



Sociedade e Estado

ISSN: 0102-6992

revistasol@unb.br

Universidade de Brasília

Brasil

Miglievich Ribeiro, Adelia

Darcy Ribeiro e o enigma Brasil: um exercício de descolonização epistemológica

Sociedade e Estado, vol. 26, núm. 2, mayo-agosto, 2011, pp. 23-49

Universidade de Brasília

Brasília, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339930916003>

- ▶ 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

Darcy Ribeiro e o enigma Brasil: um exercício de descolonização epistemológica

Recebido em
15/08/2011

Aprovado em
15/10/2011

Adelia Miglievich Ribeiro¹

Resumo Darcy Ribeiro desafia a ausência de um modo singular de imaginação sociológica a caracterizar o pensamento brasileiro, não se deixando guiar por parâmetros exógenos ditados por uma pretensa modernidade que ignora a positividade das experiências aqui existentes. Tomando, de um lado, “O processo Civilizatório” (2001), e de outro, “O Povo Brasileiro” (1995), busco, neste ensaio, uma hermenêutica do legado de Darcy Ribeiro. Minha hipótese é a de que há questões presentes na obra darcyniana capazes de gestar, ainda hoje, uma “crítica descolonizadora nas ciências sociais latino-americanas”, impactando a geopolítica do conhecimento que, historicamente, apartou as culturas que investigam, daquelas que são investigadas. Talvez, o pensamento social mameleco nos inspire a crer que a criatividade humana seja capaz de superar os reais danos impostos historicamente pela lógica da modernidade-colonialidade, somando às ciências sociais novas formas de cognição.

Palavras-chaves Darcy Ribeiro, O Processo Civilizatório, O Povo Brasileiro, Descolonização epistemológica.

Abstract Darcy Ribeiro challenges the absence of a particular way of sociological imagination to characterize the Brazilian thought, not allow themselves to be guided by a presumed modernity that ignores the positivity of the experiences available here. Taking on the one hand, “The Civilizin Process” (2001), and the other, “The Brazilian People” (1995), in this essay, I seek a hermeneutics of the Darcy Ribeiro’s legacy. My hypothesis is that there are issues present in the Darcy’s studies still capable of carrying a “critical decolonizing the social sciences in Latin America”, impacting the geopolitics of knowledge that historically separated the cultures that investigate from

¹Professora do Depto. de Ciências Sociais e dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Pesquisadora-Bolsista Sênior do Programa “Cátedras IPEA/CAPES para o Desenvolvimento” com o projeto de pesquisa “Modernity-Colonialidade, Nação e Autonomia em Darcy Ribeiro: fundamentos e propostas de desenvolvimento”. Participou com artigo das coleções “América Latina e Brasil em perspectiva” (ALAS/UFPE), “Tempo negro, temperatura sufocante. Estado e sociedade no Brasil do AI-5” (Puc-Rio e Contraponto) e do Dossiê “Gênero e Ciências” (História, Ciência, Saúde – Manguinhos). Coordenou a

organização de "A modernidade como desafio teórico. Ensaios sobre o pensamento social alemão" (Pucrs).

those are investigated. Perhaps, the Mameluco *social thought inspire us to believe that human creativity can overcome the historically real damage imposed by the logic of modernity-coloniality, adding to the social sciences new forms of cognition.*

Keywords Darcy Ribeiro, The Civilizin Process, The Brazilian People, Epistemological decolonizing.

Apresentação

Na segunda metade do século XX, numa conjuntura internacional de Guerra Fria, Brasil, Argentina, Chile, Paraguai e Uruguai foram abalados por movimentos políticos que resultaram em ditaduras civil-militares. No Paraguai, um general tornou-se presidente, em 1958, num golpe de Estado, tendo sido reeleito por oito mandatos consecutivos, totalizando 35 anos do mais longo governo militar na América Latina. No Brasil, em 31 de março de 1964, os militares depuseram o Presidente da República João Goulart e assumiram o governo do país, até 15 de março de 1985. No Chile, em 11 de setembro de 1973, um golpe militar também colocou na presidência um general que lá permaneceu até 1990. O Uruguai que, de 1933 a 1942, viveu a ditadura, mas saíra dela entre 1942 e 1973, quando experimentou um significativo período democrático, com a ascensão de movimentos de diversificação dos espaços culturais e intelectuais, especialmente entre 1945 e 1955, reviveu a força da ditadura quando seu presidente civil deu um golpe de Estado, em seu próprio governo, em 27 de junho de 1973, apoiado pelos militares, que então permaneceriam no poder até 1985. Na Argentina, em 24 de março de 1976, as Forças Armadas assumiram o Estado depondo o então presidente eleito e instalando governos militares até 1983.

Darcy Ribeiro experimentou o exílio real por 12 (doze) anos, em consequência do Golpe Militar no Brasil, que, em 1964, desmontou o Governo de João Goulart, que conduzia o início das reformas estruturais no país. Jango, ao lado de nomes como a exemplo de San Tiago Dantas, Celso Furtado, Carvalho Pinto, José Ermério, Oliveira Brito, Wilson Fadul, Almino Afonso e do próprio Darcy, então Chefe da Casa Civil, esforçava-se para arregimen-

tar as forças progressistas do país e pressionar o Congresso na aprovação, dentre outros, do projeto da reforma agrária, mediante a promoção de um plebiscito para referendar as ditas reformas. Porém, os antagonismos exacerbavam-se num contexto de severa crise econômica no país, com greves nas indústrias e no campo. Aliava-se à tensa atmosfera política a forte propaganda norte-americana contra o Governo de João Goulart. Darcy Ribeiro previa que o Brasil “estava prestes a romper-se”. A opção de João Goulart, segundo Darcy Ribeiro, por não aceitar desencadear uma guerra civil, em reação ao Golpe Militar, facilitaria o êxito das “tropas mineiras”, que alçou ao poder o General Costa e Silva, restando a Darcy Ribeiro deixar o Brasil, como já fizera o presidente deposto (RIBEIRO, 1997, p. 325).

Darcy Ribeiro que encontrou no Uruguai sua casa, em seus primeiros tempos de exílio, assim como João Goulart, não o fez de forma premeditada. Fugia de Brasília para o Rio Grande do Sul e dali, num pequeno avião, foi levado por amigos para Buenos Aires. O avião, contudo, aterrissou em Salto, situado a 500 quilômetros de Montevidéu. Diante das tropas da polícia do Uruguai, Darcy Ribeiro num rompante, pede asilo político. Outros brasileiros seguiriam, depois, também para o Uruguai, escapando da ditadura brasileira.

