

**A CRÍTICA PÓS-COLONIAL A PARTIR DE DARCY RIBEIRO:
uma releitura de o povo brasileiro**

Adelia Maria Miglievich-Ribeiro¹

Resumo: *O Povo Brasileiro* de Darcy Ribeiro narra a saga de uma gente que nasceu no cruel processo de dissolução de sua identidade – tupi, afro, luso – para, na superação de sua *ninguendade* renascer como um *novo gênero humano*. Neste artigo, inicio um diálogo entre Darcy Ribeiro e a crítica pós-colonial que reivindica a expansão da história mundial através do reconhecimento dos povos que foram obscurecidos na narrativa da modernidade ocidental. Enfatizo também algumas possibilidades de conexões com as ideias presentes em Appiah e em Said sobre um novo universalismo baseado no hibridismo e na diversidade. Finalmente, utilizo o conceito de *modernidade partilhada* a fim de incluir a constituição específica da nação brasileira na história da modernidade.

Palavras-chaves: Darcy Ribeiro. O Povo Brasileiro. Pós-colonial. Modernidade partilhada.

Abstract: “The Brazilian People” of Darcy Ribeiro tells the saga of a people who is born in the cruel process of dissolution of its identity root - tupi, afro, luso - to, in the overcoming of their “ninguendade” (“nobodyness”), to reborn as a “new human gender”. In this article, I begin a dialogue between Darcy Ribeiro and the postcolonial critique that claims the expansion of world history through the recognition of people that were obscured in the narrative of occidental modernity. I emphasize also some possibilities of connections with the ideas present in Appiah and Said about a *new universalism* based on hybridity and on diversity. Finally, I use the concept of *shared modernity* in order to include the specific constitution of the Brazilian nation in history of modernity.

Keywords: Darcy Ribeiro. The Brazilian People. Postcolonial. Shared modernity.

INTRODUÇÃO

A *crítica pós-colonial*, em suas variações, realiza uma revisão epistemológica das narrativas modernas que foram erigidas mediante o *silenciamento* das histórias de indivíduos e coletividades que, fora dos centros de poder, passavam por inexistentes; ou, o que é tão

¹ Professora do Departamento de Ciências Sociais e dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo. Pesquisadora Bolsista Sênior do Programa “Cátedras IPEA/CAPES para o Desenvolvimento” com o projeto “*Modernidade-Colonialidade*, Nação e Autonomia em Darcy Ribeiro: fundamentos e propostas de desenvolvimento. E-mail: miglievich@gmail.com

nocivo quanto, eram avaliadas do ponto de vista moral como inferiores e/ou inacabadas em comparação às narrativas (locais) européias, tomadas como parâmetro, o que legitimou/legitima a prática (ilegítima) da colonização e as persistências do *neo-colonialismo*.

Não é uma exclusividade dos intelectuais que se denominam pós-coloniais a crítica da hegemonia de uma narrativa histórica que se apropria, desconhece e/ou deforma a *alteridade* impedindo que a mesma possa também participar com sua voz do discurso universal erigido sobre o gênero humano, do qual é parte. Mas, a sistematização dos diagnósticos mais recentes acerca do caráter híbrido e assimétrico da *modernidade*, coube, sobretudo, aos estudos ditos pós-coloniais, dos intelectuais diaspóricos que se viram, não poucas vezes, *forçados* a construir sua trajetória longe de sua terra natal, num *primeiro mundo* que os via como *estranhos*, inferiores e/ou ameaçadores, num *entre-lugar* do qual jamais seriam devolvidos à sua primeira socialização mas também nunca plenamente *assimilados* e iguais, pois, aos intelectuais *nativos* dos centros ².

