A antropologia/antropofagia darcyniana e a consciência do colonialismo intelectual¹

Adelia Miglievich-Ribeiro²

Apresentação

Marisa Peirano (1992), investigando em seis cientistas sociais brasileiros de diferentes gerações e interesses acadêmicos o que caracterizava a antropologia no Brasil (foram eles: Antonio Candido, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Roberto DaMatta e Otávio Guilherme Velho), notou a persistência de um argumento central, o de que o desenvolvimento da disciplina ligava-se a ideias e valores sobre a construção da nação.

O diálogo, confronto e tensão entre as ciências sociais e os projetos nacionais têm funcionado desde seus começos como uma *teia* a formar um forte campo intelectual dedicado a pensar o Brasil. Gláucia Villas Bôas (2006) chama-nos, porém, a atenção para o fato de que não é tão comum o interesse pela verificação da existência de um modo peculiar de *imaginação sociológica* a caracterizar o pensamento social brasileiro. Os parâmetros ditados por uma modernidade monolítica pretensamente universal tendem a desviar a atenção dos intérpretes brasileiros acerca da positividade e das potencialidades de nossas próprias experiências históricas. Em suas palavras:

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 conseqüência 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).

Nada mais inaceitável aos *estudos pós-coloniais*. Estes, sem se constituir numa matriz teórica única – ao contrário, tratam de uma variedade de orientações

¹ Um dos capítulos da coletânea "Crítica Pós-Colonial. Panorama de leituras contemporâneas", co-organizada por Julia Almeida, Adelia Miglievich-Ribeiro e Heloísa Toller Gomes que reúne 19 (dezenove) autores que produzem seus estudos tendo em vista o diálogo com as diversas tendências do pós-colonial, recepcionando-o, pois, criticamente. O livro é uma publicação da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – Brasil (Faperj) e pode ser encontrado através do contato com a editora no site www.7letras.com.br.

² Prof. Dra em Sociologia (Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ). Professora Adjunta vinculada aos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e em Letras (mestrado e doutorado) da Universidade Federal do Espírito Santo/Ufes. Bolsista de pós-doutorado sênior da Faperj no Programa de Pós-Graduação em Educação do Estado do Rio de Janeiro (ProPEd/Uerj). Recebeu a Cátedra Darcy Ribeiro, no Programa Ipea-Capes, Brasil.

distintas reunidas na crítica ao eurocentrismo –, postulam um conhecimento marcado por sua autodeterminação política, teórica e epistemológica, avançando na contestação das matrizes que identificavam sua sociedade mesma como o patamar de desenvolvimento ambicionado pelos povos em quaisquer partes do mundo.

A abordagem pós-colonial constrói sobre a evidência de que toda comunicação vem de algum lugar, sua crítica ao processo de produção do conhecimento científico que, ao privilegiar modelos conteúdos próprios ao que se definiu como a cultura nacional nos países europeus, reproduziria, em outros termos, a lógica da relação colonial. Tanto as experiências de minorias sociais como os processos de transformação ocorridos nas sociedades não-ocidentais continuariam sendo tratados a partir de suas relações de funcionalidade, semelhança ou divergência com o que se denominou centro (COSTA, 2006, p. 117)

Trazemos ao debate a contribuição de Darcy Ribeiro (1922-1997) que a partir de *O processo Civilizatório*, publicado em 1968, “um livro latino-americano nascido no Uruguai”, segundo o autor (RIBEIRO, 1968), inaugura a série de 6 (seis) livros chamados *Estudos de Antropologia da Civilização*³. O antropólogo mantém-se leal à disposição de sua juventude quando, nos Seminários ministrados por Herbert Baldus a quem tem como seu mestre, na Escola de Sociologia e Política em São Paulo, conta ter aprendido a antropologia “melhorar o discurso dos homens sobre os homens” (RIBEIRO apud MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2009). No livro, Darcy fala-nos de “um novo homem [...], já não adjetivável étnica, racial ou regionalmente. Essa será a civilização da humanidade” (RIBEIRO, 1998, p. 253). Abraça, assim, a *missão* de reescrever o *processo civilizatório* de modo a propor uma *teoria alternativa da história* para nela incluir os *povos novos*.

Se o pensamento *anticolonial* de Darcy Ribeiro conversa com o pensamento pós-colonial, sem se confundirem, é certo, na ampliação do *universal*, este é o ponto crucial em nossa análise. Há algo que une gerações e propostas suficientemente distintas: a atenção à violência da colonização e às suas sequelas que transpassam as dimensões econômica e simbólica na vida social; e a promoção das populações, das culturas e dos saberes subalternizados no empenho de se projetar futuros diferenciados daqueles anunciados pelo modelo de colonização que moldou a modernidade monolítica, sem espaço para a autonomia e criatividade dos povos novos; novas histórias vêm à luz por vozes antes silenciadas mas que sempre existiram não como essências intocadas mas como partícipes da hibrididade da modernidade. É o hibridismo, por sinal, a maior contribuição dos povos novos à civilização humana. Assim diz, o pós-colonial Silviano Santiago:

³ Seus *Estudos de Antropologia da Civilização*, com ênfase às configurações socioculturais dos povos latino-americanos, estão dispostos em 30 anos de produção intelectual expressos exponencialmente em *O processo civilizatório. Etapas da evolução sócio-cultural* (1ª. Ed. 1968); 2) *As Américas e a Civilização* (1ª. ed. 1969); 3) *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno* (1ª. Ed. 1970); 5) *O dilema da América Latina* (1ª. ed. 1971); 4) *Os brasileiros – teoria do Brasil* (1ª. ed. 1978); e, por fim, 6) *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil* (1ª. Ed. 1995). Cf. MIGLIEVICH RIBEIRO et al, 2009.

