



Acta Scientiarum. Human and Social Sciences
ISSN: 1679-7361
eduem@uem.br
Universidade Estadual de Maringá
Brasil

Nobuaki Yamauti, Nilson

As abordagens funcionalista e histórico-materialista na interpretação da religião dos Tupinambá

Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 28, núm. 1, 2006, pp. 99-109

Universidade Estadual de Maringá

Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307324792013>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

As abordagens funcionalista e histórico-materialista na interpretação da religião dos Tupinambá

Nilson Nobuaki Yamauti

Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Maringá, Av. Colombo, 5790, 87020 -900, Maringá, Paraná, Brasil. e-mail: nilson.yamauti@uol.com.br

RESUMO. Este artigo apresenta a aplicação de duas metodologias diferentes na interpretação da religião dos Tupinambá. Uma delas, o funcionalismo, leva à conclusão de que a religião era a esfera que estabelecia a dominância sobre as demais esferas da sociedade. A outra, o materialismo histórico, conduz a um resultado diverso: era a economia que determinava, em última instância, as demais esferas, inclusive a religião. As duas operam com uma visão de totalidade da realidade social. A diferença é que a segunda leva em consideração a categoria *tempo histórico*.

Palavras-chave: Marxismo, materialismo histórico, funcionalismo, metodologia marxista, religião.

ABSTRACT. The interpretation of tupinambá religion by materialism and functionalism methodology. This article presents the application of two methodologies in the interpretation of Tupinambá religion. The functionalism leads to the conclusion that religion determined the other levels of society. On the other hand, the materialism approach concludes that it is the economy which determined the other levels, including the sphere of religion. Both approaches operate with a totality perspective of society. The difference is that the materialism takes into consideration the *historical time* category.

Key words: Marxism, historical materialism, functionalism, Marxist methodology, religion.

Introdução

Os Tupinambá constituíram nos séculos XVI e XVII, uma das mais importantes tribos do Brasil. Ocupavam grande parte da costa brasileira e, no contato com os colonizadores, foram totalmente extermínados (Métraux, 1979: XXXIII). Apresentaremos neste artigo duas abordagens diferentes da religião na sociedade Tupinambá: uma realizada de acordo com a metodologia funcionalista e a outra baseada no materialismo histórico. Verificaremos que os dois enfoques chegam a conclusões diversas a respeito do papel da religião na organização de uma sociedade que transitava do comunismo primitivo para a fratura em classes sociais. A fim de subsidiar a discussão, faremos, preliminarmente, o relato de alguns aspectos dessa sociedade extinta com base nas observações deixadas por viajantes europeus.

Economia e sociedade

Os Tupinambá estavam transitando de uma economia extrativista para uma economia agrícola. O caráter incipiente das técnicas de plantio não lhes permitia, ainda, depender exclusivamente dos produtos da lavoura. Como implementos agrícolas, dispunham, apenas, da estaca de cavar e do machado

de pedra. Além disso, o cultivo do milho, da mandioca, do algodão e de outros produtos estava baseado no uso destrutivo do solo. A exaustão de um nicho¹ era compensada pela busca de outro.

A migração era determinada, também, pela necessidade de complementar a dieta com a extração de alimentos da natureza. Quando começavam a rarear animais, frutos, raízes, ovos e outros itens de alimentação, os Tupinambá eram obrigados a se dirigirem para outros pontos do território mantido sob seu domínio. As técnicas de conservação de alimentos eram rudimentares e não permitiam o seu armazenamento por períodos muito longos. Conheciam, apenas, as técnicas de moquear carne e transformar raízes em farinha.

Cada grupo local constituía uma unidade econômica auto-suficiente. Não existindo, praticamente, comércio intertribal, produziam o estritamente necessário para o consumo imediato (Fernandes, 1963, p. 91-99).

O caráter singelo da economia e a dependência da natureza estabeleciam uma condição decisiva na

¹Em Ecologia, *nicho* refere-se a uma porção restrita de um *habitat* onde vigeem condições necessárias para a existência de um organismo ou espécie (Houaiss, 2002). A Antropologia emprega este termo para designar uma porção do *habitat* de grupos humanos.

vida dos Tupinambá: — a organização social precisava ser rígida para permitir um bom desempenho do grupo na luta pela sobrevivência, sobretudo na tarefa de preservação de um território suficientemente amplo para possibilitar a extração de alimentos para todos os membros do grupo.

Para se ter uma idéia da rigidez das relações sociais, vejamos como estavam instituídas a divisão do trabalho e as regras de parentesco na sociedade Tupinambá. A função de procriação, bem como a constituição física que a natureza reservou à mulher, foram, certamente, os fundamentos básicos da divisão do trabalho na sociedade Tupinambá. Aos indivíduos do sexo masculino ficavam reservadas as tarefas que exigem força física e acarretam riscos à vida como a derrubada, queimada e primeira limpa da terra para lavoura; a caça e a pesca; a perseguição e morte da onça; a construção da maloca; o corte da lenha e a defesa da aldeia. As mulheres ficavam encarregadas dos serviços domésticos: preparar a comida; garantir o abastecimento de água; providenciar a lavagem de redes; cuidar do transporte de filhos e equipamentos; efetuar a depilação e tatuagem dos homens; fabricar farinhas e azeite de coco; realizar a fiação de algodão; executar a tecelagem das redes; produzir cerâmicas e responsabilizar-se por todos os trabalhos da horticultura. Quando o grupo viajava, o homem devia caminhar sempre na frente a fim de proteger a mulher contra os ataques de animais ferozes e de grupos inimigos (Fernandes, 1963, p. 129).

O sistema de parentesco estabelecia os papéis, funções e obrigações que cada elemento do grupo precisava desempenhar na luta pela sobrevivência. A coleta dos recursos naturais obedecia a princípios cooperativos. A distribuição e o consumo eram feitos dentro de cada grupo familiar. A disciplina imposta pelos laços de parentesco era extremamente rígida. Os filhos de pais desconhecidos, por exemplo, eram enterrados vivos porque se considerava que estes representavam perigo para a comunidade. Na luta pela sobrevivência, a fragilidade dos indivíduos isolados era compensada, dessa maneira, pela rigidez das regras que estabeleciam as relações e, consequentemente, a solidariedade social (Fernandes, 1963, p. 148).