O *pós-colonial* reivindica vigorosamente a ampliação da história universal pelo reconhecimento de sujeitos até então obscurecidos. Seus modos de vida, valores, ideias, preferências e projetos são incluídos, por conseguinte, no conjunto das escolhas de *bem-viver*, que promove o *humanismo crítico*, aquele que ultrapassa o cânone – de *qanun*, palavra árabe, isto é, lei; também, num significado musical, inúmeras vezes que imitam rigorosamente umas às outras (SAID, 2007, p. 71) – a fim de dar conta do mundo-vida real, histórico, ou, numa provocativa redundância, *mundano*, “de cujas circunstâncias nenhum de nós jamais pode estar separado, nem mesmo em teoria” (IBID., p. 71).

A mundanidade – com o que pretendo dizer, num nível cultural mais preciso, que todos os textos e todas as representações estavam no mundo e sujeitos a suas numerosas realidades heterogêneas – assegurava a contaminação e o envolvimento, porque em todos os casos a história e a presença de vários outros grupos e indivíduos tornaram impossível que alguém ficasse livre das condições da existência material (SAID, 2007, p. 71).

² Adorno revela uma paradoxal positividade na experiência do exilado que aqui aponto como expressiva do *entre-lugar* de que se fala no texto: a conquista de uma *perspectiva alternada*, um modo novo de ver, que somente o exílio possibilita. A consciência do infortúnio e da violência parece ser mais clara ao exilado de modo que é seu *olhar deslocado* mais potente para se opor a esta. Para Adorno, *colocar-se fora de casa* é o imperativo moral para que se proceda a constatação de que todas as avaliações são falsas até que a submetamos à crítica. No exílio, a *morada* do intelectual, ou melhor, sua *não-morada* - seu desabrigo - é a frenética alternância do olhar e a conquista de um *outro* ponto de vista capaz de ver o que comumente ninguém vê. Cf. Miglievich-Ribeiro, 2011, p. 154.

Nenhum modelo homogêneo e linear de modernidade é capaz de explicar a realidade. Os binarismos - a exemplo de ocidente e oriente, racional e irracional, civilizado e bárbaro, masculino e feminino - que serviram para pensar o mundo pela racionalidade de tipo iluminista (européia) são impotentes analiticamente diante da complexidade da vida dos seres humanos em sua diversidade, a menos que perpetuemos uma ciência social que se constitui à revelia da pluralidade das experiências reais e incapaz de considerá-las em seu discurso dito científico. Uma perspectiva genuinamente cosmopolita, entretanto, não *silencia* os fatos nem se propõe a construir teses inconsistentes. Daí que a chamada *descolonização epistemológica* surge como o principal desafio às ciências sociais contemporâneas àqueles que, ao contrário de descrever da ciência, encaram a *violência epistêmica* que a constituiu ontem e hoje.

A atitude pós-colonial nas ciências sociais é um ato político, indissociado da crítica epistemológica – ora, a dicotomia entre ciência e interesse mais impediu do que garantiu ao longo do tempo a produção responsável do conhecimento. Os saberes *classificadores* do mundo – quanto mais se importados de alhures – constituem-se em instrumento simbólico de atuação na história, na organização de nossos valores e interesses comuns. Quijano (1988; 1990), representante de uma das linhagens do pós-colonial, aquela marcadamente latino-americana, a chamada *modernidade-colonialidade*, examinou, por exemplo, como a idéia de *raça* serviu como o elemento articulador da dominação e hierarquização universal de superioridade/inferioridade entre os europeus (as elites brancas) e os nativos índios, negros e mestiços – diga-se de passagem, a ponto de fazer crer numa Europa *branca*. Apenas por meio da desconstrução do racismo e do racismo que a América Latina colonizada pôde enfrentar o *padrão mundial de poder* e seu sistema de exploração e dominação.

Por isso, pode-se afirmar que o pós-colonial, sem pretender - não em todas as suas frentes - recusar os conceitos e quadros teóricos construídos a partir das experiências *modernas* dos países do norte setentrional – nestes, também, há dissonâncias, variações e pluralismo – sugere, contudo, que estes sejam passíveis de dúvida quanto ao contexto de sua elaboração e potencial de generalização. O que quiseram significar? Podem diagnosticar outras realidades que não estritamente aquela na qual se constituíram em conceitos? Que limites apresentam para a compreensão de outras realidades?