No Uruguai, Darcy Ribeiro procurou imediatamente Mário Cassinoni, seu amigo e reitor da Universidade da República. Em estado grave de doença, Cassioni não pôde acolher pessoalmente Darcy, mas os contatos solidários imediatamente se estabeleceram. Luis Carlos Benvenuto, Secretário da Comissão de Cultura da Universidade da República do Uruguai, e Domingo Carlevaro, então estudante de Direito, representante estudantil na Comissão de Assuntos Universitários, hoje, professor na Universidade, foram ao seu encontro para recebê-lo. Desde esse primeiro momento, Darcy Ribeiro envolveu-se nas inúmeras tarefas da universidade, também dando aulas e garantindo a remuneração para seu sustento e de Berta, sua mulher. Participou, ainda no Uruguai, de importantes publicações, como a *Enciclopedia Uruguaya*, a *Víspera* e a *Marcha*, tendo, nesta última, a sua estreia marcada pela entrevista concedida a Ángel Rama, o amigo para o resto da vida². É, por sinal, Rama quem nota que a maior tristeza de um povo colonizado é sentir-se condenado a não superar os limites da colonização, a viver de

²A interlocução entre Ángel Rama e Darcy Ribeiro continua além das fronteiras geográficas, espraiando-se pelos escritos dos dois autores. A discussão do regionalismo no contexto de América Latina e da transculturação aparece em *Transculturación narrativa em América Latina*. O crítico uruguai menciona, dentre outros textos, *As Américas e a civilização*, para evidenciar o relacionamento entre unidade e diversidade na América Latina. É importante acen-tuar que o enfoque do regionalismo nos dois autores esteve presente na reflexão ocorrida nos seminários da Universidade da República, no Uruguai e permanece em *As Américas e a civilização*, *Transculturación narrativa en América Latina* e em *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. Nesses textos, a mestiçagem, para Darcy Ribeiro, e a transculturação, para Ángel Rama, constituem

categorias teóricas importantes para o entendimento da cultura brasileira e da literatura latino-americana, respectivamente. Cf. Coelho, *O exílio de Darcy Ribeiro no Uruguai*, 2002.

emprestimo, como luz refletida, sendo seu maior desejo o de alcançar a luz própria, ainda que sem atinar muito bem para quais armas deve usar para realizar esse anseio (RAMA, 2008 *apud*. MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2009, p. 53).

Noutros termos, a capacidade de um povo interpretar sua própria situação é instrumento simbólico para sua atuação na história, pela organização de valores e interesses comuns. Ainda quando vêm dos estratos dominantes os parâmetros de normatização da sociedade, não há que se subestimar os estratos subordinados em sua competência para recepcionar e reelaborar as ideias produzidas. Antes, a recepção pode implicar uma forma de transgressão. Daí que o pensamento social contém um *gérmén* de criatividade social de consequências férteis a se desenvolver ou não, capaz de atuar no incremento de uma cosmovisão capaz de se opor ao *status quo*.

Isso não é tão comum, entretanto, pondera Gláucia Villas Bôas (2006), que, ao notar a ausência de um modo singular de *imaginação sociológica* a caracterizar o pensamento brasileiro, aponta, assim, sua tendência em se deixar guiar por parâmetros exógenos ditados por uma pretensa modernidade, que acaba por desviar a atenção do pesquisador da positividade das experiências aqui existentes. Suas palavras denotam essa percepção:

Se há tentativa para conhecer o perfil cognitivo da sociologia brasileira, tal tentativa se limita a medi-lo exclusivamente por um conjunto de interpretações relacionadas às possibilidades de adequação do país a um modelo de modernidade construído ‘fora’ de seus limites territoriais, culturais e políticos. Em consequência do uso excessivo dessa medida, o tratamento da relação entre as tradições sociológicas de diferentes contextos nacionais se limitou a apontar as idéias que estão dentro ou fora do lugar; ou ainda as idéias que contribuíram para criar um país legal versus o país real. (...) Em geral, os estudos realizados dessas perspectivas confirmam de modo impecável os cânones interpretativos que consagraram a imagem de um país fora do lugar, inadequado, triste, atrasado. (VILLAS BÔAS, 2006, p. 11-12)

Entre as décadas de 1950 e 1970, as mudanças na conjuntura política repercutiram, contudo, num rearranjo do pensamento social brasileiro. Ganhou visibilidade uma geração de intelectuais emblemáticos no empenho de construção e defesa de uma sociedade democrática e moderna que, nem por isso, aderisse acriticamente a modelos importados. Também fugindo de tradições passadistas que insistiam em explicações deterministas ou essencialistas, tão conservadoras, aqueles intelectuais brasileiros, argentinos, uruguaios, chilenos, peruanos, mexicanos, venezuelanos, dentre outros, vivenciavam uma rara e profícua ambiência para a elaboração de uma certa sociologia crítica. Em 1948, nascia a CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina), que aliou o chileno Raul Prebisch e o brasileiro Celso Furtado; em 1958, foi implementada a FLACSO (Faculdade LatinoAmericana de Ciências Sociais), cujo primeiro diretor foi José Medina Echavarria. No Rio de Janeiro, era fundado, em 1957, também ligado a UNESCO, o CLAPCS (Centro Latino-Americano de Pesquisas Sociais).

Marisa Peirano (1992) entrevistou personalidades célebres como Antônio Cândido, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Roberto da Matta e Otávio Guilherme Velho, perguntando-lhes sobre a *antropologia brasileira*. Deparou-se, a despeito das personalidades multifacetadas, com uma percepção comum: a de que a história das ciências sociais no Brasil indissociava-se da construção de uma *nação autônoma*. Villas Bôas atenta, porém, para a excepcionalidade de tais estudiosos, ao se confrontarem com a forte carga conservadora persistente no pensamento social brasileiro:

(...) tal pulsão transformadora não é comum a todos os momentos históricos (...). As concepções igualitárias, universalistas e progressistas da sociologia tiveram, porém, de se defrontar com a eficácia simbólica das interpretações do caráter nacional brasileiro, sobretudo, com uma visão de imutabilidade da vida social, uma vez que aquelas interpretações acentuavam a permanência no tempo de qualidades inerentes aos brasileiros, tais como a cordialidade, o autoritarismo, a desmesura, a violência, mas também a brandura e a conciliação (VILLAS BÔAS, 2006, p. 12)

Advindo da Escola de Sociologia e Política, em São Paulo, onde se formou, sobretudo, ouvindo os Seminários ministrados por Herbert Baldus, Darcy Ribeiro compreendeu a vocação da Antropologia em sua competência para “elaborar uma teoria sobre o humano e sobre as variantes do humano e *melhorar o discurso dos homens sobre os homens*” (1997, p. 6. O destaque é meu). No exílio, Darcy Ribeiro escreveu *O processo civilizatório. Etapas da evolução sócio-cultural* e publicou-o em 1968. A respeito dessa obra, disse: “É um livro latino-americano, brasileiro, escrito no Uruguai” (RIBEIRO, 2007, p. 224). A partir daí, inaugurou a série de 6 (seis) livros chamados *Estudos de Antropologia da Civilização*, do qual fazem parte *As Américas e a Civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos* (1^a Edição 1969), *Os brasileiros – teoria do Brasil* (1^a Edição, 1969), dentre outros. Encerra seus 30 anos de reflexão publicando *O Povo Brasileiro*, cuja primeira edição data de 1995.

É nesse cenário que Darcy Ribeiro se propõe a pensar a nação brasileira e o Estado como não necessariamente sinônimos. Minha hipótese é a de que há questões presentes na obra darcyniana capazes de gestar, ainda hoje, uma “crítica descolonizadora nas ciências sociais latino-americanas” (CASTRO-GÓMEZ, 2004; MIGNOLO, 2003), impactando a geopolítica do conhecimento que, historicamente, apartou as *culturas que investigam daquelas que são investigadas*.

Tomando, de um lado, *O processo Civilizatório* (2001) não como uma afirmação da ciência eurocêntrica, mas como um diálogo promissor com as teorias nascidas em solo ocidental, e de outro, *O Povo Brasileiro* (1995) como exercício de pensamento dialético, ouso, neste ensaio, uma *hermenêutica* do legado de Darcy Ribeiro.