A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de unidade e de pureza: estes dois conceitos perdem o contorno exato de seu significado, perdem seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural, à medida que o trabalho de contaminação dos latino-americanos se afirma, se mostra mais e mais eficaz. A América Latina institui seu lugar no mapa da civilização ocidental, graças ao movimento de desvio da norma, ativo, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo (SANTIAGO, 2000, p. 16).

Neste ensaio, realizamos uma hermenêutica da obra darcyniana no postulado seu *entre-lugar* (SANTIAGO, 2000, p. 26) como intérprete do pensamento social brasileiro. Atentamos também e mais detidamente sobre *O Povo Brasileiro: formação e sentido do Brasil* (1985). O mais vital, porém, é descobrir as *pontes invisíveis* que unem o intelectual moderno aos desafios do pós-colonial. Assim, tencionamos contribuir para a compreensão de que a apartação entre o pensamento crítico latino-americano e a produção contemporânea sob a rubrica do pós-colonial é mais empobrecedora do que salutar aos esforços de valorização da nossa rica tradição cognoscitiva (MIGNOLO, 2003).

1) Darcy Ribeiro: marxista à sua maneira

Darcy Ribeiro filia-se ao materialismo histórico e dialético. Não se pretende, contudo, um marxista e é fortemente criticado pelos intelectuais brasileiros que assim se denominam. A isto, responde ironicamente:

Conforme se verifica, foi Marx quem me pediu que 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, 1998, p.31).

O princípio da unidade entre teoria e prática exigia do marxismo clássico uma relação direta com o movimento revolucionário das massas. No Brasil, as formas de desenvolvimento industrial surgidas favoreceram, num primeiro momento, a consolidação do chamado marxismo bolchevique. Mas o primeiro e principal momento de cisão entre o marxismo soviético e o brasileiro já se dera com Caio Prado Jr. que, como historiador, pôde captar as particularidades do desenvolvimento capitalista em nosso país marcado pela colonização e pela escravidão a requerer novas abordagens teóricas. Foi o suficiente para sofrer um processo de congelamento teórico dentro do PCB, na mesma época que este iniciava seu processo de expansão (SADER, 2004, p. 9).

Darcy Ribeiro narra em *Confissões* (1997) que também se engajara no Partidão, na década de 1940. Revela ter sido tão somente *pretista*, como aliás diz que eram todos aqueles jovens diante da aura de herói de Luís Carlos Prestes, saído da prisão, tendo sobre si projetada a vitória da então URSS na 2ª. Grande Guerra. Trabalhou para o Partido em tempos de clandestinidade e curiosamente, mais tarde, também na campanha de Caio Prado para deputado. Saiu do partido, contudo, e passa a se dedicar aos índios. A dissidência basta para não ter seus

estudos compilados sob a rubrica marxista mas, aos olhos de hoje, parece estranho a ainda invisibilidade de sua história materialista e dialética da humanidade no compêndio do pensamento social brasileiro.⁴ Emir Sader (SADER, 2004, p. 9) diz, por exemplo, que não houve, depois de Caio Prado, nenhum estudo que propusesse uma grande narrativa histórica, ignorando, pois, *O Processo Civilizatório* de Darcy Ribeiro. O autor, contudo, não seria pego de surpresa com o descaso. Sabia que, ao traçar seus próprios caminhos, desagradou fortemente os ex-companheiros comunistas. Insisto, porém, em sua ressalva:

[...] ainda me lavo naquelas águas. Não sou comunista, nem marxista sou, mas sou discípulo, herdeiro de Marx, que vejo espantado como denominador comum de todas as ciências do homem, que é o que explica a atualidade de Marx (RIBEIRO, 1997, p. 81).

Em depoimento a Luís Donisete Grupione e Maria Denise Grupione (RIBEIRO, 1997), Darcy dizia que ainda nos tempos de estudante de Medicina, em 1942, conhecera a *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* de Engels, o qual, inspirado em Morgan, se constituiria em obra fundamental à sua própria, *O processo civilizatório*. Fala, também, de seu contato com os *Grundrisse* de Marx e de como a teoria sobre a formação da sociedade capitalista surpreendeu-o com a explicação das formas sociais anteriores ao escravismo, tais como os grandes Estados como o Egito, a Mesopotâmia, o México, o Estado Incaico. Estes estudos, porém, alertavam-no para o fato de que faltara explicar a Península Ibérica, uma formação social historicamente distinta que, subsumida nas teorias totalizantes, era na verdade excluída da história da humanidade.