Penso ser possível o diálogo possível entre o pós-colonial e a teoria de Frankfurt, por exemplo, que curiosamente nasce com seus intelectuais diaspóricos e encontra, hoje, Axel

Honneth, representante de sua terceira geração, em cujo livro *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais* (2003), revê Hegel dos tempos de Jena e Sorel na constatação de que as lutas morais se realizam na história e respondem por suas transformações. Honneth recorre também a Sartre que explicitara a luta por reconhecimento do movimento anticolonialista e da *negritude* e propõe que, mais do que uma característica estrutural irrevogável do modo de existência humana, a luta é uma consequência, em princípio superável, de relações assimétricas entre pessoas e grupos sociais que ferem (e matam) as subjetividades.

O colonialismo é entendido aqui como um estado social que deforma as relações intersubjetivas do reconhecimento mútuo, de maneira que os grupos implicados são pensados igualmente num esquema comportamental quase neurótico: enquanto os colonizadores só podem elaborar com cinismo ou com agressão intensificada o desprezo que sentem por si mesmos, já que degradam sistematicamente o nativo, os colonizados somente são capazes de suportar as *ofensas diárias* através da cisão de seu comportamento nas duas partes constituídas por uma transgressão ritual e uma superadaptação habitual (HONNETH, 2003, p. 248).

Uma outra leitura permite-nos perceber que há *luta por reconhecimento* também entre os discursos científicos, até mesmo para que um saber seja considerado científico, em se supondo que isto dá-lhe credibilidade. Assim, se a noção de *raça* possibilitara o estabelecimento das bases epistemológicas centrais do eurocentrismo, foi singularmente importante o advento da matriz culturalista na antropologia de Franz Boas (1858-1942) para que as fontes de conhecimento e racionalidade não-européias pudessem ser avalizadas.

Na América Latina, Darcy Ribeiro (1922-1997), intelectual brasileiro, convencido, em acordo com Boas, da não-remissão da cultura ao pseudo-conceito de *raça* tal como fora proposta ao longo do século 19 e início dos 20, ciente das lutas históricas que forjaram o *povo brasileiro*, opõe-se aos julgamentos dos fenômenos culturais em condições de subdesenvolvimento como determinados por *causas atávicas*, buscando 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, 1978, p.135). Admite assim a *transculturação* não como um *rebaixamento cultural* mas destaca seus elementos de criatividade expressos nos inéditos modos de intervenção na natureza para a produção de bens e nas novas possibilidades de institucionalização de relações sociais.

Tomo aqui para análise seu livro *O Povo Brasileiro*, publicado em 1995³. Nele, é curioso como o antropólogo busca explicitar a não-coincidência histórica entre *povo-nação* e *Estado-nação* mas, ao contrário, seu vivo antagonismo. Postulo que Darcy Ribeiro, em sua reconstrução da história da formação social brasileira, amplia os cânones explicativos da *modernidade*, numa perspectiva que antecipa, nalgum sentido, orientações pós-coloniais tais como a da indiana, Randeria, na Universidade de Zurique, que nos inspira à percepção sociológica das *histórias partilhadas* ou *modernidade entrelaçada* (COSTA, 2006, p. 90) que nos propõe a redefinição do que se convencionou chamar de *cosmopolitismo*. Sequer a crença na *modernização*, cara a Darcy Ribeiro e a muitos de sua geração, impede-o de ampliar o escopo das alternativas não-previsíveis para tal, em sua defesa incontestada da auto-determinação dos povos e nações.