1. Por um processo civilizatório híbrido

Percorrendo, hoje, a América Latina, o nome de Darcy Ribeiro tem indiscutível estatuto nos círculos universitários (VARGAS, 2003; LÓPEZ, 2006). Sua difusão deve-se mais diretamente aos tempos em que, exilado, viveu e trabalhou em diferentes países latino-americanos. No Brasil, contudo, o co-

nhecimento da obra de Darcy Ribeiro ainda parece superficial e mesmo ei- vado de preconceitos. Helena Bomeny, que estudou as relações entre Darcy Ribeiro e a *Escola Nova*, nota as dificuldades, ainda, da inclusão de seu nome como intérprete do Brasil no compêndio do pensamento social brasileiro:

Eleger Darcy Ribeiro fonte de interesse e investigação acadêmica é um desafio. Se há um razoável consenso a respeito de Darcy é a dificuldade de tratar esta figura intelectual e pública sem controlar passo a passo, as muitas impressões apaixonadas, nada imparciais, que sempre provocou quer de seus fiéis admiradores, quer dos que sobre ele mantinham as maiores restrições (BOMENY, 2001, p.25).

Há fortes indícios de que, nas ciências sociais em sentido estrito, sua militância política antes e após o Golpe Militar, os tempos do exílio somados aos enfrentamentos *pós-anistia*, na comunidade científica – sobretudo, entre os antropólogos que, então, já haviam se afastado bastante das convicções que marcaram a formação original de Darcy Ribeiro na Antropologia – sua independência intelectual, leia-se aqui o não-vínculo a qualquer uma das então novas instituições universitárias, numa fase em que os intelectuais não mais eram os *autodidatas*, tenha permitido o ofuscamento de sua produção intelectual. Não se pode esquecer, contudo, a alerta anterior de que Darcy Ribeiro produzia um pensamento *contra* outro, a saber, aquele a encerrar a nação brasileira num julgamento essencializador, quer de seus aspectos positivos quer negativos – mais negativos do que positivos –, considerados quase atávicos e, por isso, imutáveis. O polêmico autor teria, também, encontrado quem o desejasse silenciar em sua franca apostila na nação como campo de luta e de possibilidades transformativas, não apenas no âmbito propriamente da nação, mas das relações com outras nações no mundo.

É curioso que Darcy nos narre, no prefácio à quarta edição venezuelana de *O processo civilizatório*, que sentiu medo do desastre de uma empreitada da magnitude daquele que empreendia: reescrever a teoria da história. Foi, entretanto, em suas palavras, “sua raiva possessa contra todos os que

pensam que intelectual do mundo subdesenvolvido tem que ser subdesenvolvido também" (RIBEIRO, 2001, p. 23) que salvou da morte precoce seus primeiros escritos, após o recebimento de um primeiro e arrasador parecer de uma importante editora internacional. Porém, em 1968, era o livro editado, pela primeira vez, pela *Smithsonian Institution*, a mesma das obras de Lewis Morgan, de quem era leitor, e suas ideias publicadas receberiam depois quinze novas edições em vários idiomas que espalharam pelo mundo cerca de 160 mil exemplares.

Anísio Teixeira, na apresentação de *O processo civilizatório* (RIBEIRO, 2001, p. 13), também faz referência ao fato da obra ter sido escrita *a partir do terceiro mundo*, sem que tal condição impusesse a Darcy Ribeiro alguma espécie de *subordinação mental*. Anísio observava ainda, em seu texto introdutório, que, nos círculos intelectuais brasileiros, persistia, de um lado, o tom irônico e quase leviano daqueles que preferem *não se levar tão a sério* para escapar ao que veriam como *ridículo*, afinal, diriam: o *Brasil não é sério*. Uma humildade, para Anísio Teixeira, mal-contada, que impedia efetivamente a participação autônoma da nação no debate internacional; de outro lado, reconhecia, entre nossos intelectuais, uma *soberana arrogância* dos que se consideram superior ao *meio ambiente* onde nasceram, a *mesma prepotência com que encaram essa choldra que é seu país* (*Ibid.*, p. 13).

Desafiando a muitos, Darcy Ribeiro propõe nada menos que a escrita de uma nova teoria global explicativa do processo histórico, a fim de dar conta das *especificidades* de doze processos civilizatórios, com dezoito formações socioculturais distintas, dentre as quais, passam a compor o processo civilizatório, também, os povos americanos, não percebidos como *pré-estágios civilizatórios*, mas como pólos atualizados de uma mesma modernidade. A questão a conduzi-lo era:

Como classificar, uns em relação aos outros, os povos indígenas, que variavam desde altas civilizações até hordas pré-agrícolas e que reagiram à conquista segundo o grau de desenvolvimento que haviam alcançado? Como situar, em relação aos povos indígenas e aos europeus, os africanos desgarrados de grupos em distintos graus de desenvolvimento para serem translada-

dos à América como mão-de-obra escrava? Como classificar os europeus que regeram a conquista? Os ibéricos, que chegaram primeiro, e os nórdicos, que vieram depois – sucedendo-os no domínio de extensas áreas –, configuravam o mesmo tipo de formação sociocultural? Finalmente, como classificar e relacionar as sociedades nacionais americanas por seu grau de incorporação aos modos de vida da civilização agrário-mercantil e, já agora, da civilização industrial? (RIBEIRO, 2001, p.8-9)

Categorias tais como *escravismo*, *feudalismo*, *capitalismo* e *socialismo*, explicativos da civilização europeia, revelavam-se, para Darcy Ribeiro, estreitos na compreensão do mundo social *não-europeu*, tais quais as civilizações egípcia, árabe, maia, inca, cujas linhas de desenvolvimento histórico revelam modos de ser e viver inéditos.

Mesmo para as formações correspondentes ao período que se segue à conquista e avassalamento dos povos pré-colombianos, não contamos com categorias teóricas adequadas. Seriam ‘escravistas’ as sociedades coloniais e os estados estruturados depois da Independência? Seriam “feudais” ou “semifeudais”? Seriam “capitalistas”? (RIBEIRO, 2001, p.8-9)

São cerca de 10 mil anos da história da humanidade que ganham integridade no esforço classificatório de Darcy Ribeiro, agora a dar conta, também, de sociedades não contempladas no empenho verificado nos *Grunderisse*. O autor elabora uma tipologia a contemplar o que chamou: 1) *sociedades arcaicas*; 2) *civilizações regionais*; 3) *civilizações mundiais*, além dos subtipos. Na primeira formação, designou formações sociais como aldeias *agrícolas indiferenciadas* e *hordas pastoris nômades*; na segunda, denominou configurações sociais, que nomeou de *estados rurais artesanais*, *as chefias pastoris nômades*, os *impérios teocráticos de regadio*, os *impérios mercantis escravistas* e os *impérios despóticos salvacionistas*; no último grupo, aliou as formações progressivamente mais híbridas, a saber, os *impérios mercantis salvacionistas* e o *colonialismo escravista, o capitalismo mercantil* e os *colo-*

nialismos modernos, o imperialismo industrial e neocolonialismo, a expansão socialista; por fim, projetou a civilização da humanidade (RIBEIRO, 2001)

Entre o *primitivismo* e a *civilização*, não há uma sequência evolutiva uniforme, daí a multiplicidade das formações socioculturais. A recusa da ideia de sequência evolutiva linear, produz sua ênfase nas rupturas que abre, com isso, um campo de possibilidades ilimitadas apenas ensaiadas em sua tipologia das configurações históricas. Fiel ao materialismo histórico e dialético, a evolução humana adquire feições tecnológica, social e ideológica inéditas no processo de mudança social, marcado necessariamente pelo contato conflituoso entre os pólos dominador e dominado.