Conceitos como escravismo, feudalismo, capitalismo e socialismo que ajudaram a explicar a história europeia não lhe pareciam úteis analiticamente, exceto por uma mediação crítica, no exame de realidades diversas, a exemplo das populações egípcia, árabe, maia, inca,. Indaga se seriam escravistas as sociedades coloniais, feudais, semifeudais ou capitalistas. Via que a teorização generalizante então feita expressava invariavelmente uma *violência epistêmica* que resultava na produção de classificações e hierarquias arbitrárias. Se teorizar implicava reduzir a experiência às prioridades e às categorias conceituais de um marco analítico, estava descontente com os modelos civilizatórios descritos nas teorias de seu tempo. Mergulhou fundo, por isso, na tarefa de interrogá-los e expandi-los. Assumiu sua condição de intelectual brasileiro que almeja ser *sujeito do conhecimento* e não mais unicamente *objeto de estudo*.

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

⁴Em que pese o indiscutível estatuto do nome de Darcy Ribeiro nos círculos universitários latino-americanos (VARGAS, 2003; LÓPEZ, 2006), no Brasil, ainda parece desafiador elegê-lo como fonte de interesse de investigação acadêmica. Segundo Helena Bomeny, sua figura intelectual e pública ainda desperta impressões apaixonadas quer de seus fiéis admiradores quer dos que sobre ele mantinham as maiores restrições, obstaculizando efetivamente as releituras de sua obra dentre os clássicos do pensamento social brasileiro. Cf. Helena Bomeny, *Darcy Ribeiro: sociologia de um indisciplinado*, p. 2.

grupos em distintos graus de desenvolvimento para serem trasladados 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, 1998, p.8-9)

Em *O Processo Civilizatório* (1998), Darcy Ribeiro mantém a designação de algumas formações sociais como *civilizações* em distinção a outras culturas, mas para tal utiliza critérios materiais que não se confundem com juízos morais. Chama de civilização aquela sociedade mais dotada de meios de autoproteção e, com isso, também mais hábeis na dominação de outros povos. As civilizações mais fortes têm mais êxito em seus projetos de expansão territorial, dominação político-econômica e influência cultural. Narra, assim, *os últimos 10 mil anos da história humana* (RIBEIRO, 1998, p. 65) e, neste panorama, busca situar os latino-americanos, sobretudo, como o polo frágil da dialética do *senhor* e do *escravo*. Contraria também o culturalismo de Franz Boas em sua negligência ao conceito de evolução sociocultural a possibilitar a generalização teórica. Está ciente das críticas que receberia, desta vez não dos marxistas mas dos boasistas. O depoimento abaixo esclarece também os juízos de valor de Darcy acerca da antropologia que, desde Gilberto Freyre, animava a comunidade científica brasileira:

Boas [...] hebreu, imigrado, trabalhou em meio ao puritanismo daquela Nova York da virada do século, provavelmente amedrontado com o que sucedera a Lewis Morgan. Era de seus dias a hedionda discriminação que desencadeara sobre o melhor dos etnólogos norte-americanos [...]. Tudo isso porque ousara reconstituir em *Ancient Society* as etapas principais da evolução das sociedades humanas [...] ou sobretudo porque tivera má sorte, seu livro foi cair exatamente nas mãos de Engels, que se entusiasmou com aquele etnólogo do Novo Mundo que encontrara, por outras vias, as mesmas comprovações do caráter transitório e evolutivo das instituições sociais, que Marx estabelecera através do estudo da economia política [...]. O efeito deste êxito foi ter recaído sobre Morgan todo o peso do preconceito e da odiosidade antievolucionista e antirrevolucionária do puritanismo e do liberalismo norte-americano (RIBEIRO, 2011, p.31)

Admite, porém, qualidades no culturalismo que permitiu a antropólogos atentarem para as sociedades e culturas perseguidas buscando compreendê-las. Não abre mão, contudo, de seu intento de falar numa nova ordem civilizacional global em marcha (RIBEIRO, 2011, p. 245) sem reeditar uma história unilinear da humanidade mas expondo, em sua teoria geral, o processo de *evolução multilinear* que implica que a partir do rompimento evolutivo da condição primitiva, as sociedades humanas assumem ao longo do tempo diversas feições (RIBEIRO, 1998, p. 36). Assim, como Perry Anderson, sabia que:

Se a denominação adequada para o marxismo é materialismo histórico, ele deve ser, acima de tudo uma teoria da história. História é, contudo, predominantemente o passado. O presente e o futuro também são,

evidentemente, históricos, e é a eles que se referem os princípios tradicionais sobre o papel da prática no marxismo. Mas o passado não pode ser alterado por qualquer prática do presente (mas) pode ser conhecido [...]. Nenhum marxismo responsável pode abdicar da tarefa de compreender o imenso universo do passado ou de pretender estabelecer os parâmetros de sua transformação material. Assim, a teoria marxista não deve, apesar de todas as tentativas louváveis, ser equiparada a uma sociologia revolucionária. Ela não pode ser reduzida a uma 'análise da conjuntura atual', para usar uma expressão em voga, pois, por definição, o que é atual passa logo (ANDERSON, 2004, p. 128).