DA NINGUENDE AO POVO BRASILEIRO

Em *El labirinto de soledad* (1950), Octavio Paz Octavio Paz ⁴. traz-nos corajosamente para o palco da representação ensaística latino-americana o *pachuco*, *mexicano de quatro costados*, *um dos extremos a que pode chegar o mexicano*, *morador intruso nos Estados Unidos*, *concidadão americanizado*, *uma nova espécie de imigrante e pária*, em Los Angeles e, ao mesmo tempo, *figura de malandro, dândi e conquistador*. Silviano Santiago é o analista arguto desta personagem (2006, p. 28).

Define o pachuco como *não-ser* que se debate num eterno desafio (IBID., p.41). Pré-iluminista e pós-moderno, o desclassificado social responde à hostilidade do ambiente pela afirmação exasperada de sua personalidade. Contudo, dialeticamente, de uma situação negativa da experiência humana, por um algum novo acontecimento – aparentemente banal –

³ O livro compõe seus *Estudos de Antropologia da Civilização*, com ênfase nas 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). A seguir, temos *As Américas e a Civilização* (1ª ed., 1969); *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno* (1ª Ed., 1970); *O dilema da América Latina* (1ª ed., 1971); *Os brasileiros – teoria do Brasil* (1ª ed., 1978); e, por fim, *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil* (1ª ed., 1995). Cf. MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2010.

⁴ Entre 1946 e 1951, Paz passou estudando nos Estados Unidos, em Berkeley na Califórnia, e em Paris. Escreve na abertura do livro: “E devo confessar que muitas das reflexões que fazem parte deste ensaio nasceram fora do México, durante os dois anos de permanência nos Estados Unidos”. (apud. SANTIAGO, 2006, p. 19). Santiago assinala que, “em ritmo de sobrevivência no mundo universitário antigo gringo, Octavio Paz se redescobre mexicano ao representar a si na figura por excelência do pachuco”. Cf. IBID.

o pachuco introjeta o valor positivo da vida e dela, em movimento posterior, extrai como a um híbrido prenhe, enriquecido, explosivo e aberto à utopia (*IBID.*, p.33).

O movimento dialético na construção da identidade também autoriza Darcy Ribeiro a ver no povo brasileiro, no lugar da negatividade absoluta, a *esperança*: o surgimento de um povo que se *reconhece* novo. Num paralelo a Goethe (*apud.* BHABHA, 2007, p. 35) que propõe que a natureza interna de toda nação funciona de forma inconsciente, ou seja, a vida cultural da nação é vivida inconscientemente, Darcy recorda o nome *mameluco* pelo qual os jesuítas espanhóis chamaram os primeiros brasilíndios - designação surgida entre os jesuítas espanhóis ⁵, aqueles nascidos *ninguém*, como *não-ser*, negados pelo pai branco, ignorado pelos irmãos europeus, negando a mãe índia e seus irmãos nativos, expandindo o domínio português na constituição do Brasil, castigando as gentes de sangue materno.

O brasilíndio como o afro-brasileiro existiam numa terra de ninguém, etnicamente falando, e é a partir dessa carência essencial, para livrar-se da ninguentude de não-índios, não-europeus e não-negros, que eles se vêem forçados a criar a sua própria identidade étnica: a brasileira (RIBEIRO, 1995, p. 131)

Renato Ortiz (*apud.* SOARES, 2008) traça um paralelo entre o ISEB 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 relevância no debate contemporâneo a partir da metáfora do senhor e do escravo, de inspiração hegeliana. Fato é que Darcy Ribeiro permite-nos realizar a convergência entre *O Povo Brasileiro* e o postulado de Fanon, da *cultura-como-luta-política* ou *zona de instabilidade oculta onde o povo reside* (*apud.* BHABHA, 2007, p. 65).