A religião

Na sociedade Tupinambá, a religião definia os ideais supremos de vida humana. Todos procuravam realizar estes ideais, pois disso dependia o destino de cada um tanto em vida como depois da morte. As relações com os ancestrais impunham aos vivos uma série de obrigações; os mortos governavam os vivos

em um sentido dramático. O reatamento das relações diretas com os ancestrais, um dos ideais que mais estimulavam a conduta dos homens, só era acessível para aqueles que obedecessem aos padrões tribais de moralidade e heroísmo. O sistema religioso estipulava, também, os critérios de avaliação das capacidades, do valor, do prestígio e dos poderes carismáticos dos indivíduos adultos². O fracasso determinava tanto sanções seculares, quanto a condenação eterna. Os malogrados jamais seriam aceitos na sociedade sobrenatural dos antepassados (Fernandes, 1963, p. 199).

Acreditava-se que a alma das pessoas mortas caminhava para além das montanhas partindo como um emissário que iria encontrar-se com os antepassados (Fernandes, 1970, p. 187). Todavia, essa partida era impedida se a morte tivesse sido causada, de forma ofensiva, por um membro de uma tribo inimiga. O grupo não poderia, nesse caso, redefinir suas relações com o morto, atribuindo-lhe a posição compatível com o seu novo *status*. A ofensa sofrida impedia a execução normal das cerimônias funerárias que tinham a finalidade de conceder ao morto a nova posição. A permanência de sua alma na terra representava perigo sério para os parentes; a solução do problema exigia a vingança (Fernandes, 1963, p. 120). A incapacidade de retaliar a ofensa, por meio da guerra, poderia conduzir uma tribo à perda da vitalidade demográfica ou acarretar o abandono compulsório de uma determinada região (Fernandes, 1970, p. 357).

O estado de guerra permanente era mantido, assim, devido à necessidade inescusável de vingar os parentes e amigos que tivessem sido mortos pelos inimigos (Fernandes, 1963, p. 199). O guerreiro que executasse algum prisioneiro conforme o ritual estabelecido era considerado um cavaleiro sagrado, recebia os qualificativos de *Abaeté*, que significava homem verdadeiro, e tinha o seu prestígio bastante aumentado dentro da comunidade (Métraux, 1979, p. 145). Um dos principais critérios para a promoção social era o número de inimigos sacrificados e devorados ritualmente. Dependendo desse número, os homens conquistavam o *status* de homem casado, chefe de maloca, chefe de grupo local, chefe de bando guerreiro, líder guerreiro e pajé (Fernandes, 1970, p. 173-175; 200; 216-232). Só poderiam tornar-se *Morubixaba*, chefe de tribo, aqueles que possuísem em seu ativo, vários massacres rituais (Métraux, 1979, p. 145). A alma do morto que houvesse, em vida, feito muitos prisioneiros na

²Em comunidades primitivas, não seria adequado, na verdade, utilizar o termo *indivíduo* se quiséssemos designar um membro do grupo com personalidade, interesse, visão de mundo e ideologia própria, diferente dos de outros membros.

guerra contra os inimigos, viveria eternamente em *Guajupiá*, paraíso dos antepassados, saltando, cantando e divertindo-se sem cessar (Fernandes, 1970, p. 187).

Os malogros nas guerras intertribais significavam uma espécie de sacrilégio cometido contra a memória dos antepassados (Fernandes, 1970, p. 234). Aqueles que não tivessem demonstrado bravura nas guerras, aprisionando numerosos inimigos para o sacrifício ritual, seriam considerados *Manem*, ou seja, covardes e afeminados. Depois de mortos, estes covardes seriam atormentados eternamente por *Jurupari* ou *Anhangá* (Fernandes, 1963, p. 196). Em vida, o *Manem* era recusado pelas jovens solteiras e não podia sequer se casar, pois se acreditava que os filhos gerados por um homem que jamais tivesse feito pelo menos um prisioneiro na guerra não poderiam tornar-se bons frutos; seriam tais rebentos *Mébeck*, ou seja, fracos, preguiçosos e covardes (Métraux, 1979, p. 145).

A formação de guerreiros

Para serem bem sucedidos na guerra, os indivíduos do sexo masculino, desde que chegavam ao mundo, recebiam uma formação especial para se tornarem fortes e corajosos e para desenvolverem ódios tribais. Ao recém-nascido eram ofertadas unhas de onça e garras de águia a fim de lhe comunicar certos poderes mágicos. O menino recebia do pai um pequeno arco com flechas que era atado em um dos punhos da rede onde dormia. Este gesto simbolizava a guerra e a vingança contra os inimigos. No outro punho eram amarrados molhos de ervas. Estes representavam os inimigos que o filho deveria matar e devorar ritualmente no futuro. O pai dizia à criança, em tom solene: *Meu filho, quando cresceres serás hábil no uso de armas, forte, valente e belicoso para te vingares de teus inimigos* (Fernandes, 1963, p. 151 e 186).

Ao atingirem a idade de quatro a seis anos, os meninos eram submetidos ao ritual de perfuração do lábio inferior. Após três dias de danças e de muito consumo de cauim, os adultos chamavam o menino para o centro da aldeia e cientificavam-no de que o seu lábio seria perfurado para que se tornasse um guerreiro valente e adquirisse, assim, muito prestígio dentro da comunidade. Um índio adulto pegava, então, o lábio do menino e o atravessava com um osso pontiagudo produzindo nele um grande orifício. Se o menino gritasse ou chorasse, o que raramente acontecia, diziam-lhe que não prestaria para nada. Ele se tornaria um homem medroso e seria sempre um covarde. Se demonstrasse coragem, o menino seria, mais tarde, um bravo e valente

guerreiro (Fernandes, 1970, p. 166).

Nos rituais antropofágicos, os meninos eram obrigados a encharcar as mãos no sangue do cadáver e tinham os seus corpos lambuzados com este mesmo sangue. Os adultos incitavam os órfãos a vingarem os parentes mortos em guerra dizendo-lhes: *Estamos vingados. Vinga-te também, meu filho. Eis aqui um dos que te deixaram órfão de pai* (Fernandes, 1970, p. 166-167; Métraux, 1979, p. 136). No repasto antropofágico, as crianças recebiam o miolo do crânio e a língua do inimigo sacrificado (Fernandes, 1970, p. 168).

A vingança dos parentes mortos era o motivo que impulsionava os Tupinambá à guerra, à captura e ao massacre ritual de inimigos (Fernandes, 1970, p. 211). A crença na necessidade da vingança transformava a participação nas atividades guerreiras em obrigação moral (Fernandes, 1970, p. 352). A captura de inimigos para o sacrifício ritual constituía uma dívida dos vivos em relação aos espíritos de parentes e de ancestrais míticos (Fernandes, 1970, p. 322; 339 e 355). A consumação da vingança permitiria normalizar as relações dos vivos com os espíritos de seus parentes mortos (Fernandes, 1970, p. 352).