Marxista à sua maneira, Darcy Ribeiro recepciona *antropofagicamente* o materialismo histórico e dialético para pensar realidades impensadas por Marx e Engels e, com isso, cria suas próprias teses que, este é nosso argumento central, aproxima-o da crítica pós-colonial, guardadas as diferenças de método. Fato é que se Darcy aceitara o marxismo, sem demasiados reparos, no mundo europeu e no anglo-saxão, viu-o empalidecer em seu potencial analítico na realidade íbero-latina. Não reconhece, por exemplo, na experiência de construção da nação brasileira, as burguesias progressistas em processos de disputa com as aristocracias feudais, nem o proletariado *ungido por irresistíveis propensões revolucionárias* (1995, p. 15). Admite a luta de classes e os blocos antagonistas mas informado pelo debate nacional-popular, contraria Marx que previra o fim dos nacionalismos. Passa a participar, sobretudo nos anos de exílio que experimentou por 12 (doze) anos em consequência do Golpe Militar no Brasil, em 1964 - quando então Chefe da Casa Civil no Governo deposto de João Goulart - do debate acerca do povo latino-americano e da formulação dos inéditos rumos para as populações subalternizadas. Inusitadamente, tece laços com a hoje chamada crítica pós-colonial.

2) Darcy Ribeiro: elementos de uma crítica pós-colonial

José Martí e José Carlos Mariátegui são influências visíveis no pensamento latino-americano que sonha com sua libertação da opressão imperialista. A estes somam-se as reflexões de Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Enrique Dussel. Darcy Ribeiro participa de uma confluência de horizontes do qual também se alimenta um movimento teórico de raízes andinas que projeta hoje em nível mundial os nomes de Arturo Escobar, Fernando Coronil, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, dentre outros, dedicado ao esforço de desconstrução do *edificio moderno* a explicitar sua outra face, menos nobre e verdadeiramente perversa, a *colonialidade* ocultada até então (MIGLIEVICH-RIBEIRO et al, 2009).

Aqui se traduzem, em nossa proposta, as primeiras conexões com a crítica pós-colonial na vertente da *modernidade/colonialidade*, que expõe a violência da colonialidade sobre as populações nativas assim como o enfrentamento, pelos povos colonizados, do *padrão mundial de poder*, um sistema de exploração, dominação e fonte de conflito que se espraia por todas as formas da existência social em torno da hegemonia do capital (QUIJANO, 2000).

Segundo Quijano ainda, a *colonialidade do saber*, a *colonialidade do poder* e a *colonialidade do ser* subestimaram e confinaram conhecimentos e discursos que contestavam o modelo newtoniano de racionalidade científica. Tal modelo, ao

classificar a *diferença* como subalternidade, abarcou diversas dimensões da vida, tais quais trabalho, gênero, sexualidade, autoridade, intersubjetividade, e elegeu, nas colônias, a ideia de *raça* como especial elemento articulador da dominação e hierarquização que privilegiou o branco-europeu em face do amplo contingente de índios, negros e mestiços.

Na América Latina dos tempos de exílio, Darcy Ribeiro descobria o *entre-lugar* de que nos fala Silviano Santiago (2000) para se referir aos que olham o mundo a partir das fronteiras e dos deslocamentos. Edward Said (2007) também já nos alertava para a condição do exílio intelectual como gerador, em que pese o inegável sofrimento, de uma inquietação produtiva a delinear perspectivas potencializadoras de um olhar ampliado sobre o gênero humano, diferentes daquelas mais previsíveis nas trajetórias intelectuais quando rotineiras.

O modelo do percurso do intelectual inconformado é bem mais exemplificado na condição do exilado, no fato de nunca se encontrar plenamente adaptado, sentindo-se sempre fora do mundo familiar e da ladainha dos nativos, por assim dizer, predisposto a evitar, e até mesmo ver com maus olhos as armadilhas da acomodação e do bem-estar nacional. Para o intelectual, o exílio neste sentido metafísico é o desassossego, o movimento, a condição de estar sempre irrequieto e causar inquietação nos outros (SAID, 2007, p. 60).

Darcy Ribeiro podia mais especialmente perceber como as histórias dos povos são *híbridas*, marco da crítica pós-colonial. Ousamos dizer que ele teria descrito a história da humanidade como *histórias partilhadas*, entrecruzadas e interdependentes, assimétricas, em rota de colisão não poucas vezes, numa *modernidade entrelaçada*. Os termos foram cunhados por Randeria (COSTA, 2003), socióloga indiana, contrariando a metanarrativa da modernidade que insista em representar o mundo a partir de noções dicotômicas como tradição *versus* modernidade, emoção *versus* razão, negro *versus* branco, mulher *versus* homem. Que as culturas existem em trânsito e não podem ser explicadas no contraste de binômios simples, disto já sabia Darcy Ribeiro:

