusão» das raças e das culturas no Brasil” (FERNANDES, 1975, p. 127).

Segundo Mariza Peirano (1984, p. 31) Florestan Fernandes “intuiu muitos dos caminhos a serem trilhados pela antropologia” a partir da década de 1980. Em entrevista concedida aos sociólogos André Botelho, Antonio Brasil Jr. e Maurício Hoelz (2018) a

antropóloga destacou Eduardo Viveiros de Castro como o “interlocutor mais contundente” dos estudos de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá. Em suas palavras:

Depois de 30 anos, finalmente os Tupinambá ressurgem para produzir, em Araweté. Os deuses canibais, uma das mais felizes interlocuções intelectuais no cenário da antropologia no Brasil. Interlocuções que, diga-se de passagem, são escassas no Brasil. Mas Eduardo muda a ênfase da organização social, que percebe em Florestan, para focalizar a guerra como cosmologia, na qual a presença global dos mortos é central. Mais tarde, desenvolve, em parceria com Tânia Stolze Lima, a ideia de “perspectivismo”, teoria que revisa as noções ocidentais de natureza e cultura ao propor que, no mundo indígena, a cultura pode ser constante, e a natureza, variável. Uma reviravolta na antropologia e, quiçá, no pensamento ocidental (PEIRANO, 2018, p. 34).

Com o conceito de “perspectivismo cosmológico ameríndio”, surgido a partir de seus estudos sobre a sociologia do parentesco e a economia cosmológica dos povos indígenas da Amazônia, especialmente a cosmologia Araweté (povo Tupi que apresenta diversas afinidades com os Tupinambá), o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro afirma “o caráter social das relações” entre humanos e não-humanos. A ideia tem origem na “concepção, comum a muito povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vistas distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 43). O universo é concebido como povoado por “distintas agencias ou agentes subjetivos, tanto humanos como não-humanos todos dotados de um mesmo conjunto básico de “disposições perceptivas, apetitivas e cognitiva”, ou, como sintetiza o autor, “de uma “alma” semelhante”, de “um gênero reflexivamente humano” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 43). Nos mitos ameríndios desenha-se um tempo “pré-cosmológico” como um “estado original de indiferenciação” entre os humanos, os animais, as plantas, os espíritos, os deuses, os mortos, os fenômenos

meteorológicos, e em alguns casos, objetos e artefatos (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 87).

A passagem [entre natureza/cultura] não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como na vulgata evolucionista ocidental. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam com os animais perderam atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os não-humanos são ex-humanos, e não os humanos os ex-não-humano (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.60).

Em suas reflexões sobre a antropologia, o autor tem afirmado a necessidade de levar o pensamento indígena a sério, ressaltando que o objetivo da antropologia deve estar ligado à busca pela “descolonização permanente do pensamento”. Segundo ele, uma das tensões conceituais que “atravessam e dinamizam” a antropologia contemporânea diz respeito a pergunta: “O que deve conceitualmente a antropologia aos povos que estuda?”. Em sua perspectiva, seria preciso “efetuar uma *rotação de perspectivas* que mostrasse que os mais interessantes conceitos, problemas, entidades e agentes propostos pelas teorias antropológicas se enraízam no esforço imaginativo das próprias sociedades que elas pretendem explicar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 20, grifos nossos).

Eduardo Viveiros de Castro afirma que “a tradição cultural europeia não detém, nem de fato nem de direito, o monopólio do pensamento”, e que é possível “estudar as relações sociais de um ponto de vista que não seja deliberada e exclusivamente dominado pela experiência e pela doutrina ocidental das relações sociais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 80).

Considerações finais

A *rotação de perspectiva* originalmente proposta por Florestan Fernandes é considerada por Eduardo Viveiros de Castro como responsável por indicar “uma alternativa de grande importância para a trajetória ulterior da disciplina” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 114). O autor, que radicaliza e amplia os sentidos dessa rotação, sugere que a “teoria/prática da descolonização permanente do pensamento” implica a busca por conceitos indígenas e pelos “mundos que eles constituem (mundos que assim os exprimem), o fundo virtual de onde eles procedem e que eles pressupõem. Os conceitos, ou seja, as ideias e os problemas da 'razão' indígena” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 124-125).

Com relação ao Brasil, o autor critica o projeto de “desindianização” praticado pelas elites brancas e suas “interpretações” dominantes, perspectiva que é questionada originalmente por Florestan Fernandes. Nesse sentido, a antropologia deste autor continua sendo um exemplo na trajetória em busca de apreender os mundos indígenas a partir deles mesmos, como uma crítica radical ao colonialismo e um convite ao exercício da “descolonização permanente” do sentir/pensar na América Latina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOTELHO, André; BRASIL JR., Antonio; HOELZ, Maurício. 2018. Florestan Fernandes entre dois mundos: Entrevista com Elide Rugai Bastos, Gabriel Cohn e Mariza Peirano. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 15-43.