O condicionamento produzido pelas crenças e rituais religiosos era tão forte que os Tupinambá aplicavam a lei do talião em tudo demonstrando fúria contra os ofensores, quer fossem estes animais, quer fossem objetos inanimados, mordendo -os como fazem os cães (Métraux, 1979, p. 137). Isso revela a força da religião na determinação do comportamento dos membros da comunidade.

O ritual antropofágico

Nas incursões guerreiras, os inimigos capturados eram levados à aldeia como prisioneiros. Estes passavam a morar na oca dos guerreiros responsáveis pela sua captura. Os prisioneiros jovens podiam viver integrados na comunidade de quinze a vinte anos, antes de serem sacrificados. Não sofriam nenhuma vigilância e nem tinham sua liberdade tolhida. Se fugissem e retornassem à sua tribo, seriam mortos pelos próprios membros de sua comunidade por serem considerados covardes e medrosos, não confiando na capacidade de sua gente para vingá-los (Métraux, 1979, p. 118-122).

Quando se aproximava o dia do sacrifício, as vítimas eram segregadas da comunidade e permaneciam numa cabana junto com uma jovem para com ela dormir. Uma série de rituais era realizada a fim de reconstituir o clima emocional existente no momento da captura. Os cativos precisavam reassumir o caráter de inimigos odiados

(Fernandes, 1970, p. 276).

Seguiam-se, então, os ritos de inculpação para qualificar os prisioneiros como membros de um grupo inimigo. Eram evocadas as ações sacrílegas dos inimigos praticadas contra as pessoas dos ancestrais ou parentes mortos. As vítimas deveriam ter ciência de que o sacrifício constituiria uma punição àquelas ações sacrílegas (Fernandes, 1970, p. 277).

Os rituais prosseguiam durante dois ou três dias, com danças e cantorias realizadas em estado de embriaguez e exaltação (Fernandes, 1970, p. 277). As cerimônias eram riquíssimas em detalhes e em simbologia. Cada gesto, canto, ornamentação, pintura corporal, dança, discurso, tratamento ou movimentação coreográfica tinha um significado³ especial e era realizado de forma muito minuciosa³. Para que as vítimas se sentissem dignificadas, as regras de imolação ceremonial deveriam ser observadas fielmente, sem nenhuma falha. Se estas regras não fossem seguidas com esmero e precisão, as vítimas poderiam sentir a sua dignidade ultrajada e dirigir a sua cólera, após a morte, contra os seus algozes (Fernandes, 1970, p. 288).

Quando chegava o momento da execução, os prisioneiros eram autorizados a dirigir ao guerreiro que os trazia capturados o seguinte discurso:

Partimos, como fazem os bravos, para prender e devorar-vos, a vós, nossos inimigos. Fostes, porém, mais felizes e caímos prisioneiros. Não nos queixamos da morte. Os valentes de verdade morrem na terra dos inimigos (Métraux, 1979, p. 116).

O carrasco dirigia-se a cada um dos prisioneiros com as seguintes palavras:

Não pertences à nação X, nossa inimiga? Não mataste e devoraste, tu mesmo, os nossos parentes e amigos? Altivo, o prisioneiro respondia: Sim, sou muito valente e realmente matei e devorei muitos. O executor, então, replicava: Agora estás em nosso poder; será logo morto por mim e moqueado e devorado por todos. O prisioneiro tornava a responder: Pois bem, meus parentes irão, certamente, vingar a minha morte (Métraux, 1979, p. 133).

Terminado o diálogo, o encarregado do massacre levantava a borduna com ambas as mãos e desferia um golpe na testa ou na nuca de cada prisioneiro com uma destreza tal que as vítimas caíam mortas sem moverem braços ou pernas e sem perderem sangue (Fernandes, 1970, p. 288-289).

Os crânios dos mortos eram, então, quebrados porque se considerava que neles estariam localizadas

as almas dos inimigos a serem devorados. Despedaçar o crânio era uma condição essencial para a consumação da vingança. O sucesso de uma ação guerreira seria definido por este ato e não simplesmente pela sua morte (Fernandes, 1970, p. 314-315; 323; 354).

A seguir, as mulheres agarravam os cadáveres e lançavam-nos ao fogo a fim de queimar todos os seus pelos. Depois, lavavam-nos com água quente e abriam-lhes o ventre para retirar as suas entradas. Em seguida, cortavam-nos em pedaços que seriam assados numa grelha de madeira. Algumas partes, consideradas nobres, eram oferecidas aos hóspedes mais honrados (Fernandes, 1970, p. 291-292). Todos os membros da comunidade, inclusive as mulheres e as crianças, participavam do repasto (Fernandes, 1970, p. 296).

A interpretação de Florestan Fernandes

Na sociedade tupinambá, a extrema dependência em relação ao meio natural circundante e a reduzida eficiência do sistema adaptativo tribal traduziam-se na intensificação dos laços de interdependência, de assistência mútua e de solidariedade social (Fernandes, 1970, p. 350-351). Entretanto, os laços sociais produzidos pelas condições de adaptação ao meio natural não possuíam consistência suficiente para manter em união permanente as diversas parentelas, associadas pela organização dos grupos locais. Os compromissos e ligações entre os grupos locais circunvizinhos descansavam, primariamente, nas relações de parentesco consangüíneo e por afinidade. A estrutura social não proporcionava laços mais consistentes do que estes, pelo contrário (Fernandes, 1970, p. 340). E, além disso, os laços nascidos do parentesco por afinidade podiam ser rompidos com relativa facilidade. Em resumo, as condições e fatores estruturais da vida social eram insuficientes, por si mesmos, para determinar o padrão de constituição interna e o ritmo de funcionamento da sociedade tupinambá. As situações sociais regularmente proporcionadas pela estrutura social implicavam determinados ajustamentos às condições materiais, morais e religiosas de existência social. Mas elas não continham as forças psicosociais que criavam a necessidade de *viver juntos* e de *querer em comum* (Fernandes, 1970, p. 369).

Cabia aos xamãs resolver os problemas de coesão social por meio do auxílio do sobrenatural (Fernandes, 1970, p. 369-370). Uma das crenças religiosas por eles criadas estipulava que os pais e amigos devorados no passado pelos inimigos precisavam ser vingados (Fernandes, 1970, p. 50-53).

³Não há espaço aqui para reproduzir a descrição das cerimônias feitas pelos cronistas. Certamente, nenhuma das religiões que conhecemos apresenta um conjunto tão rico de rituais em uma mesma cerimônia.