Darcy Ribeiro elegera o desenvolvimento tecnológico como critério básico da construção de nosso esquema de evolução sociocultural em sua proposta de uma história crítica da tecnologia. Focaliza, como marxista à sua maneira, as revoluções tecnológicas sabendo, porém, que estas jamais descrevem, em sua totalidade, as *revoluções culturais* mais amplas e complexas, citadas por Gordon Childe e Leslie White. Tal como nos *Grundrisse*, sua abordagem histórico-estrutural “assinala que o rompimento evolutivo da condição primitiva pode assumir *diversas feições*, conforme o tipo de propriedade que o dinamize” (RIBEIRO, 2001, p. 36. O destaque é meu). A originalidade de sua releitura de Marx e Engels, a fim de apreender a lógica do *movimento da auto-transfiguração humana*, cumpre a crítica ao evolucionismo mais rudimentar, sem abdicar da possibilidade da síntese.

É certo que nada mais distante de sua proposta do que pretender a coincidência entre as sociedades concretas e os modelos criados. Se sua recepção do conceito de *evolução multilinear*, de Steward, abre para Darcy a percepção de que a realidade é mais complexa, *híbrida*, do que qualquer conceito a defini-la, podemos nos recordar da crítica de Weber ao marxismo, quando o primeiro lamenta seu caráter dogmático e teleológico, mas admite a força explicativa de um modelo teórico que se propõe a *destrinchar* o capitalismo. Não é impossível que Darcy Ribeiro, sem citar, traga algum ensinamento weberiano, ao ressaltar:

Esta construção ideal (diagnósticos homogêneos referentes aos sistemas adaptativo, associativo e ideológico que atraves-

sassem todas as formações. Apresentando em cada uma delas certas alterações significativas) está muito distante do possível, em virtude do âmbito de dispersão das variações de conteúdo de cada cultura. (RIBEIRO, 2001, p. 47-8)

Ainda assim, é irônico diante dos que contestam sua opção metodológica:

Conforme se verifica, foi Marx quem me pediu q escrevesse O processo civilizatório. Obviamente, ele esperava uma obra mais lúcida e alentada do que minhas forças permitiam. Ainda assim, fico com o direito de crer que, apesar de tudo, o herdeiro de Marx sou eu. (RIBEIRO, 2001, p. 31)

Em acordo com Vargas (2003) e López (2006), pode-se afirmar que o materialismo histórico e dialético orienta e dá *unidade* à narrativa de Darcy Ribeiro, com a finalidade, porém, de marcar a pluralidade, a interdependência e a simultaneidade dos processos de constituição das sociedades humanas. Em oposição à representação dicotômica das representações modernas, *O Processo Civilizatório* explicita uma plêiade de formações socioculturais concretas, em sincronicidade (RIBEIRO, 2001, p. 47-8), que questionam as hierarquizações espúrias do colonizador.

A Europa mesma é desconstruída como *bloco monolítico*, a contrastar com um *outro* igualmente uniforme. Também em oposição aos julgamentos dos fenômenos culturais em condições de subdesenvolvimento como determinados por *causas atávicas* das respectivas formações econômico-sociais, Darcy Ribeiro buscou evidenciar que “a posição em que se encontra uma sociedade não corresponde a qualidades inatas ou a qualidades imutáveis de sua cultura, senão, em larga medida, a circunstâncias susceptíveis de transformação” (RIBEIRO, 2001, p. 135), destacando os elementos de criatividade nas culturas como, por exemplo, os modos de intervenção na natureza para a produção de bens e para a institucionalização de novas relações sociais. Darcy Ribeiro escapa, por fim, de qualquer pretensão positivista e totalizadora em seu livro ao justificar-se, em um de seus artigos, em *Carta*, seu *informe* como Senador da República:

Tentaremos (...) estabelecer as bases e os limites dentro dos quais nos propomos formular um esquema evolutivo geral (...) uma explanação teórica ideal construída pela redução conceitual da multiplicidade de situações concretas registradas pela arqueologia, pela etnologia e pela história, a um paradigma simplificado da evolução global das sociedades humanas, mediante a definição de suas etapas básicas e dos processos de transição de uma a outra dessas etapas. (RIBEIRO, 1991, p. 45)

Seu conceito de aceleração evolutiva, formulado em contraposição à *modernização reflexa* ou *atualização histórica*, demonstra as variações nos processos de cada sociedade particular, configurada pelo tipo de relação que desenvolve com as demais sociedades, e pela forma com que conquista, ou não, um modo autônomo de dirigir a si própria (aceleração evolutiva) ou permanece escrava de formas exógenas de produção econômica. Não subestima, porém, os embates entre ambos os projetos de desenvolvimento de uma sociedade. Assim, a posição em que se encontra uma sociedade na *ordem mundial* não corresponde a qualidades inatas ou a qualidades imutáveis de sua cultura, senão, em larga medida, depende de circunstâncias susceptíveis de transformação. Darcy Ribeiro destaca os elementos de criatividade nas culturas como, por exemplo, os modos de intervenção na natureza para a produção de bens e para a institucionalização de novas relações sociais, e considera-os, em sua codeterminação, como critérios de comparação de sociedades, isto é, como recurso analítico (RIBEIRO, 1978, p. 135).

Os conteúdos ideológicos de dominação nas relações sociais deflagraram conflitos que se expressaram em conquistas de territórios nos processos civilizatórios, onde também se situa o curso da expansão ibérica pelo mundo. A luta de classes expressa-se, pois, nos efeitos da deculturação dos povos subordinados, seja pela destruição física ou pelo desenraizamento de suas matrizes étnicas em formações mercantil-escravistas no *novo mundo*. Dialeticamente, porém, promove, no mesmo processo de *transfiguração étnica* e nas expansões civilizatórias de formações socio-culturais singulares, movimentos de criatividade cultural, quer no plano da

técnica, quer no plano institucional. A *atualização histórica* e a *aceleração evolutiva* referem-se a distintos desdobramentos históricos dos processos civilizatórios. O primeiro define a inserção subordinada de povos atrasados em formações socioculturais estruturadas e em sistemas tecnologicamente superiores, implicando em efetiva perda de autonomia ou em sua destruição como entidade étnica. Através da *aceleração evolutiva*, contudo, tem-se a possibilidade do desenvolvimento autônomo – portanto, a superação do atraso que não se dá pela *modernização reflexa* ou conservadora. Como também notou Silva Jr. (2005), tratar-se-ia da mobilização de fatores endógenos e/ou exógenos, tanto faz, pela criatividade e conhecimento da própria sociedade que avista o desenvolvimento. Falamos, aqui, de uma revolução tecnológica, autônoma.

A história opera, de fato, como uma sucessão de interações competitivas destes componentes dos modos de produção, cada um dos quais, ao se alterar, afeta os demais e lhes impõe transformações paralelas, configurando situações complexas que nunca são rigidamente deterministas nem linearmente evolutivas. Uma produtividade humana acrescida, que torne o homem capaz de produzir excedentes sobre o consumo, não conduz à liberdade mas à escravidão e às guerras de dominação. Estes efeitos sociais construtivos, operando, por sua vez, como um incentivo à criação de formas ampliadas de mutualidade, permite estruturar unidades sociais cada vez maiores, ativadas por dois processos básicos. Primeiro a estratificação da sociedade em classes e, mais tarde, sucessivas reordenações das relações de produção e a correspondentes transfigurações das classes sociais. Segundo a interação conflitiva entre sociedades tendentes a conduzir à dominação das mais avançadas sobre as mais débeis ou atrasadas e a conversão destas últimas em proletariados externos dos núcleos cênicos. (RIBEIRO, 1978, p. 83-84)

Entendendo o subdesenvolvimento como produto de um processo de *incorporação histórica*, a multiplicidade das formas de produção num mes-

mo território é característica das chamadas *sociedades incorporadas*, nas quais a lógica a presidir as diferentes formas de organização do trabalho é a sua exploração mais eficiente. Por isso, a totalidade da estrutura do subdesenvolvimento não pode ser rompida senão através da gestação de uma sociedade capaz de se *acelerar evolutivamente* para se incorporar *autonomamente* às sociedades futuras.