CANDIDO, Antonio. 1949. “Resenha de ‘A organização social dos tupinambá’”. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. 3, p. 472-476.

_____. 1996. “O jovem Florestan”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.10, n. 26, p. 11-14. jan./abr.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1985. "Vingança e temporalidade: os tupinambá". *Journal de la Société des Américanistes*, v. 71, n.1, p.191-208.

CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2004. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

COSTA, Diogo V. A. 2010. *As raízes ideológicas da sociologia de Florestan Fernandes: socialismo e crítica da dependência cultural nas ciências sociais brasileiras (1950-1970)*. Tese (Doutorado em Sociologia). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. 1. ed. Florianópolis: Cultura e Barbárie.

D'ABBEVILLE, Claude. 1945. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Tradução: Sérgio Milliet. Introdução e notas: Rodolfo Garcia. São Paulo: Livraria Martins Ed.

FERNANDES, Florestan. 1952. A função social da guerra na sociedade tupinambá. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, vol. VI, n. s.

_____. 1963. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

_____. 1972. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

_____. 1975. *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes.

_____. 1976. "Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis". In: Holanda, Sérgio Buarque (org.). *História geral da civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Difel, vol. I. p.72-86.

_____. 2006. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. Prefácio Roque de Barros Laraia. 3ª ed. São Paulo: Globo.

_____. 2008. *Mudanças sociais no Brasil*. São Paulo: Global.

_____. 2009. *A investigação etnológica no Brasil*. São Paulo: Globo.

_____. 2010. *Circuito fechado: quatro ensaios sobre o "poder institucional"*. São Paulo: Globo.

_____. 2015. *Poder e contra-poder na América Latina*. São Paulo: Expressão Popular.

FREYRE, Gilberto. 2003. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48ª ed. rev. São Paulo: Global.

HIRANO, Sedi. 2008. *Formação do Brasil Colonial: Pré-capitalismo e Capitalismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

SOARES, Eliane Veras. 2010. Florestan Fernandes e os caminhos para a emancipação das ciências sociais no Brasil. *Estudos de Sociologia*, Recife, v. 16, n. 2, p. 269-285.

SOARES, Eliane Veras; BRAGA, Maria Lúcia de S.; COSTA, Diogo Valença de A. 2002. O dilema racial brasileiro: de Roger Bastide a Florestan Fernandes ou da explicação teórica à proposição política. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 5, n. 1, p. 35-52.

PEIRANO, Mariza. 1984. A antropologia esquecida de Florestan Fernandes: os Tupinambá. *Anuário Antropológico*, Brasília, Ano 82, p. 15-49.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs.

_____. 1992. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 1996. Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144.

_____. 1999. “Etnologia indígena” in Miceli, Sérgio (org.). *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995) - Antropologia*. São Paulo: Sumaré/Anpocs/Capes, p.109-223.

_____. 2002. “O nativo relativo”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n.1. pp.113-144.

_____. 2008. *Eduardo Viveiros de Castro*. Stutzman, Renato (org.). Rio de Janeiro: Beco do Azogue. Coleção Encontros.

_____. 2018. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições.

VON MARTIUS, Karl Friedrich. 1956. Como se deve escrever a história do Brasil. *Revista de História de América*, n. 42, p. 433-458.

**THE TUPINAMBÁ AND A NEW INTERPRETATION OF THE
CONQUEST IN THE ANTHROPOLOGY OF FLORESTAN
FERNANDES**

ABSTRACT

Mariza Peirano (1984) and Eduardo Viveiros de Castro (1999) discuss how Florestan Fernandes promoted a true "rotation of perspectives" with its systematic studies on Tupinambá society, "intuiting" paths of anthropology in Brazil today, especially the search to apprehend the indigenous worlds from themselves. From these studies, Florestan Fernandes was also able to explain some of the main indigenous reactions to portuguese conquest and colonization, illuminating numerous historical issues related colonialism in Brazil and proposing a "new interpretation of conquest" that opposes the vision view, whose tendency is to minimize indigenous history, promoting a systematic "deindianization" of our history. Therefore, we situate the anthropology of Florestan Fernandes as a critique of this colonial perspective and an invitation to exercise the "permanent decolonization" of thought in Latin America.

KEYWORDS

Florestan Fernandes. Tupinambá. Conquest. Brazil.