A evolução sociocultural tal como conceituada até aqui é um processo interno de transformação e auto-superação que se gera e se desenvolve dentro das culturas, condicionado pelos enquadramentos extraculturais a que nos referimos. Na realidade, porém, as culturas são construídas e mantidas por sociedades que não existem isoladamente, mas em permanente interação umas com as outras (RIBEIRO, 1998, p. 46)

Não existe a reivindicada identidade pura do colonizador e do colonizado, diz o pós-colonial. Um dos ícones do movimento, o martinicano Frantz Fanon, formado em Psiquiatria, revolucionário da Frente Nacional de Libertação da Argélia, autor, dentre outros, de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, cuja primeira edição, em francês, data de 1952, e *Os Condenados da Terra*, publicado em 1961, nos quais produziu uma crítica radical da colonização pela análise minuciosa das estratégias de violência, subordinação e desumanização que produziram/produzem o *colonizado*, tornado *espectador sobrecarregado de inessencialidade* (FANON, 1971, p. 26), sabe que as tradições culturais nativas não podem ser calcificadas. Reconhece, porém, a importância crucial para os povos subordinados de se recuperar suas histórias

reprimidas, sem essencializá-las. Sabe como Bhabha dirá mais tarde que a identidade nacional é a “zona de instabilidade oculta onde o povo reside”, um discurso que expõe a “cultura-como-luta-política” (2007, p.35) e o *povo* como o princípio da *reorganização dialética* de sua herança colonial, então, ressignificada “nos termos liberatórios de um povo livre e do futuro” (FANON, 1971 p. 68). Também para Fanon, o contradiscurso *pós-colonial* e a descolonização podem, enfim, reinventar o *sujeito* na sua verdadeira humanidade, *homens novos*, portanto.

O *universal* que se almeja no pós-colonial é pós-moderno, a saber, provisório, historicamente contingente, anti-essencialista. O *pós* do *pós-colonial* – como o *pós* do *pós-moderno* – constitui discursos inéditos a fazer frente às narrativas legitimadoras dominantes. Disto resulta que o pós-colonial não descrê nas *energias utópicas* exatamente – sabemos que na luta sul-africana contra o *apartheid* havia ideais humanistas presentes – ainda que as submeta à crítica.

Decorre daí que o pós-colonial, em que pese suas múltiplas abordagens, distancie-se do chamado *pós-modernismo celebratório*. Talvez, deva-se saber que a crítica pós-colonial não se confunde também como o que se convencionou chamar de *anti-humanismo estruturalista do pós-modernismo*. Segundo Said, o crítico pós-colonial é crítico do humanismo, em nome do humanismo, mais realista:

Chega perto de ser escandaloso, por exemplo, que quase todo programa de estudos medievais em nossa universidade omita rotineiramente um dos pontos altos da cultura medieval, a saber, a Andaluzia muçulmana antes de 1492, e que, como Martin Bernal mostrou para a antiga Grécia, a mistura complexa das culturas européia, africana e semítica tenha sido purgada dessa heterogeneidade tão perturbadora para o humanismo corrente. (SAID, 2007, p.78)

Efetuar uma leitura *desconstrutora* de textos colonialistas, capaz de identificar a produção de contradiscursos que expressam, ostensiva ou camufladamente, projetos de resistência do colonizado na árdua luta por sua autodeterminação é uma das sendas do pós-colonial.

Curiosamente, Renato Ortiz (apud SOARES, 2008) traça um paralelo entre o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) e o pensamento pós-colonial de Frantz Fanon, sem pretender estabelecer qualquer filiação direta entre ambos os movimentos intelectuais, percebendo nitidamente a independência entre essas duas linhas de orientação, mas sensível às suas confluências presentes, por exemplo, no uso da metáfora do *senhor* e do *escravo*, que nos reporta a Hegel. Podemos também imaginar as conexões entre o intento pós-colonial e a *antropologia mameluca* de Darcy Ribeiro, conforme observa Arruti:

[...] ao pretender criar uma antropologia brasileira [...], Darcy Ribeiro pode ser visto partilhando de um mesmo campo de problemas trabalhados pelos antropólogos-nativos da recente antropologia periférica, em seu esforço por desvencilhar-se da reprodução dos discursos metropolitanos e fundar uma visão própria (ARRUTI, 1997, p. 312. Os parênteses são nossos).

Menos que fundar diferentes antropologias nacionais, Peirano (apud ARRUTI, 1997, p. 312) nota que o mais importante é colocar a universalidade fundadora da proposta antropológica *em perspectiva*, reconhecendo naquela que se propõe universal também sua nacionalidade e contextualidade. O *Povo Brasileiro* de Darcy Ribeiro parece-nos um bom exercício de *antropologia mameluca*, antropofágica, capaz de digerir a *antropologia metropolitana* e recriar mediante a narrativa dramática da história da nação uma teoria que tem

[...] o Brasil como objeto histórico e etnológico e que o toma como matriz nacional de produção antropológica original, capaz de formular seus próprios conceitos, procedimentos e, o mais importante, uma consciência de si mesma, autonomizando-se de uma antropologia que é, segundo ele (Darcy Ribeiro), reprodução não discutida de um olhar colonial (ARRUTI, 1997 p. 305. Os parênteses são nossos).