2. Da *ninguendade* ao povo brasileiro: uma perspectiva dialética da história

Apenas no final do século XIX, iniciou-se um movimento intelectual disposto ao reconhecimento das singularidades das regiões nativas em suas diferenças, mas não inferioridade, em face das metrópoles. Isso se deu, primeiramente, a partir da matriz culturalista que impregnou o pensamento de Franz Boas e sobre a qual teorizou Malinowski. Em que pesem as ambiguidades conhecidas de sua obra, Gilberto Freyre responde aos ensinamentos de Boas na diferenciação fundamental entre *raça* e *cultura* e admite a *transculturação* – contrariando o pensamento das elites locais temerosas de um *rebaixamento* – em seu papel criativo na *invenção* da nova cultura mestiça latino-americana. Darcy Ribeiro, coerente com as ideias de Boas, diverge radicalmente de Freyre ao enfatizar, ao contrário do *equilíbrio de antagonismos* do autor de Casa Grande & Senzala (1997), o *atroz processo de fazimento do nosso povo* (RIBEIRO, 1995, p.20).

Afasta-se de qualquer *essencialismo*, em sua análise do *povo brasileiro*, e percebe-o como fruto de contínuos e violentos atos que permitiram a construção do Estado-Nação. Mas, também inspirado por Boas, Herskovis, Kroeber, Lévi-Strauss, identificará que da crueldade e do aniquilamento das gentes, dialeticamente, ganha vida o *povo brasileiro* como um *novo gênero humano*, em que a miscigenação é o fato inédito.

A segunda parte de seu livro *O povo Brasileiro* (1995) traz o expressivo título *Brasil: criatório de gente*. Nele, o antropólogo Darcy fala da instituição social que explica o Brasil em seu nascedouro: o *cunhadismo*. Essa antiga prática indígena, para incorporar estranhos à sua comunidade, consistia

em lhes dar uma moça índia como esposa. Assim que o homem estranho à tribo a assumisse, deixava de sê-lo e estabeleciam-se, automaticamente, mil laços que o aparentavam a todos os membros do grupo. Isso se alcançava graças ao sistema de parentesco classificatório dos índios, que relaciona, uns com os outros, todos os membros de um povo.

Como cada europeu posto na costa podia fazer muitíssimos desses casamentos, a instituição funcionava como uma forma vasta e eficaz de recrutamento de mão-de-obra para os trabalhos pesados (...). A função do cunhadismo na sua nova inserção civilizatória foi fazer surgir numerosa camada de gente mestiça que efetivamente ocupou o Brasil. (...) Sem a prática do cunhadismo, era impraticável a criação do Brasil. (RIBEIRO, 1995, p. 83)

O brasileiro nasce no processo de distinção de suas matrizes originais, hostilizado e, também, hostil. O *mameluco* rejeita a mãe índia que lhe deu a luz e opõe-se aos irmãos de sangue das Américas, ao mesmo tempo em que é desconhecido por seu pai branco e banido entre os irmãos de ultramar. Oprimido e opressor, a contradição constrói a identidade dos *brasilíndios* chamados *mamelucos* pelos jesuítas espanhóis, termo originalmente referido a uma casta de escravos que os árabes tomavam de seus pais para criar e adestrar em suas casas-criatórios, onde cresciam os *mamelucos* até que “se revelassem talentosos no exercício do mando e da soberania islâmica sobre o povo de que foram tirados” (*Ibid.*, p.108).

Os *brasileiros-brasilíndios-mamelucos* expandem o domínio português na constituição do Brasil, castigando as gentes de sangue materno. Interrompe-se, assim, a linha evolutiva prévia das populações indígenas subjugadas como mão-de-obra servil de uma nova sociedade integrada numa etapa mais elevada da *evolução sociocultural*. Tem-se não a assimilação étnica, mas sua integração. O segundo caso se dá pela *atualização histórica*, a saber, incorporação, com a perda da autonomia étnica dos núcleos engajados. Na usurpação da identidade étnica, sobrevive a nova etnia – *nacional*. “No processo de formação e transformação das etnias, do isolamento à integração, com todas as suas consequências de mutação cultural

e social e de redefinição do *ethos tribal*" (RIBEIRO, 2005, p. 28), nasce o *povo brasileiro*. Não menos dolorosa é a transfiguração étnica que fez nascer o *brasileiro-mulato*.

Os primeiros contingentes de negros foram introduzidos no Brasil, provavelmente, a partir de 1538. Com o desenvolvimento da cana-de-açúcar é que passaram a chegar em grandes levas, constituindo-se no *grande negócio dos europeus*, em que imensos capitais eram investidos (RIBEIRO, 2005, p. 161).

A empresa escravista, fundada na apropriação de seres humanos através da violência mais crua e da coerção permanente, exercida através dos castigos mais atrozes, atua como uma mó desumanizadora e deculturadora de eficácia incomparável. Submetido a essa compreensão, qualquer povo é desapropriado de si, deixando de ser ele próprio, primeiro, para ser ninguém ao ver-se reduzido a uma condição de bem semovente, como um animal de carga; depois, para ser outro, quando transfigurado etnicamente na linha consentida pelo senhor, que é a mais compatível com a preservação dos seus interesses. (RIBEIRO, 1995, p. 118)

Darcy se interroga, como podemos nós fazê-lo, acerca de como pretos e índios submetidos a tal processo de deculturação puderam permanecer humanos uma vez que a racionalidade do escravismo é oposta à condição humana – ora, lembro: a razão instrumental nenhum compromisso possui com valores morais. Ele mesmo responde que a submissão apenas pode ser explicada pela força da opressão que exigiu a mais fervorosa vigilância e o uso constante dos castigos preventivos capazes de levar o ser humano a se esquecer de si. Exalta a fuga como a mais forte motivação do cativo para se manter vivo. Destaca o principal dos conflitos havidos na história brasileira: o racial que não oculta, ao contrário, os elementos classistas³. Antagonismos estes que alcançavam o caráter mais cruel no enfrentamento dos negros a seus senhores. Palmares é o caso exemplar do enfrentamento inter-racial que também continha um projeto de sociedade na forma do igualitarismo e da economia solidária. A pronta ação repressora que sustenta o latifúndio e as lutas dos subalternos constróem, num só tempo, o Brasil.

Nós, brasileiros, somos um povo em ser, impedido de sê-lo. Um povo mestiço na carne e no espírito, já que aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Nela fomos feitos e ainda continuamos nos fazendo. Essa massa de nativos oriundos da mestiçagem viveu por séculos sem consciência de si, afundada na ninguendade. (RIBEIRO, 1995, p. 453. O destaque é meu)

Essa célula cultural neobrasileira, diferenciada e autônoma em seu processo de desenvolvimento, pode ser notada a partir de meados do século XVI, associada ao modo de produção açucareiro. Nada aqui, postula Darcy, por mais que se forçasse um modelo ideal de europeidade, aproximava-se deste, nem poderia. As feitorias ultramarinas destinadas a produzir gêneros exóticos de exportação e daí extrair seus valores pecuniários, dirigida por vontades e motivações externas e uma comunidade cativa, em tudo se diferenciavam da colonização europeia nos países centrais⁴. Mas, esse é o Brasil que se construía a si mesmo em consonância à sua base ecológica e às suas formas de produção.