As pessoas que tivessem parentes mortos na guerra ficariam expostas à ação mágica dos inimigos, bem como às represálias do espírito do morto (Fernandes, 1970, p. 331). Por isso, os Tupinambá precisavam restabelecer, por meio do massacre de inimigos, a integridade de seus parentes, além de satisfazer o desejo canibalístico das divindades ou ancestrais míticos (Fernandes, 1970, p. 320 e 331). Assim, a vingança de sangue impelia os Tupinambá às guerras tribais (Fernandes, 1970, p. 68 e 351).

A guerra tinha por finalidade a captura de inimigos para a sua utilização em rituais de vingança (Fernandes, 1970, p. 352). Por meio da antropofagia era consumada essa vingança (Fernandes, 1970, p. 322). Os espíritos dos parentes mortos de forma sangrenta, vingados, poderiam, então, serem recebidos na sociedade sobrenatural dos antepassados (Fernandes, 1970, p. 318). Com a consumação da vingança, ao mesmo tempo em que o espírito beneficiário do sacrifício entrava na posse da integridade do seu ser, a coletividade se via restaurada na posse de sua unidade mítico-religiosa bem como de sua autonomia mágica. E, deste modo, afastavam-se certos fatores de interferência nas relações com o sagrado, prevenindo, assim, males que poderiam advir da insatisfação ou da cólera dos espíritos (Fernandes, 1970, p. 356).

Quais eram os efeitos sociais da guerra e do ritual antropofágico? A cerimônia antropofágica era uma atividade que reunia a coletividade. Todos os participantes assumiam a vingança como uma forma de punição das profanações feitas ao caráter sagrado do Nós coletivo. A destruição do inimigo reproduzia socialmente as obrigações morais estipuladas pela religião e criava um intenso estado de comunhão. O reatamento dos laços de confiança recíproca contribuía para restaurar o moral coletivo e a segurança psíquica dos indivíduos promovendo, consequentemente, o equilíbrio social (Fernandes, 1963, p. 122-123; 274; 341).

Ao estabelecer a projeção das hostilidades contra os inimigos, ao expor os membros do grupo a um perigo externo comum, ao fortalecer, enfim, a identidade coletiva, a guerra constituía-se como uma fonte de estabilidade da ordem social por preservar o equilíbrio do sistema tribal de relações sociais e o padrão de solidariedade correspondente (Fernandes, 1970, p. 339; 341; 364). Elevando a guerra à esfera de obrigações morais com fundamentos sagrados, a sociedade tupinambá se defendia contra os perigos de desintegração das relações sociais (Fernandes, 1970, p. 360). A guerra se inscrevia, enfim, entre os mecanismos básicos de preservação e perpetuação da estrutura da sociedade Tupinambá (Fernandes, 1970, p. 237).

Em resumo, os xamãs formularam a crença de que os parentes mortos precisavam ser vingados para poderem entrar no reino dos antepassados e deixarem, dessa forma, de constituir ameaça aos que permaneciam vivos. A vingança tornou-se, então, a motivação que impulsionava os Tupinambá à guerra. A consumação da vingança por meio da captura e do sacrifício ritual de inimigos reforçava o sistema tribal de solidariedade e eliminava os problemas relacionados à integração social (Fernandes, 1970, p. 211).

As conclusões de Florestan Fernandes

Um grupo humano cuja subsistência é baseada na extração de produtos oferecidos espontaneamente pela natureza depende estreitamente do domínio sobre um vasto território na medida em que necessita migrar de uma região para outra após o esgotamento dos recursos naturais existentes em cada uma delas. O meio externo era crucial para os Tupinambá por representar o provimento de água, lenha, peixes, caça e produtos cultivados no solo. As migrações periódicas constituíam a causa objetiva das guerras intertribais. Em outras palavras, as incursões guerreiras tinham por finalidade assegurar a exclusividade do território sob o domínio de um grupo local. E estar preparado para a guerra era uma forma de não ser desalojado de um território, além de possibilitar a conquista de novos nichos. Quando privações muito sérias se impunham de modo permanente, os grupos precisavam invadir territórios pertencentes a outras tribos. Após a invasão e a ocupação, as guerras se tornavam necessárias para preservar os novos nichos até que o domínio fosse consumado com a derrota do inimigo. Sem este domínio, a exploração dos nichos ocupados poderia ser perturbada por ataques freqüentes do grupo desalojado. A partir dessa constatação, pode-se afirmar que a guerra determinava o equilíbrio econômico da sociedade Tupinambá ao garantir a preservação e a substituição de posições na biosfera, ao subtrair as fontes de subsistência de perturbações oriundas da invasão de outros grupos. A guerra apresentava, assim, uma função econômica. De conformidade com essa perspectiva, seria plausível concluir que o sistema econômico tribal determinava a guerra Tupinambá. Entretanto, — Fernandes ressalva —, não de forma direta e imediata (Fernandes, 1970, p. 56; 58; 62-63; 112; 128; 368-369; 378).

O autor explicita a sua posição metodológica da seguinte forma: “Não pretendo de maneira alguma insinuar *a priori* que os fatores materiais desempenhavam um papel dominante na determinação da guerra na sociedade tupinambá. Ao

contrário, o método interpretativo adotado conduziu-me à pesquisa da forma tópica de atuação dos fatores de causação social da guerra na sociedade Tupinambá, sem nenhuma preocupação definida de ‘atomização’ explicativa da realidade social. Os mecanismos de causação social da guerra foram encarados, pois, como uma totalidade” (Fernandes, 1970, p. 377).

Em suma, analisando a sociedade tupinambá enquanto totalidade, Fernandes concluiu que não era a economia que determinava diretamente as demais esferas da realidade. Suas conclusões corroboram a teoria 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 ‘domesticção’ do mesmo” (Fernandes, 1970, p. 65-66).

O autor enfatiza que a competição no nível ecológico, ou seja, por fontes de subsistência, operava como condição indireta da guerra⁴. A tribo que não conseguisse manter a sua autonomia mágica corria o risco de perder o controle sobre os territórios ocupados pelos grupos locais que a constituísem (Fernandes, 1970, p. 355). Ou seja, a preservação das fontes de subsistência dependia da realização de tarefas instituídas pela religião e não diretamente da força das motivações de ordem econômica. O autor explicita a sua conclusão de outra forma: um dos efeitos sociais indiretos da guerra Tupinambá era que as suas consequências no plano mágico-religioso “se refletiam nas condições de ocupação e exploração econômica do meio físico: a incapacidade de inverter, através da guerra, o estado de heteronomia mágica podia conduzir uma tribo a dois extremos — a perda da vitalidade demográfica ou o abandono compulsório de determinada região” (Fernandes, 1970, p. 357). Ou seja, um fator de ordem religiosa intervinha no desencadeamento e na regulamentação social das atividades guerreiras nas áreas ocupadas e sujeitas ao domínio dos Tupinambá. A “defesa indireta do conjunto de controles sociais desenvolvidos pela coletividade na ocupação do meio físico ambiente e das relações adaptativas tribais e intertribais correspondentes” seriam efeitos sociais ou funções derivadas da guerra (Fernandes, 1970, p. 339).