Apesar do recurso às teorias gerais, desejando realizar "uma teoria de base empírica das classes sociais, tais como elas se apresentam no nosso mundo brasileiro e latino-americano" (RIBEIRO, 1995, p.15), é o próprio Darcy que, admitindo que a história é formada de eventos que o povo recorda e a seu modo explica: "crenças co-participadas, vontades coletivas abruptamente erigidas, nestas as coisas se dão" (ARRUTI, 1997 p. 269), diz realizar, em *O Povo Brasileiro*, uma retomada dos estudos e reflexões dos tempos do Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE), onde trabalhou nos anos 1950. Avalia assim seu propósito:

que alcançamos aqui são algumas generalizações válidas que lançamos aqui e ali, iluminando passagens. É, porém, irresistível, como aventura intelectual, a procura dessas generalizações. É também indispensável porque nenhum povo vive sem uma teoria sobre si mesmo. Se não tem uma antropologia que a proveja, improvisa-a e difunde-a no folclore (RIBEIRO, 1995, p. 269).

O clamor do humanismo pós-colonial de Edward Said, descentrado e rebelde, encontra eco em Darcy Ribeiro em sua busca da compreensão da sociedade brasileira, latina, ibérica, em seu desejo de intervir na elaboração de uma *teoria de nós mesmos*.

3) A consciência do colonialismo intelectual: O Povo Brasileiro em fazimento

Darcy defende a noção de um *povo novo* nascido na América Latina resultado dos processos de *desindianização* do índio, de *desafricanização* do negro e de *deseuropeização* do europeu. Um país de mestiços, os quais não são iguais a seus ascendentes de uma ou outra etnia. Um *gênero humano novo*, produto do "atroz processo de fazimento do nosso povo, dos índios e dos africanos mortos, dos mamelucos, caboclos e mulatos que, sem identidade, plasmaram a identidade do brasileiro" (RIBEIRO, 1995, p. 20).

Mediante o conceito de *transfiguração étnica*, definido como o "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, 1995 p.28), Darcy explica o povo brasileiro como *etnia nacional*, diferenciada de suas matrizes formadoras, já fortemente mestiçadas, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos.

Segundo Darcy Ribeiro, a instituição social que possibilitou a formação do povo brasileiro foi o *cunhadismo*, antiga prática indígena para incorporar estranhos à sua comunidade. Consistia em lhes dar uma moça índia como esposa. Assim que o homem estranho ao grupo a assumisse deixava de sê-lo e estabelecia-se, automaticamente, mil laços que o aparentavam a toda a imensa tribo. 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)

Darcy chama de *não-ser* um povo que nasce pela negação de suas matrizes originais e rejeitado por suas etnias fundantes. Narra que o primeiro *mameluco* desprezou a mãe índia que lhe deu a luz, e foi recusado como filho pelo pai branco. Os *brasilíndios* chamados *mamelucos* pelos jesuítas espanhóis⁵ com sua *ninguendade* expandiram, contudo, o domínio português na formação do Brasil, castigando as gentes de sangue materno. Interrompia-se a linha evolutiva prévia das populações indígenas brasileiras ao subjugar-las, recrutando seus remanescentes como mão-de-obra servil de uma nova sociedade integrada numa etapa mais elevada – porque mais predadora – da evolução sociocultural. Mas, dialeticamente, pela usurpação da identidade étnica, dava-se sua transfiguração e o nascimento de uma nova etnia, a *nacional*.

Esta célula cultura neobrasileira, diferenciada e autônoma em seu processo de desenvolvimento pode ser notada a partir de meados do século 16, associada a um modo de produção – a plantação açucareira – cujas características fundamentais são a extensão latifundiária; a monocultura intensiva; a grande concentração local de mão de obra; o alto custo relativo do investimento financeiro; a destinação externa da produção; a dependência da importação da força de trabalho escravo que onerava 70% os resultados da exportação; o caráter racional e planejado do empreendimento que exigia, além do preenchimento de condições técnico-agrícolas e industriais de produção, uma administração comercial adequada às condições de comercialização, procedimentos financeiros e questões fiscais (RIBEIRO, 1995, p. 285).

⁵Designação surgida entre os jesuítas espanhóis. O termo originalmente se referia a uma casta de escravos que os árabes tomavam de seus pais para criar e adestrar em suas *casas-criatórios*, onde cresciam os *mamelucos* de modo que quando se revelassem talentosos no exercício do mando e da soberania islâmica sobre o povo do qual eram oriundos. Cf. DARCY RIBEIRO, 1995, p.108.

O poder do senhor de engenho que, de dentro do seu domínio se estendia à sociedade inteira, equivalia a uma posição de dominação que sequer a própria nobreza jamais tivera na Europa. Diante dele se curvavam não apenas os braços da lavoura mas os submissos clero e a administração do colonizador. Elites integradas num sistema único que regia a ordem econômica, política, religiosa e moral, conformavam uma oligarquia. Frente a esta, apenas se igualava a camada parasitária de armadores e comerciantes exportadores de açúcar e importadores de escravos, também financiadora dos senhores de engenho. Não havia vácuo a sugerir antagonismos. Nenhuma disputa era mais relevante do que a complementaridade dos interesses nos empreendimentos lucrativos.