O brasilíndio como o afro-brasileiro existiam numa terra de ninguém, etnicamente falando, e é a partir dessa carência essencial, para livrar-se da ninguendade de não-índios, não-europeus e não-negros, que eles se vêem forçados a criar a sua própria identidade étnica: a brasileira. (Ibid., p.131)

Darcy Ribeiro defende a noção de um *povo novo* nascido na maioria dos países da América Latina resultado dos processos de *desindianização* do índio, de *desafricanização* do negro e de *deseuropereização* do europeu (1995, p. 20). Um país de mestiços, os quais não são iguais aos seus ascendentes de uma ou outra etnia, portanto, uma nova *etnia nacional*, dos índios e dos africanos mortos, dos mamelucos, caboclos e mulatos que, sem identidade, plasmaram a identidade do brasileiro, “dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos” (RIBEIRO, 1995, p. 19).

³Acerca da *democracia racial* brasileira, Darcy é objetivo: “O espantoso é que os brasileiros, orgulhosos de sua tão proclamada, como falsa, ‘democracia racial’, raramente percebem os profundos abismos que aqui separam os estratos sociais. O mais grave é que esse abismo não conduz a conflitos tendentes a transpô-lo, porque se cristalizam num *modus vivendi* que aparta os ricos dos pobres, como se fossem castas e guetos” (RIBEIRO, 1995, p. 24).

⁴Darcy Ribeiro não verifica, nas colônias dos Estados Unidos, Canadá e Austrália, o surgimento do que chamou “gênero humano novo” uma vez que, a seu ver, naqueles países houvera tão apenas povos europeus transplantados. Cf. Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro*, 1995, p. 453.

Dentro do seu domínio, o poder do senhor de engenho estendia-se à sociedade inteira cujas elites integravam um sistema único a reger a ordem econômica, política, religiosa e moral, conformando uma oligarquia à qual se juntava a camada parasitária de armadores e comerciantes, exportadores de açúcar e importadores de escravos – que era também quem financiava os senhores de engenho. Uma cúpula homogênea congregava interesses internos e externos e submetia a estes um *não-povo*, que se denominou brasileiro e precisou realizar um “esforço inaudito de autorreconstrução no fluxo do seu próprio desfazimento” (RIBEIRO, 1995, p. 118), sem ter, para se guiar, os *manuais das civilizações* do *Velho Mundo*. Nada há de determinismo na dialética darcyniana: “nosso passado, não tendo sido o alheio, nosso presente não era necessariamente o passado deles, nem nosso futuro num futuro comum” (RIBEIRO, 1995, p. 13).

Se nascemos *ninguém*, recusando a *mãe índia* ou a *mãe preta* e rejeitados pelo *pai português* (o europeu), é dialeticamente de nossa *ninguendade*, do *não-ser*, que os brasileiros se ergueram como um dos povos, hoje, mais homogêneos linguística e culturalmente e, também, um dos mais coesos socialmente do ponto de vista de não se abrigar aqui, por exemplo, nenhum contingente separatista. De *uma massa de trabalhadores explorada, humilhada e ofendida por uma minoria dominante* (RIBEIRO, 1995, p. 446), nasceu, pois, uma nova identidade étnico-social, a de brasileiros, um povo, até hoje, na dura busca de sua identidade.

Nenhum povo que passasse por isso como sua rotina de vida, através de séculos, sairia dela sem ficar marcado indelevelmente. Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou. A doçura mais terna e a残酷 mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos. (RIBEIRO, 1995, p. 120)

O trabalho de construção do Estado pelas elites brasileiras do século 19, iniciado com a vinda da burocracia administrativa metropolitana de Lisboa

para o Rio de Janeiro e consolidado na aliança dos interesses das elites provinciais e governo central, jamais se confundiu, pois, com a gestação do *povo brasileiro*. Uma nação que inexistia como *plebiscito diário*, expressão que busco em Renan (*apud.* BHABHA, 2007, p. 225), não construiu seu Estado e, também, dificilmente seria por ele construído.

Nos modos citadinos de ser brasileiro, reforçava-se a submissão de um *povo-nação* a um projeto empresarial moderno e capitalista (o Estado) que, como os hábitos patrimonialistas e autoritários, ainda não superados, não se importava com seu povo. Este era operativamente integrado ao nascente sistema econômico capitalista de âmbito mundial (RIBEIRO, 2001, p. 286), que impunha a divisão internacional do trabalho cada vez mais acentuadamente.

Negociando espaços de enunciação e buscando *cartografar* geografias de resistência (VOLPE, 2005, p. 13), os intelectuais latino-americanos não facilmente separariam as históricas opressões sofridas no colonialismo e neocolonialismo, do empenho no fortalecimento de sua nação, indissociado da integração latino-americana. Darcy, informado pela contundência do debate nacional-popular sobre a identidade cultural e influenciado pelas ideias anticolonialistas *em movimento* nos anos 1950, não se descolou da problemática nacional.

É verdadeiro que o nacionalismo é a declaração de pertencimento a um lugar, a um *povo*, a uma herança cultural, é a afirmação de uma *pátria* criada por uma comunidade de língua, cultura e costumes. Todos os nacionalismos têm seus pais fundadores, seus textos básicos, quase sagrados, seus marcos históricos e geográficos, seus inimigos e heróis oficiais que garantem a legitimidade da retórica do pertencimento. Com o tempo, os nacionalismos bem sucedidos experimentaram práticas colonizadoras ao relegar à ilegitimidade e à inferioridade os outros povos. Noutro aspecto, para o povo colonizado, sua afirmação como nação é, muitas vezes, um modo de autodeterminação em sua luta por reconhecimento.

Renato Ortiz (*apud.* SOARES, 2008) traça um paralelo entre o ISEB⁵ e o pensamento pós-colonial de Frantz Fanon, embora deixe claro que não pretende estabelecer uma filiação direta entre ambos os movimentos intelectuais; ao contrário, é a percepção da independência entre essas duas linhas de orientação que o motiva a discutir o paralelo e verificar sua re-

50 Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) foi criado pelo Decreto n. 37.608, de 14 de julho de 1955, como órgão do Ministério da Educação e Cultura do Governo Juscelino Kubitschek. O plural grupo de intelectuais que o criou objetivava o ensino e a divulgação das ciências sociais para fins de análise crítica da realidade brasileira, compromissada com a promoção do desenvolvimento nacional. Em que pesem suas diferentes fases até a extinção com o Golpe de Estado de 1964, bem como as várias controvérsias entre seus membros, o centro tornou-se conhecido pela elaboração teórica do chamado nacional-desenvolvimentismo. Cf. ABREU, O Brasil de JK. O ISEB e o desenvolvimento, 2011. <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/artigos/Economia/ISEB>. Acesso em 14 de julho de 2011

levância no debate contemporâneo, a partir da metáfora do *senhor* e do *escravo*, de inspiração hegeliana.

A identidade nacional, como todo construto simbólico, é complexa, contraditória, *não-resolvida*. A nação obriga o exercício da memória e do esquecimento simultaneamente. O Brasil, nascido da violência da dominação do europeu sobre o índio e o negro há de se lembrar e, também, *de se esquecer para lembrar* de sua origem, para que possa cotidianamente (re) começar sua narrativa de nação. Renan, citado por Bhabha (2007, p. 225), comprehende este *estrano esquecimento*⁶, o *plebiscito diário* que mencionamos no texto, como uma *afirmação perpétua da vida*. Trata-se de povoar a memória nacional, entendida como crenças compartilhadas e *comunidade imaginada*, de novas possibilidades libertadoras da identificação cultural, o que supõe a práxis dialética: negação e superação⁷.