Em suma, o sistema religioso estabelecia a organização social ao definir um modelo moral de conduta para todos os membros da comunidade

(Fernandes, 1963, p. 199). A religião e a magia se evidenciavam como sendo os fatores dominantes no conjunto total de fatores sociais da sociedade Tupinambá (Fernandes, 1970, p. 370).

Uma interpretação materialista

As análises sociais de Karl Marx partem do princípio de que o modo de produção da vida material determina, em última instância, o processo da vida social e intelectual (*Apud Godelier, 1978, p. 50*). Aplicando este princípio no estudo das sociedades primitivas, seria possível concluir que a análise de sua base econômica possibilita uma compreensão mais profunda de toda a estrutura social bem como de suas instâncias ideológicas. Em outras palavras, sob a perspectiva marxista, a estrutura social depende estreitamente das relações econômicas específicas que nascem do controle dos recursos materiais de subsistência (Firth, 1964, p. 14).

Se apoiarmos a nossa interpretação no princípio marxista de que a base econômica determina, em última instância, as demais esferas da sociedade, chegaríamos à seguinte conclusão: o modo de produção da vida material, baseado no extrativismo, exigia dos povos primitivos a preservação de um território amplo o suficiente para as sucessivas migrações. A preservação do território implicava a prática da guerra. A guerra estabelecia como condicionante a formação de guerreiros fortes e corajosos, com uma disposição psíquica vigorosa para destroçar os inimigos. E esta exigência, por sua vez, determinava as crenças, os rituais e as regras da religião Tupinambá.

As crenças, as regras e os rituais estabelecidos pela religião condicionavam o homem, desde criança, a ser guerreiro. Ou seja, devido às condições determinadas pela economia, a sociedade dependia, para a sua sobrevivência, de homens que não fossem covardes, tímidos e medrosos. À religião cabia, portanto, produzir guerreiros com as qualidades necessárias para a defesa do território pelo fomento do desejo de vingança, da exigência de execução de prisioneiros e da prática da antropofagia. O ritual antropofágico tinha por função fomentar a energia psíquica dos guerreiros pela consumação da vingança. A guerra constituía objetivamente uma exigência imposta pelo modo de produção da vida material, pelo grau de desenvolvimento das forças produtivas dessa sociedade. A religião era determinada, enfim, por exigências que nasciam da esfera econômica da sociedade.

Essa conclusão, embora diversa daquela produzida pela abordagem funcionalista, foi extraída de uma visão de totalidade da sociedade que não leva

⁴Existe no texto de Fernandes uma aparente ambigüidade. O autor reconhece a importância das determinantes econômicas, mas constata que o comportamento dos Tupinambá era definido por princípios estipulados pela religião. Mais à frente explicitaremos as razões dessa “ambigüidade”.

em consideração o fator histórico⁵. Dessa forma, essa totalidade mecânica apresenta o mesmo problema que iremos apontar nas interpretações de tipo funcionalista.

O papel da religião de acordo com a perspectiva materialista

A convivência em sociedade exigiu do animal sapiens a repressão dos instintos, isto é, a supressão gradativa dos equipamentos biológicos desenvolvidos pela natureza para impulsionar os animais a ações que lhes garantissem a autopreservação e a perpetuação da espécie. Se um animal irracional é capaz de arriscar ou entregar a vida ao realizar ações ditadas pela força dos instintos, o mesmo deixou de ocorrer entre os seres humanos, em razão da inibição e atrofia dos instintos. Nossos ancestrais precisaram desenvolver, então, dispositivos alternativos para a produção de energia psíquica que fosse suficiente para promover tanto as ações exigidas na luta pela sobrevivência, quanto a contenção da agressividade natural dos membros do grupo a fim de possibilitar a convivência social e, dessa forma, a luta *coletiva* pela sobrevivência.

Para o ser humano, o instinto de autopreservação se exprime psiquicamente como medo. A fim de tornar possível a sobrevivência coletiva, foi necessário criar mecanismos de controle do medo para permitir as ações solidárias do grupo na caça e na defesa contra os predadores bem como na luta e na defesa contra os grupos inimigos.

Os processos institucionais desenvolvidos pelas crenças, regras e rituais da religião desempenharam a função de gerar a energia psíquica necessária para domesticar o instinto de autopreservação. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que se dominava o medo relacionado a esse instinto, era instituído o medo de entidades sobrenaturais a fim de impulsionar as ações dos membros do grupo na luta coletiva pela sobrevivência, sobretudo nas incursões guerreiras realizadas para garantir o domínio do território⁶.

Na sociedade Tupinambá, o sentimento de vingança promovido pelas crenças e reforçado nos rituais religiosos exprimia a energia psíquica capaz de redobrar a força, a coragem e a astúcia necessárias na guerra. O ritual da antropofagia reproduzia e

fortalecia o sentimento de vingança promovendo mais energia psíquica. Por essa razão, os Tupinambá acreditavam que a ingestão de determinadas partes do corpo do inimigo assegurava aos participantes do repasto antropofágico um incremento de energias individuais (Fernandes, 1970, p. 356). Os velhos na sociedade Tupinambá, com o corpo debilitado e necessitando de uma carga de energia nova, eram os mais particularmente ávidos de carne humana (Métraux, 1979, p. 137-138). A consumação da vingança por meio do ritual antropofágico tinha, também, a função de causar temor de ordem sobrenatural nos inimigos a fim de afugentá-los do território sob o domínio da tribo (Léry, 1941, *apud* Baldus, 1954, p. 388).

Em suma, as crenças espirituais e os rituais tinham a função de produzir energia psíquica para desencadear as ações que garantiam o domínio da fonte de suprimento de bens econômicos, essenciais para a subsistência do grupo. Pode-se sugerir que, dessa forma, a religião era determinada pela estrutura econômica da sociedade.

A interpretação baseada em um materialismo de caráter histórico

Distinguindo infra-estrutura e superestrutura, Marx supôs que a lógica profunda das sociedades e de sua história depende, em última análise, das transformações da infra-estrutura (Godelier, 1978, p. 82). Quando ocorre um desenvolvimento revolucionário das forças produtivas, ocorre um abalo nas relações de produção estabelecidas e, consequentemente, em todas as demais relações sociais e em todo o universo de ordem simbólica.