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 no processo de conciliação dos interesses das elites provinciais com o sentimento coletivo ou, principalmente, como do governo central, jamais se confundiu com a gestação do

⁵ 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*" quando se revelassem talentosos no exercício do mando e da soberania islâmica sobre o povo de que foram tirados" Cf. RIBEIRO, O povo brasileiro, p. 108.

povo brasileiro. Uma nação que inexistia como *plebiscito cotidiano*, expressão que busco em Renan (*apud*. BHABHA, 2007, p. 225) não construiu seu Estado e, também, dificilmente seria por ele construído.

Nós, brasileiros, somos um povo em ser, impedido de sê-lo. Um povo mestiço na carne e no espírito, já q 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).

Mais plausível é, em acordo com Darcy Ribeiro, narrar a formação da nação brasileira a partir de uma de suas instituições sociais primordiais: o *cunhadismo*, antiga prática indígena para incorporar estranhos à sua comunidade que consistia em lhes dar uma moça índia como esposa. Assim que o homem estranho a tribo a assumisse deixava de sê-lo e estabelecia-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).

Interrompendo abruptamente os rumos das populações indígenas brasileiras ao subjugar-las como mão-de-obra servil de uma nova sociedade, tinha-se sua incorporação – atualização histórica – pela dominação e transfiguração. Na usurpação da identidade étnica, nasce a nova etnia - nacional - as bases sobre as quais se edificaria daí em diante a sociedade brasileira.

Se as identidades nacionais são representações formadas e transformadas no âmbito de um sistema de representação cultural que nós caracterizamos como nação - comunidade simbólica ou imaginada – isto se dá no âmbito de um território político, o Estado. Mesmo assim, o *estadista* Darcy Ribeiro, ao enfatizar o *povo* – por mais polêmica que seja tal nomenclatura entre intelectuais de ideologias distintas – é o antropólogo que faz de sua

narrativa sobre o Brasil não a história das elites e suas instituições políticas, sequer da denominada *res* pública, inexistente em solo pátrio, e sim do conjunto de eventos e "crenças co-participadas, vontades coletivas abruptamente erigidas, nestas as coisas se dão" (RIBEIRO, 1995, p. 269).

Darcy Ribeiro explica a efetividade da transfiguração étnica brasileira sob o prisma da “continuidade, através dos séculos, de elementos cruciais da ordenação social arcaica, da dependência da economia e do caráter espúrio da cultura” (IBID., p. 261). Assim, um Brasil que nasce ninguém, fruto do perverso processo de *desindianização*, *desafricanização* e *deseuropeização* de contingentes humanos, assim permanece na continuidade do Brasil arcaico que convive com os efeitos de uma industrialização dependente. Modernos na periferia do mundo, desenvolvemos uma forma singular de organização sócio-econômica que combinou o escravismo e a servidão à economia capitalista internacional. Gerados como *proletariado externo*, provedor colonial de bens para o mercado mundial.

Há de se acrescentar o poder do senhor de engenho que, de dentro do seu domínio, se estendia à sociedade inteira. Situado nessa posição dominadora, ele usufruía de uma autoridade que a própria nobreza jamais tivera no reino. Diante dele se curvavam não apenas os braços da lavoura mas os submissos o clero e a administração do colonizador. Elites integradas num sistema único que regia a ordem econômica, política, religiosa e moral, conformando uma oligarquia. Frente a esta, apenas se igualava a camada parasitária de armadores e comerciantes exportadores de açúcar e importadores de escravos - que era também quem financiava os senhores de engenho. Mas não havia vácuo a sugerir antagonismos. Nenhuma disputa era mais relevante que a complementariedade de seus interesses nos empreendimentos lucrativos.

Os conceitos darcynianos de *aceleração evolutiva* e de *atualização histórica* ou *modernização reflexa*⁶ desvelam a coetaneidade dos povos europeus e dos latinos e, ainda que traduzindo expectativas de modernização hoje criticáveis. Mas seu discurso, fundamentalmente anticolonial, afasta-o de uma perspectiva histórica unilinear e, assim, permite que se encontre com a crítica pós-colonial em voga através de Dussel, Mignolo (2003) e outros nomes latino-americanos contemporâneos.