Ser obrigado a esquecer – na construção do presente nacional – não é uma questão de memória histórica; é a construção de um discurso sobre a sociedade que desempenha a totalização problemática da vontade nacional. Aquele tempo estranho – esquecer para lembrar – é um lugar de “identificação parcial” inscrita no plebiscito diário que representa o discurso performático do povo. (BHABHA, 2007, p. 226)

Talvez, possamos ler *O Povo Brasileiro* sem aceitar acriticamente a coincidência histórica entre *povo* e *Estado* mas, ao contrário, seu vivo antagonismo. Sem dúvidas, a identidade *nacional* é um tipo específico de identidade cultural, formada e transformada no âmbito da esfera política que nós chamamos de Estado-Nação. Mas, trata-se de perceber as tensões nessa identificação e suspeitar do ambíguo discurso da cultura nacional que se mantém entre tendências regressivas e outras progressistas, mas que jamais se despojam de relações de dominação cultural.

Nesse sentido, a constituição do povo brasileiro na superação da *ninguendade* ainda não se deu, exceto como promessa. Não é gratuito, portanto, que Darcy Ribeiro encerre *O povo brasileiro* com uma louvação a uma

⁶Bhabha traz outra passagem de Renan, em que este diz acerca

nova romanidade, que seria representada pelo Brasil.

Nosso destino é nos unificarmos com todos os latinoamericanos por nossa oposição comum ao mesmo antagonista, que é a América anglo-saxônica, para fundarmos, tal como ocorre na comunidade européia, a Nação Latino-Americana sonhada por Bolívar (...). Somos povos novos ainda na luta para nos fazermos a nós mesmos como um gênero humano novo que nunca existiu antes. Tarefa muito mais difícil e penosa, mas também muito mais bela e desafiante. Na verdade das coisas, o que somos é a nova Roma. Uma Roma tardia e tropical (...). Mais alegre porque mais sofrida. Melhor porque incorpora em si mais humanidades.

(RIBEIRO, 1995, p. 454-455)

da articulação da identidade-vontade nacional: "Contudo cada cidadão francês tem de ter esquecido [é obrigado a ter esquecido] a noite de massacre de São Bartolomeu, ou os massacres que ocorreram no Midi no século XIII" (RENAN apud. BHABHA, 2007, p. 226. Os parênteses são do autor).

⁷Os discursos críticos pós-coloniais exigem formas de pensamento dialético que não recusem ou neguem a alteridade que constitui o domínio simbólico das identificações psíquicas e sociais, mais do que qualquer filiação ao relativismo ou ao pluralismo cultural (BHABHA, 2007, p.242).

Considerações Finais

Em *Uma antropologia mameluca a partir de Darcy Ribeiro*, Arruti chama atenção para o fato de *O Povo Brasileiro*, escrito por Darcy Ribeiro, apresentar-se com um texto de ciências sociais sem ser assim recebido entre os pares. O aparente desinteresse contrasta, sobejamente, com sua condição de *novo fenômeno editorial*. Observa que, à parte outras motivações, talvez, o fato de que, dos 233 títulos incluídos na bibliografia de *O Povo Brasileiro* (1995), cerca de 95% destes terem sido publicados após os anos setenta, estando ausentes desde os trabalhos contemporâneos sobre a organização familiar da sociedade colonial, quanto as etnografias realizadas a partir dos anos setenta sobre povos Tupi contemporâneos, pode explicar aos *não-iniciados* o quanto a compreensão da sociedade Tupinambá e, por conseguinte, da sociedade *pós-contato*, encontrou-se prejudicada, mesmo no caso de Darcy Ribeiro, que havia realizado trabalho de campo em uma sociedade Tupi, os Urubus-Kaapor (RIBEIRO, 1996). Tais restrições não retiraram da obra o mérito da ênfase no fator interétnico como central na formação das estruturas sociais do Brasil colonial.

Não se tratava, conforme visto, de nada similar à *fábula das 3 raças*. No

⁸O pensamento pós-colonial não constitui uma matriz teórica única. Trata-se de uma variedade de contribuições com orientações distintas unidas, porém, pela crítica à modernidade como imposição de um modo de vida que se avaliou como superior às demais experiências de associação humana ou cultural. Teve seu início com os chamados “intelectuais da diáspora negra”. Expressa-se, hoje, contudo, nas produções teóricas de diversos outros autores, dentro e fora da Europa, como Homi Bhabha, Edward Said, Stuart Hall, Gayatri Chakravorty Spivak e Paul Gilroy. Cf. Sérgio Costa, *Dois Atlânticos. Teoria social, antiracismo, cosmopolitismo.* 2006.

caso latino (e brasileiro), narrou-se uma história marcada pela opressão que se, até o século XIX, era contada apenas da perspectiva do colonizador e se proclamava absoluta, os esforços de descolonização epistemológica viriam a permitir que se atentasse para a face obscura e escondida da modernidade: a *colonialidade*.

Entendo que Darcy Ribeiro participou como intelectual público, no sentido mannheimiano, do esforço de *rememoração/reinvenção* da história das gentes e do Brasil. Em *O Processo Civilizatório* (2001), escreveu a história da humanidade como *histórias partilhadas*, no sentido proposto por Randerson (apud. COSTA, 2006), entrecruzadas e interdependentes, assimétricas, em rota de colisão, não poucas vezes. É fato que Darcy Ribeiro inseriu, em caráter definitivo, os povos americanos no *mapa mundi*, não como pré-estágios civilizatórios, mas como pólos atualizados de um mesmo sistema econômico moderno, revelando, pela instrumentalização dos conceitos de *aceleração evolutiva* e de *atualização histórica (modernização reflexa)*, a coetaneidade dos povos ditos avançados e dos atrasados, sob o ponto de vista da história crítica das tecnologias.

Não há em *O Processo Civilizatório* respaldo à tese da história unilinear, ao contrário, o rompimento evolutivo da condição primitiva assume nele, como já descrito, diversas feições. Seu *neoevolucionismo* não o condenou a repetir prognósticos de outrora, uma vez que a história não é mecânica, se não que ressaltou com a agência humana em seu devir. Seu livro foi escrito a fim de buscar informações que subsidiem novas escolhas humanas, suas lutas, suas trajetórias.

O empreendimento contemporâneo, sob a rubrica de *pensamento pós-colonial*⁸, parte do entendimento de que o conhecimento está organizado em regiões/redes de poder e regiões/redes subalternizadas. De seus três eixos principais – a orientação sistêmica/construtivista; os estudos culturais; o paradigma da *modernidade/colonialidade* – a última traz mais fortemente a marca latino-americana (MIGLIEVICH-RIBEIRO et al., 2009). Tais estudos também se empenham em participar da redefinição do universal e do humanismo.