Se adotarmos a perspectiva histórica na interpretação da sociedade Tupinambá, passaremos a compreender as questões estruturais sob uma ótica diversa da funcionalista. Os Tupinambá estavam passando por um longo período de transição de uma economia extrativista para uma economia baseada no cultivo da terra⁷. Métraux observou que os Tupinambá eram gente essencialmente agrícola, isto é, tiravam da terra a maior parte da sua subsistência (Métraux, 1979, p. 148). Todavia, não constituíam, ainda, uma sociedade de classes porque a agricultura que praticavam era rudimentar. O solo precisava ficar em repouso durante alguns anos antes de ser novamente aproveitado para cultivo. Dessa forma, a agricultura Tupinambá exigia a associação mista com a prática extrativista e, consequentemente, o domínio coletivo de uma determinada extensão de

⁵As comunidades tribais revelam um ritmo muito lento de evolução. Por isso, foram consideradas por alguns pesquisadores como sociedades sem história ou pré-históricas. Estamos, aqui, partindo de um pressuposto diverso. Com o desenvolvimento da prática agrícola, algumas sociedades primitivas passam por um processo de caráter histórico que denominamos *civilizatório*.

⁶Sahlins assinala que a religião aquietava medos pessoais, instiga confiança e encoraja. Essa força espiritual permitiria que as tarefas da sociedade fossem realizadas satisfatoriamente. Ao mesmo tempo, as crenças e rituais religiosos podem incutir medo para forçar os membros da comunidade a realizar as tarefas sociais cruciais (Sahlins, 1974, p. 151-152).

⁷Morgan constatou que o desenvolvimento da agricultura estava conduzindo os povos primitivos da América à vida em aldeias e, consequentemente, a sedentarização, substituindo aos poucos a caça e a pesca (Morgan, 1973, p. 6)

terras suficiente para propiciar migrações periódicas.

Os grupos humanos que dependem exclusivamente da caça e da coleta necessitam preservar um amplo território para a extração de alimentos oferecidos pela natureza. A propriedade privada, nesse caso, é impossível. Logo, a coesão dos membros da coletividade brota espontaneamente da própria estrutura econômica. Sem coesão social, não seria possível caçar, coletar, defender o território pela guerra. Sahlins é um dos autores que defende essa tese observando que a dependência direta do meio ambiente traduz-se socialmente em maior interdependência humana. As sociedades tribais enfrentariam o perigo da falta de alimentos pela intensificação da solidariedade comunal e da cooperação econômica (Sahlins, 1974, p. 30).

O desenvolvimento da agricultura possibilita o crescimento demográfico e enfraquece, por isso, o grau de coesão e de integração social. O aumento do grau de autonomia do grupo em relação aos caprichos da natureza, o fato de a luta pela subsistência não ter mais o mesmo caráter crucial e dramático que apresentava quando a coletividade obtinha seus alimentos pelas práticas extrativistas, são estes os outros fatores que afrouxariam a coesão social, antes necessária e fundamental. Na sociedade Tupinambá, o desenvolvimento da agricultura permitia a segmentação de certas atividades por grupos familiares, mas não possibilitava, ainda, a propriedade privada da terra. Entretanto, o fortalecimento de grupos familiares com interesses particulares, que lutavam por maior autonomia, enfraquecia a coesão comunitária.

Vejamos outras perturbações que a prática da agricultura estava fomentando na organização da sociedade Tupinambá. A produção de alimentos por meio do cultivo do solo possibilitava a diminuição da freqüência de migrações dentro do território. Dessa forma, reduzia a extensão de território necessário para a alimentação do grupo. É óbvio que a produção de alimentos por meio do cultivo da terra requer uma extensão de território muito menor do que aquela que requer o extrativismo mesmo quando a terra é exaurida por falta de adubação adequada e exige a migração. Em decorrência, a produção agrícola diminuía a importância da guerra como atividade essencial para a subsistência desde que os grupos vizinhos estivessem, também, abandonando a prática extrativista. A relativização da importância da guerra afetava, igualmente, a solidariedade social.

Vejamos um outro efeito provocado pelo desenvolvimento da agricultura. O canibalismo deve ter surgido em razão do caráter instável e precário das fontes de recursos naturais. Seria expressão

direta de um modo de produção primitivo, com pouco desenvolvimento das forças produtivas, voltado unicamente à caça e pesca. A sua função específica poderia ter sido atemorizar possíveis invasores de território. O desenvolvimento da agricultura atenua a importância dessa função (Engels, 1981, p. 23). Entre os Tupinambá, a antropofagia era uma prática que não constituía mais elemento diretamente relacionado à produção da vida material. Assume um caráter mais religioso que econômico, com uma função diversa daquela que possuía anteriormente. Morgan nota, inclusive, a tendência de as tribos que evoluíram para uma economia agrícola abandonarem a prática do canibalismo (Morgan, 1973, p. 6).

Se, em futuro próximo, os Tupinambá não dependessem mais da caça e da guerra, não precisariam formar guerreiros com volúpia psíquica para consumar a vingança e defender o território. No estágio evolutivo em que se encontrava a sociedade Tupinambá, o ódio aos inimigos, mais que um estado emocional real, estava se tornando uma manifestação formal, de caráter religioso. Os prisioneiros eram tratados com carinho como se fossem filhos adotivos. Não eram degradados moral e socialmente, nem explorados economicamente. Aos prisioneiros do sexo masculino era concedida uma companheira. As prisioneiras podiam ser recebidas como esposas pelos homens Tupinambá e os filhos gerados eram integrados à comunidade (Fernandes, 1970, p. 248; 256; 267; Métraux, 1979, p. 118-122). Supõe-se que o desenvolvimento contínuo das forças produtivas tornaria plausível o surgimento de um xamã estabelecendo a substituição do princípio do *olho por olho* pelo princípio da oferta da *outra face*. Os cronistas constataram, enfim, que a intimidação dos inimigos não era a função mais importante da antropofagia (Pinto, 1979, p. 147).

Em suma, o desenvolvimento da agricultura estava afetando a solidariedade social na medida em que propiciava o crescimento demográfico, uma maior autonomia dos grupos familiares, uma menor dramaticidade da luta pela sobrevivência e da defesa do território. Conseqüentemente, o desenvolvimento da agricultura afetava a solidariedade social na medida em que redundava na diminuição da importância funcional da guerra e da antropofagia. Deste modo, a guerra e a antropofagia eram práticas que sobreviviam com um caráter diferente daquele que possuíam quando se vivia apenas da caça e da coleta.