⁶ Cf. MIGLIEVICH-RIBEIRO e SILVA Jr., 2008, p. 5.

Darcy se interroga, como podemos nós fazê-lo, acerca de como *pretos* e índios, submetidos a tal processo de deculturação, puderam resistir e se reinventar. 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 classistas ⁷. Antagonismos estes que alcançavam o caráter mais cruento 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.

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 crueldade 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).

Recordando Norbert Elias (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2005) que estuda o *habitus* ⁸ do povo alemão, sua *segunda natureza* ou *saber social incorporado*, que não se confunde com a noção de *caráter nacional* como algo fixo e estático, podemos aproximá-lo do esforço intelectual de Darcy que concorda que “os destinos de uma nação ao longo dos séculos vêm a ficar sedimentados no *habitus* de seus membros individuais” (*IBID.*, p. 30), podendo, porém, ser mudados se o *habitus* também for, no processo histórico real.

Certamente, os fatos passados são impagáveis e não se apagam. Podemos, contudo, ressignificar fatos e acontecimentos. O que do passado pode ser mudado é a carga moral, o seu peso de dívida. Os acontecimentos do passado permanecem abertos a novas

⁷ Acerca 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)

⁸ Um termo de uso muito comum na sociologia alemã entre as guerras. Foi traduzido por Edmund Jephcott, de uma forma não precisa, como *physical make-up* (disposição psíquica). Apareceu, contudo, pela primeira vez na página xi do prefácio para a edição de 1939 de *Über den Prozess der Zivilisation*, traduzido para o português como “O processo civilizador”. Cf. MIGLIEVICH RIBEIRO, 2005

interpretações, como também podem-se inaugurar novos projetos, enquanto a história das mulheres e dos homens não se encerrar.

Assim, também, suspeito que a história, recontada aqui, pelas ciências sociais latino-americanas, tem na condição de *periferia* não a suspeição de seu discurso, ao contrário, chances mais efetivas de rever a narrativa hegemônica acerca do mundo e recriá-lo nas ações significativas na história. Ora, os povos colonizados perseguem, como disse Rama (2008) a luz própria, como condição de sua libertação. A busca da compreensão da sociedade brasileira e o desejo de intervir nos rumos de seu desenvolvimento marca incontestavelmente há mais de um século o esforço intelectual brasileiro de produção de modelos interpretativos de nossa modernidade e dos desafios a ela postos (VILLAS BÔAS, 2003, p. 115). Darcy Ribeiro foi partícipe deste empenho de interpretação do Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Darcy Ribeiro, nos anos 1950 e 1960, fora informado pela contundência do debate nacional-popular sobre a identidade cultural, influenciado, certamente, pelas ideias anticolonialistas em movimento, percebeu, assim, na antropologia, não menos que nas demais disciplinas científicas, a tensão permanente com a dimensão ideológica, provedora, por conseguinte, de conteúdos emancipadores ou justificadores da ordem social vigente. Suas escolhas levaram-no à formulação uma *teoria da história alternativa*, que pudesse explicar os povos orientais, os povos árabes e, também, os latino-americanos, aos quais se dedicou. Neste ponto, as conexões com o pós-colonial hoje podem ser pensadas, sem subestimar a peculiaridade do pensamento de Darcy e de seu contexto.

A idéia de que existia algo como *América Latina* surgiu como um processo complexo no século 19. Nestes inícios, porém, os intelectuais tinham a independência dos Estados Unidos e a Revolução Francesa como seu horizonte, e não adotavam, portanto, uma postura anti-ocidentalista. Apenas no século 20, mudavam-se os referenciais. Diante da Guerra Fria, os intelectuais latino-americanos, em suas diferenças, passaram a adotar a forte percepção de que o começo da América latina deu-se pela violência da colonialidade. A libertação desta passava, portanto, pela afirmação da *diferença* em relação ao *universalmente constituído*, a saber, o projeto colonizador.