Nada mais *moderno* e mais *atrasado* do que o escravismo atrelado ao empreendimento mercantil, à produção para o mercado internacional e para o sistema de acumulação capitalista. Nada mais atual (atualização histórica) do que este *povo novo* integrado, como mercadoria, na lógica moderna das sociedades capitalistas. Um povo moderno na periferia do mundo, desenvolvendo uma forma singular de organização sócio-econômica a combinar o escravismo e a servidão à economia capitalista internacional. Gerados como *proletariado externo*, provedor colonial de bens para o mercado mundial, um *povo original* formado por mamelucos, caboclos e mulatos submetidos a um projeto empresarial moderno e capitalista que já surgia operativamente integrado ao nascente sistema econômico capitalista de âmbito mundial (RIBEIRO, 1995, p. 286).

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 através da conciliação dos interesses entre elites provinciais e governo central não permitiria à nação existir nem como *corpo de cidadãos* nem como *sentimento coletivo*, o que implicava em sua atroz *não existência*. A nacionalidade entendida como sociedade politicamente constituída a partir de um patrimônio comum de lembranças e expectativas, como sentimento de pertencimento a um coletivo e adesão voluntária de cidadãos a uma identidade comum, nunca houve no Brasil.

Nunca houve, aqui, um povo livre, regendo seu destino na busca de sua própria prosperidade. O que houve e o que há é uma massa de trabalhadores explorada, humilhada e ofendida por uma minoria dominante, espantosamente eficaz na formulação e manutenção de seu próprio projeto de prosperidade, sempre pronta a esmagar qualquer ameaça de reforma da ordem social vigente (RIBEIRO, 1995, p. 446).

Uma cúpula homogênea a congregar interesses internos e externos, um *não povo* bastante distinto dos povos transplantados da América anglo-saxã revelaria, contudo, uma singularidade ímpar – falamos de processo material, histórico e dialético, sem qualquer conotação essencialista. Disto se desdobra, portanto, a certeza de que nossa *ninguendade* se metamorfoseará num *novo gênero humano*, em que pese não se ter a capacidade de previsão de quais caminhos percorreremos. Sabemos, apenas, que “nosso passado, não tendo sido o alheio, nosso presente não era necessariamente o passado deles, nem nosso futuro um futuro comum” (RIBEIRO, 1985, p. 13).

Darcy Ribeiro desenha o povo brasileiro a partir da pluralidade dos modos de ser dos sertanejos nordestinos, dos caboclos da Amazônia, dos crioulos do litoral, dos caipiras do sudeste e do centro do país, dos gaúchos das campanhas sulinas, dos ítalo-brasileiros, dos teuto-brasileiros. Sabe, porém, que as especificidades adaptativas regionais e da miscigenação tendem a se misturar aos elementos uniformizadores da sociedade urbano-industrial e dos meios de comunicação de massa. Nada capaz de anular as diferenças. Paradoxalmente, os efeitos de multiplicação da diversidade tornam-se ainda mais fortes na *modernidade entrelaçada*. Stuart Hall falava disso também ao tomar de empréstimo o conceito de *différance* caro a Derrida (HALL, 2009). Darcy Ribeiro, na atenção às linguagens midiáticas - é uma sugestão aqui feita - sabia que das diferenças geradas ininterruptamente nascia a *(Dissemi)Nação* brasileira, conceito de outro pós-colonial, Bhabha (2007) ao observar as dinâmicas das culturas e das subjetividades que criam as histórias partilhadas.

Em Darcy Ribeiro, o povo brasileiro é mestiço e isto não implica a negação do conflito. Longe do relativismo, Darcy atenta para a violência de nosso *hibridismo*, utilizando como metáfora, as *dores do parto* (1995, p. 441), mas também para sua vitalidade: a criança que nasce.

Estamos nos construindo na luta para florescer amanhã como uma nova civilização, mestiça e tropical, orgulhosa de si mesma. Mais alegre, porque mais sofrida. Melhor, porque incorpora em si mais humanidades. Mais generosa, porque aberta à convivência com todas as raças e todas as culturas e porque assentada na mais bela e luminosa província da Terra (RIBEIRO, 1995, p. 449).

É justo dizer que Darcy Ribeiro conforma-se também como um *híbrido*, num mundo cindido em especialidades: acadêmico, antropólogo indígena, homem público, planejador educacional e literato. Aqui se pode mais uma vez pensar a conexão entre Darcy Ribeiro e o *pós-colonial* que, não casualmente, recusa as *fronteiras* - não apenas geográficas, políticas e culturais, mas também aquelas que organizaram o conhecimento moderno em *ciência* e *não ciência* derivando em disciplinas estanques.