No contexto de transformações histórico-estruturais, cabia aos xamãs exercer o prestígio de

que desfrutavam na sociedade tupinambá para estabelecer crenças e práticas religiosas a fim de solucionar o problema de desagregação da ordem social que estava sendo produzido pelo desenvolvimento da agricultura⁸. Este processo se explica da seguinte forma: através dos espíritos, os homens representam as forças seculares sob as quais vivem, e nos rituais do culto religioso, onde o poder da sociedade é materializado na coletividade dos crentes, eles afirmam a sua dependência em relação a esse poder, ou seja, afirmam a autoridade da sociedade constituída (Sahlins, 1974, p. 150). Nos rituais comunitários, todos se subordinam aos poderes sobrenaturais e essa comunhão espiritual infunde-lhes um sentimento de coletividade (Sahlins, 1974, p. 26). Malinowski e Durkheim acreditam que a religião é a guardiã da sociedade. O quociente de sobrenatural seria proporcional às dificuldades enfrentadas por um grupo humano para subsistir (Sahlins, 1974, p. 152).

Em resumo, o desenvolvimento da agricultura amenizava os problemas relacionados à luta pela subsistência e isso tornava anacrônicas as crenças e práticas religiosas estabelecidas pelos xamãs para garantir o êxito na solução do problema de sobrevivência. Havia risco, portanto, de desagregação da coesão social. Deste modo, a transformação qualitativa nas forças produtivas da sociedade Tupinambá estava tornando o problema da integração social mais crucial e premente até que o problema econômico da luta pela sobrevivência. A religião passava, então, a apresentar uma função diversa, vinculada à preservação da solidariedade social. Desvanecia-se a função da religião de formar guerreiros destemidos e com força psíquica suficiente para preservar o território de onde se extraía os produtos oferecidos espontaneamente pela natureza.

Conclusão

Florestan Fernandes adotou o método de interpretação funcionalista no estudo do papel da guerra na sociedade Tupinambá. Fez essa opção por considerar que este método favorece a compreensão dos fenômenos singulares em suas conexões com os demais fenômenos do contexto social (Fernandes, 1970, p. 14-15). Godelier (1978), explica que o funcionalismo supõe que as diversas relações sociais

visíveis em uma sociedade formam um sistema. Ou seja, supõe que existe entre as diversas esferas da sociedade uma interdependência funcional que lhes permite existir como um todo integrado que tende a se reproduzir como tal, isto é, como uma sociedade. E é porque certas partes desse todo têm por função integrar as outras partes em um único todo que os subsistemas particulares, — parentesco, religião, economia —, desempenham um papel de instituição geral, dominante (Godelier, 1978, p. 48).

As análises de tipo funcionalista tendem a partir do princípio de que as atividades de subsistência são realidades simples, indiferenciadas, que se repetem da mesma e cansativa maneira em todas as comunidades primitivas (Godelier, 1978, p. 46). Esse desdém pela economia seria justificado pelos fatos, pois as numerosas sociedades primitivas estudadas parecem revelar que as relações de parentesco ou as relações político-religiosas seriam as dominantes controlando, inclusive, o seu modo de produção econômica. Foram muitos os que viram nessas dominâncias a prova de que a economia não exerceu nenhum papel determinante no funcionamento e na evolução das sociedades pré-capitalistas não ocidentais (Godelier, 1978, p. 46).

Fazendo a opção pelo método funcionalista, Fernandes concluiu que a estrutura da sociedade Tupinambá não era determinada por fatores econômicos mas, sim, por fatores de ordem religiosa. A religião e a magia se evidenciariam como sendo os fatores dominantes no conjunto total de fatores da sociedade Tupinambá, tendo como função, em última instância, preservar o equilíbrio social e, não propriamente, preservar o território (Fernandes, 1970, p. 370).

Apesar de ter optado pelo funcionalismo, Fernandes não negligenciou o estudo da esfera econômica da sociedade Tupinambá. Ele notou que a guerra tinha vínculos com a ordem econômica, sentiu que a guerra estava relacionada, de certa forma, com a defesa do território. Mas não referendou essa interpretação por haver, provavelmente, percebido que, naquela sociedade o problema do equilíbrio social era mais premente que a questão econômica da subsistência.

É verdade que as necessidades de ordem simbólica do ser humano, derivadas das necessidades de caráter econômico, podem tornar-se mais relevantes do que as necessidades de caráter material — das quais originaram — na orientação do comportamento de indivíduos⁹. Para ilustrar este

⁸As crenças e rituais sobrenaturais surgem em momentos de crise social para solucioná-la. O sobrenatural é invocado para fortalecer a autoridade e diminuir as contradições e conflitos de interesse que ameaçam desagregar a ordem social (Sahlins: 150-151). Fernandes assinala que o xamanismo apresentava como uma de suas funções criar formas de controle das situações sociais novas que adquiriam para os Tupinambá o caráter de problemas sociais (Fernandes, 1970, p. 370).

⁹Malinowski ressalta que as necessidades econômicas básicas não produzem apenas elementos culturais, mas estes originam novos tipos de comportamento, que se tornam necessidades derivadas (Cândido, 1979, p. 25).

princípio, podemos citar o seguinte caso. Um indígena muito doente havia prometido, em caso de cura, converter-se ao cristianismo, mas tomando conhecimento de que precisaria abandonar o hábito de vingança, teria exclamado que quando o próprio Tupã lhe ordenasse tal coisa, ele não o poderia fazer, merecendo de preferência morte se viesse a admitir tal sacrilégio (Métraux, 1979, 1979, p. 137). Este fato parece revelar que a religião, e não os fatores de ordem material, econômicos, é que determinava o comportamento dos Tupinambá. Para o indígena assediado pelos missionários, uma determinação estipulada pela religião de sua tribo era mais importante que a própria autopreservação.

Sabemos que a transformação das necessidades naturais, como a alimentação, em necessidades de caráter simbólico, distancia o homem do reino animal ao qual ele também pertence. O homem sublima as exigências de ordem biofisiológica e transforma-as em exigências simbólicas, inclusive de caráter sobrenatural. Nesse sentido, as análises presas ao nível empírico poderiam levar à conclusão que os guerreiros Tupinambá não lutavam contra os inimigos para garantir o domínio do território de onde era extraída a subsistência do grupo. Ele s lutavam, sim, para satisfazer as exigências ditadas pela religião da tribo.