Segundo Mignolo (2002), as operações de subalternização da produção das ciências sociais latino-americanas pelas teorias nascidas nos centros de poder inscrevem-se nas práticas acadêmicas mais rotineiras. A diferença

(colonial) epistêmica tem legitimado, há séculos, a repartição entre sujeitos de conhecimento e objetos de conhecimento. Por isso, não foi uma frivolidade que *O Processo Civilizatório* partisse do *Terceiro Mundo*, das mãos de um intelectual brasileiro que vivia, no Uruguai, seu exílio. Conforme ressaltou Heinz Rudolf Sonntag, no *Epílogo à Edição Alemã* (in RIBEIRO, 2001), isso representou uma ousadia sem paralelo à época: a proposta de se revisitar a história da humanidade sem reforçar a crença de “que o umbigo do mundo se situa ainda em algum lugar em Viena, Berlim, Bonn, Moscou, Washington ou Roma” (in RIBEIRO, p. 283):

Que Ribeiro atribua ao Primeiro Mundo um papel não relevante na realização das sociedades futuras e não lhe reserve senão insuficiências como o socialismo evolutivo, significa um desafio com o qual tem que se defrontar a teoria crítica no mundo desenvolvido imediata e seriamente, se não quiser correr o risco de desaparecer. (SONNTAG in RIBEIRO, 2001, p. 283)

O desafio está lançado. O subtítulo de *O Povo Brasileiro* não nos autoriza a escapar do apelo do livro: *a formação e o sentido do Brasil*. Talvez, a nação ainda seja a principal fonte identitária hoje, no caso brasileiro, cabendo, porém, abrigar a *différance*, isto é, as múltiplas e incessantes diferenças que avançam para além das dicotomias entre *eu* e o *outro* mas evidenciam o pluralismo das possibilidades de vida humana e expressam interseções entre *raça*, classe, gênero, etnia, dentre outras identificações, fruto das incessantes articulações das diferenças, móveis, cambiantes, construídas relationalmente.

Antonio Carlos Peixoto narra-nos, de Simon Bolívar, o episódio em que este, discutindo sobre o povo da América Hispânica, foi perguntado sobre quem era, afinal, o *povo*, e respondeu sem rodeios: “é o que se tem, o que mora nesta terra, portanto, a base demográfica de um território (...) é com este que temos que contar, é com este que temos que trabalhar” (apud. MIGLIEVICH- RIBEIRO, 2005, p.58).

É nesse sentido que as ideias de *povo* e *nação* podem, ainda, servir como categorias de entendimento de realidades, tais quais as das sociedades

latino-americanas, uma vez submetidas a uma densa crítica epistemológica a fim de que assumam, ao contrário do que historicamente testemunhamos, não a exclusão ou dizimação das diferenças, mas a pluralidade e a autodeterminação das pessoas e grupos numa Constituição que se intitula democrática. Darcy Ribeiro propôs, em seu empenho intelectual, novas categorias de análise e ressignificou outras. Hoje, perseguimos suas *pistas*, *reinventamos* também as ciências sociais, aceitamos os novos desafios, elaboramos inéditas questões e, quiçá, respostas mais plausíveis. Não por outra razão, é possível redefinir o Estado-Nação, assim como, noutro âmbito, o universalismo; dessa vez, sem *essencializar* um ou outro e sem forjá-los em novos ou antigos etnocentrismos.

Talvez, a dialética darcyniana nos inspire a crer que a criatividade humana é capaz de superar os reais danos impostos pela lógica da *modernidade-colonialidade* na história de homens e mulheres e fundar, hoje, relações humanas concretas mais simétricas. No mínimo, o pensamento social *mameluco* – tomo de empréstimo da *antropologia mameleuca* de Arruti (1997) – provê as ciências sociais de novas formas de cognição.

Referências bibliográficas

- ABREU, Alzira (2011) O Brasil de JK. O ISEB e o desenvolvimento. <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/artigos/Economia/ISEB>. Acesso em 14 de julho de 2011
- ARRUTI, José M. (1997) “Uma antropologia Mameleuca a partir de Darcy Ribeiro, 1995: O Povo Brasileiro...”. Revista da Faculdade de Letras, 21 (1), p. 301-12.
- BHABA, Homi (2007) O local da cultura. Belo Horizonte, Ed. UFMG, p. 198-238.
- BOMENY, Helena (2001). Darcy Ribeiro. Sociologia de um indisciplinado. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- COSTA, Sérgio (2006) “Des provincializando a sociologia: a contribuição pós-

colonial". Revista Brasileira de Ciências Sociais - vol. 21 nº. 60, p. 117- 134.

FANON, Franz (1971 [1952].) *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris: Éditions du Seuil.

FREYRE, Gilberto (1997 [1ª. edição 1933]) "Características gerais da colonização portuguesa do Brasil: formação de uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida". In: _____. *Casa-Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record.

LÓPEZ, Javier Ocampo (2006) "Darcy Ribeiro: Sus ideas educativas sobre La universidad y El proceso civilizatório de America Latina". *Revista Historia de Educación Latinoamericana*, año/vol. 8. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colômbia Tunja, Colômbia, p. 137-160. Red de Revistas Científicas de América Latina y El Caribe, España y Portugal (Redalyc). Universidade Autônoma Del Estado de México. <http://redalyc.uaemex.mx> . Acesso em 3 de março de 2011.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia M. (2009) "A antropologia dialética de Darcy Ribeiro em O povo brasileiro". *SINAIS – Revista Eletrônica – Ciências Sociais*. Vitória - CCHN, UFES, Edição n. 06, v. 1, p. 52-72.

_____ (2010) Modernidade-Colonialidade, Nação e Autonomia em Darcy Ribeiro: fundamentos e propostas de desenvolvimento. Programa IPEA/CAPE para o desenvolvimento. Projeto de pesquisa.

_____ (2005). "O Povo Brasileiro" de Darcy Ribeiro: crítica ou reforço à noção de "caráter nacional brasileiro"? In: Alice Anabuki Plancherel (Org.). *Memória e Ciências Sociais*. Maceió: EDUFAL, p. 09-25.

_____ ; NAVARRETE, Julio Mejia; SOARES, E. V.; GERMANO, José Willington; COSTA, Diogo (2009) "Aspectos do pensamento social crítico latino-americano: intelectuais e produção do conhecimento". In: MARTINS, Paulo Henrique & MEDEIROS, Rogério (Org.). *América Latina e Brasil em perspectiva*. Recife: UFPE, v. 1, p. 205-241.

MIGNOLO, Walter (2003). Histórias locais/Projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

QUIJANO, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Edgardo Lander (comp.), Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires: Clacso/ Unesco, pp. 201-246.

RIBEIRO, Darcy (1995) O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. (2001) O processo civilizatório. Etapas da evolução sociocultural. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. (1991) “Teorias do atraso e do progresso” in Carta. Falas. Reflexões. Memórias. Informe de distribuição restrita do Senador Darcy Ribeiro., n. 1. Brasília: Gabinete do Senador Darcy Ribeiro.

_____. (1970) As Américas e a Civilização Processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

_____. (1978) Os brasileiros: 1. Teoria do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. (1988) “O dilema da América Latina: O Dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes”. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. (1996) Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Cia. das Letras.

SILVA Jr., Paulo Sérgio Ribeiro da (2005) Modernização e suas contradições: notas sobre a experiência da interação LAMAV/UENF e a indústria cerâmica em Campos. Campos dos Goytacazes: UENF. Monografia de con-

clusão do curso de graduação em Ciências Sociais.

SOARES, Paulo Marcondes Ferreira (2008) Identidade e Modernização como modelos culturais no entre-mundos. Agenda Social. Revista do Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais, vol.2, n.3, http://www.uenf.br/Uenf/Pages/CCH/Agenda_Social/. Acesso em 30 de novembro de 2010.

VARGAS, Sonia (2003) "Identidad, sujeto y resistencia em América Latina". Revista Confluência, año 1, invierno. Mendoza, Argentina, p. 1-12. http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/215/Vargas.Confluencia1.pdf . Acesso em 4 de agosto de 2010.

VILLAS BÔAS, Glaucia (2006) Mudança provocada: passado e futuro no pensamento sociológico brasileiro. Rio de Janeiro: FGV.