Darcy Ribeiro parte do marxismo, é fato, para realizar uma original história crítica das tecnologias. Seu veio pós-colonial exige-lhe, entretanto, que crie inéditas categorias explicativas de nossa formação social, *antropofagicamente*, apropria-se de conceitos-chaves como *mercantilismo* e *capitalismo*, traz junto o *genocídio*, o *escravismo*, o *coronelismo*, elabora o *cunhadismo* e a *ninguendade*, aponta para suas continuidades e possibilidades de transfiguração.

Considerações finais

Participando, como intelectual público no sentido mannheimiano, do esforço de *reinvenção* da história das gentes do Brasil, Darcy Ribeiro declara no prefácio de *O Povo Brasileiro*: "além de antropólogo, sou homem de fé e de partido. Faço política e faço ciência movido por razões éticas e por um fundo patriotismo" (1995, p. 17). Propõe uma imersão na história de nossos antepassados e compõe uma trama marcada pela opressão que, até o século 19, era ocultada pela força do discurso único do colonizador.

Concordando com Boaventura Santos (2002) em sua acepção da crítica pós-colonial "como um conjunto de práticas e discursos que desconstruem a narrativa colonial como foi escrita pelo colonizador, (que) tenta substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado", podemos postular que, em *O Povo Brasileiro*, a opção de seu autor por *remitologizar* mitos para contar a história do Brasil, rearticulando experiências, memórias, valores e objetivos num texto significativo (ARRUTI, 1997, p. 312) é uma atitude pós-colonial.

O pós-colonial dos intelectuais originários das ex-colônias asiáticas e africanas, reapropriado pelos chamados pós-modernos, está curiosamente presente num livro que remonta em seu estilo à forma ensaística característica das primeiras produções sociológicas, quando sociologia e antropologia apareciam mais como *pontos de vista* do que como fontes de metódica e rigorosa pesquisa investigativa (ARRUTI, 1997, p. 303).

Com a *virada linguística*, sabemos que a certeza científica, *apanágio de gerações anteriores*, conforme diz em nota prévia de uma coletânea de seus artigos, Silviano Santiago (2000, p. 7), está sacrificada. O escritor sinaliza a seu público-leitor que busca se reinventar então como intérprete latino-americano da América Latina. Mas, podemos pensar que há ganhos em se fazer intérprete e abdicar das explicações definitivas. Há uma generosidade neste ato em favor do leitor, posto que a ele é conferida também a possibilidade de uma nova narrativa, na prática ininterrupta da orquestração das vozes e de sua escuta. Darcy Ribeiro cresce ao narrar a sua história da qual somos todos intérpretes.

Referências

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental: nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo: Bitempo Editorial, 2004.

ARRUTI, José M. Uma antropologia mameluca a partir de Darcy Ribeiro. *Revista da Faculdade de Letras*, 21 (1), p. 301-312, 1996-7.

BHABA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2007.

BOMENY, Helena. Darcy Ribeiro. *Sociologia de um indisciplinado*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2006.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia. A contribuição pós-colonial. *RBCS*, vol. 21, n. 60, fevereiro, p. 117-131, 2006.

HALL, Stuart. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. (Coleção Humanitas)

LÓPEZ, Javier. Darcy Ribeiro: sus ideas educativas sobre la universidad y el proceso civilizatório de América Latina. *Revista Historia de Educación Latinoamericana*, año/vol. 8. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia Tunja, Colombia,

2006, p. 137-160. *Red de Revistas Científicas de América Latina y El Caribe, España y Portugal* (Redalyc). Universidade Autónoma Del Estado de México. Disponível em: < <http://redalyc.uaemex.mx>>

MIGLIEVICH RIBEIRO, Adelia M.. 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, dez. 2009.

_____; NAVARRETE, Julio Mejia; SOARES, E. V.; GERMANO, José Willington; COSTA, Diogo. 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, 2009, p. 205-241.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais. Projetos globais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. BH: UFMG, 2003.

PEIRANO, Mariza. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: EDUNB, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Comp.). *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Clacso/Unesco, 2000, p. 201-246.

RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a Civilização*. Processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

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

_____. *Confissões*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

_____. Depoimento de Darcy Ribeiro. *BIB*, Rio de Janeiro, n. 44, 2^o semestre de 1997.

_____. *O dilema da América Latina: O Dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Gentidades*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

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

_____. *O Processo Civilizatório*. Etapas da Evolução Sociocultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira,

_____. *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1995.

SADER, Emir. Introdução. O marxismo ocidental no Brasil. In: ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental: nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 7-13.

SAID, Edward. *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. Ensaios sobre dependência cultura. Rio de Janeiro, Rocco, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*. Contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000.

SOARES, Paulo Marcondes Ferreira. Identidade e Modernização como modelos culturais no *entre-mundos*. *Agenda Social*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais, vol.2, n.3, set./dez. 2008. Disponível em: <http://www.uenf.br/Uenf/Pages/CCH/Agenda_Social/>

VARGAS, Sonia. Identidad, sujeto y resistencia em América Latina. *Revista Confluência*, año 1, invierno. Mendoza, Argentina, p. 1-12, 2003. Disponível em: <http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitaes/215/Vargas.Confluencia1.pdf>

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