O aparente domínio do plano sobrenatural na determinação do comportamento de indivíduos não deve levar o analista a concluir que as determinações impostas pelo plano natural, de ordem econômica, teriam importância secundária na constituição da realidade social.

Além de não considerar a infra-estrutura econômica como a esfera dominante da sociedade, o funcionalismo sofre da limitação de não levar em conta o fator histórico, por estar mais preocupado com a reprodução das relações sociais.

Fernandes considera o método funcionalista aplicável tanto a problemas sincrônicos, quanto a problemas diacrônicos. Em virtude da natureza da documentação utilizada, ele limitou-se à análise de tipo sincrônico fazendo, assim, abstração da categoria *tempo histórico* (Fernandes, 1970, p. 14). E, em razão da opção pelo enfoque sincrônico, acabou não refletindo sobre as fontes históricas de perturbação do equilíbrio social na comunidade Tupinambá. Na verdade, mesmo que tivesse adotado a análise de tipo diacrônico, Fernandes enfrentaria uma dificuldade intrínseca ao método: para o enfoque funcionalista, todo sistema social tende ao equilíbrio. Logo, o objeto de interesse desta metodologia não pode ser a transformação radical das bases estruturais da sociedade. Essa perspectiva

impede a percepção das contradições existentes na realidade concreta¹⁰. Enfim, a visão de totalidade da realidade social atingida pelo funcionalismo não seria dialética e sua interpretação redundaria em um esquematismo mecânico. O mesmo poderíamos dizer da totalidade — baseada em princípios supostamente marxistas — constituída com a abstração da história.

Em suma, devido às opções em termos metodológicos feitas em um momento inicial de sua riquíssima e importante vida intelectual, Fernandes não pôde levar em consideração o fato de que a sociedade Tupinambá estava passando por uma fase de profundas transformações, transitando de uma economia extrativista para uma economia agrícola. Essa desconsideração pelo aspecto histórico da base econômica da sociedade impediu que ele percebesse que a prática da agricultura estava provocando um abalo nas relações sociais, transformando o caráter da guerra e da antropofagia e, consequentemente, da religião dos Tupinambá. Por não levar em consideração as contradições dialéticas existentes no mundo real, Fernandes precisou travar uma dura batalha no plano lógico para tentar equacionar as incongruências que despontaram ao realizar a articulação dos dados empíricos.

Aplicando princípios do materialismo histórico, concluímos que o desenvolvimento da prática agrícola estava abalando a superestrutura que havia sido montada sobre uma base econômica extrativista. Observando essa superestrutura, Fernandes percebeu que os liames na sociedade Tupinambá eram frágeis¹¹. Sugerimos que o antigo sistema social, vinculado à economia extrativista, estava em crise devido ao desenvolvimento da agricultura, ou seja, devido à transformação qualitativa das forças produtivas da sociedade. É por esse motivo que os liames sociais se apresentavam frágeis naquele contexto histórico.

Interpretamos este contexto sugerindo que o desenvolvimento da agricultura amenizava os problemas relacionados à luta pela subsistência. Tal fato tornava anacrônicas as crenças e as práticas religiosas estabelecidas pelos xamãs para garantir o êxito na solução do problema de sobrevivência. Ou seja, a transformação qualitativa nas forças produtivas da sociedade tupinambá estava tornando o problema da integração social mais importante, naquele momento, que o problema econômico da luta pela sobrevivência que vinha, aliás, sendo

¹⁰O enfoque funcionalista leva o analista a procurar fora dos sistemas as causas de sua evolução e de seu desaparecimento. A evolução não se dá a partir de fatores internos ao sistema, mas a partir de fatores contingentes, acidentais, externos (Godelier, 1978, p. 50-51)

¹¹Por exemplo, consultar Fernandes (1970, p. 340).

amenizado pelo cultivo da terra. Os xamãs reformularam, então, as crenças e os rituais religiosos a fim de tentar sanar a crise do sistema social. Dessa forma, a guerra e a antropofagia transformaram-se em um instrumento de reforço dos laços sociais e estavam deixando de constituir práticas determinadas por questões econômicas vinculadas à defesa do território.

A religião passava, enfim, a apresentar uma função diversa da anterior, desempenhando a tarefa de preservação da solidariedade social. Desvanecia -se a função anterior de formar guerreiros destemidos e com força psíquica suficiente para preservar o território de onde se extraía produtos da natureza.

Sob uma perspectiva funcionalista, não dialética, essa realidade foi percebida como uma questão de busca de equilíbrio social; a guerra e a antropofagia foram compreendidas como práticas destinadas, essencialmente, a produzirem a coesão social.

Mediante a aplicação de princípios do materialismo histórico, sugerimos uma explicação das razões que estavam levando a religião a se tornar, conjunturalmente, o fator dominante na estruturação da sociedade tupinambá. A situação real existente era complexa porque os Tupinambá estavam passando por um período de transição com a transformação de sua base econômica. Não tinham desenvolvido, ainda, uma produção econômica capaz de lhes proporcionar autonomia integral em relação aos produtos advindos da caça e da coleta. Logo, a superestrutura desenvolvida a partir das condições materiais impostas pelo extrativismo estava em processo de dissolução sendo superada dialeticamente pela superestrutura desenvolvida pela situação de crise social. A superestrutura nascente assumia, provisoriamente, o caráter de fator dominante do conjunto das relações sociais. Existiam condições, portanto, para as interpretações de tipo funcionalista produzirem a conclusão de que a religião é que determina as demais esferas da sociedade. Os dados empíricos pareciam dar respaldo a essa conclusão que poderia, assim, ser tomada como um princípio

de validade geral nas Ciências Sociais, ou seja, como uma *lei* de natureza científica.

Referências

- BALDUS, H. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.
- CANDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito*. 5. ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.
- ENGELS, F. *A Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- FERNANDES, F. *Organização social dos Tupinambá*. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- FERNANDES, F. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 2. ed. São Paulo: Pioneira/Editora da USP, 1970.
- FIRTH, R. *Primitive polynesian economy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- GODELIER, M. Economias e sociedades: abordagens funcionalista, estruturalista e marxista. In: Carvalho, E.A. (Org.). *Antropologia econômica*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.
- HOUAISS, A. *Dicionário eletrônico houaiss de língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2002.
- LÉRY, J. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1941.
- MÉTRAUX, A. *A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional/Editora da USP, 1979.
- MORGAN, L.H. *A sociedade primitiva*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.
- PINTO, E. Notas ao capítulo XI. In: MÉTRAUX, A. (Ed.). *A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional/Editora da USP, 1979.
- SAHLINS, M. *Sociedades tribais*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

Received on September 22, 2005.

Accepted on March 14, 2006.