Para Darcy Ribeiro, em nova aproximação com Silviano Santiago (1978), é possível pensar que a América Latina engendrou uma nova sociedade, a dos mestiços. Com esta, a noção de unidade sofreu uma reviravolta que, embora já tendo se dado noutros povos, jamais com tamanha visibilidade e conseqüências. Tratou-se, no solo brasileiro, de uma mistura inconfundível entre o elemento português, autóctones e africanos trazidos escravizados. Depois disso, as levas de imigração ocidental e oriental não mais puderam garantir o retorno à suposição de *pureza* que, mesmo sem lastro na realidade, em seu território de origem buscavam, de algum modo, ostentar. Ao estudar a 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, Darcy confirmava que, no Brasil, o elemento híbrido reina.

Para Santiago e, talvez, para Darcy Ribeiro, também, a maior contribuição da América Latina para a cultura hegemônica vem da destruição sistemática dos conceitos de unidade e de pureza uma vez que a América Latina “institui seu lugar no mapa da civilização ocidental graças ao movimento de desvio da norma, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo” (SANTIAGO, 1978, p. 18).

Não se há de pensar nisto um novo discurso hegemônico, o da mestiçagem, no lugar do da *pureza*. Trata-se, sim, de se saber que a representação social da *unidade* ou mesmo da *raça* é uma inconsistência teórico-empírica. Ainda assim, cada povo, cada gente descobrirá sua forma de bem (com)viver. Para a crítica pós-colonial, é suficiente que Darcy Ribeiro a tenha antecipado em sua insígnia: “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).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 1998.

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

DUSSEL, Enrique. “Europa, modernidade e eurocentrismo”. In: LANDER (Org.). A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 55-70. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Dussel.rtf>>. Acesso em: 30 ago. 2011.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. A gramática dos conflitos sociais. São Paulo: Ed.34. 2003.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia M. “Intelectuais no exílio: onde é a minha casa?”. *Dimensões*. Revista de História da UFES, vol. 26, 2011, 2011. p. 152-176.

_____. “O Povo Brasileiro de Darcy Ribeiro: crítica ou reforço à noção de ‘caráter nacional brasileiro’?”. In: PLANCHEREL, Alice Anabuki. *Memória e Ciências Sociais*. Maceió: EDUFAL, 2005. p. 9-25.

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

_____ & JR. SILVA, Paulo Sérgio Ribeiro da. “A UENF e seu plano orientador entre a ‘modernização reflexa’ e a ‘aceleração evolutiva’: notas sobre o pensamento de Darcy Ribeiro.” *Agenda Social*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais, vol. 2 , n. 2. 2008. Disponível em: <http://www.uenf.br/Uenf/Pages/CCH/Agenda_Social/>. Acesso em: 10 abr. 2011.

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

QUIJANO, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Ediciones Sociedad y Política, Lima. 1998.

_____. “Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina”. *Revista de Sociología*, Vol. 6, Nº 7, Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, Lima, 1990. p. 11-26

RAMA, Angel. *Literatura, cultura e sociedade na América Latina*. Belo Horizonte, Ed. UFMG. 2008.

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

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

SANTIAGO, Silviano. *O entre-lugar* do discurso latino-americano. In: *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo. 2001.

_____. *As raízes e o labirinto da América Latina*. Rio de Janeiro: Rocco. 2006.

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/>. Acesso em: 10 ago. 2011.

VILLAS BÔAS, Gláucia. “Casa Grande e terra grande, sertões e senzalas: a sedução das origens”. In: KOSMINSKY, Ethel; LÉPINE, Claude; PEIXOTO, Fernanda A.. *Gilberto Freyre em quatro tempos*. Bauru: Edusc. 2003.

Recebido em: 08/08/2011. Aceito em: 25/08/2011.