

**INTELECTUAIS E AUTOCONSCIÊNCIA LATINO-AMERICANA:  
por uma crítica à razão ocidental**

**Adelia Miglievich-Ribeiro<sup>1</sup>**

**Resumo:** Atentando para o tema da integração regional, analisamos a história por trás do conceito “América Latina” que remonta, de um ponto de vista, ao expansionismo francês, de outro, à colonização hispânica e lusa no continente, por fim, ao antagonismo com os americanos do norte, de matriz anglo saxã, até que a utopia latino-americana se constituísse como uma forma de contra-hegemonia no cenário contemporâneo. Fazemos Darcy Ribeiro (1922-1997) dialogar com Manoel Bomfim (1868-1932), ao mesmo tempo em que o reconhecemos herdeiro, à sua maneira, dos ideais de “Pátria Grande” e “Nuestra América” de Simon Bolívar e de José Martí respectivamente. Interessa-nos chegar aos desafios contemporâneos postos pela vertente pós-colonial e pós-ocidental da “modernidade-colonialidade-decolonialidade” a incitar a imaginação política e social em torno de um projeto próprio de desenvolvimento para o continente, sustentado na percepção das interculturalidades.

**Palavras-chave:** América Latina. Modernidade-colonialidade-decolonialidade. Darcy Ribeiro. Utopia. Contra-hegemonia.

**Intellectuals and Latin American self conscience: towards a critique of Western rationality**

**Abstract:** Departing from the topic of regional integration, this articles analyses the history behind the concept of “Latin America”. The concept had different meaning along history. It refers to the French expansionism, to the Spanish and Portuguese Colonialism, to the antagonism between Latin Americans and the Anglo-Saxon North America and, more recently, to a Latin American utopia of counter-hegemony. The articles brings a hypothetical dialogue between Darcy Ribeiro (1922-1997) and Manoel Bonfim (1868-1932), both acknowledged as intellectual heirs of Simon Bolivar’s ideal of “Big Nation” and José Martín’s ideal of “Our America”. We are particularly interested in the contemporary challenges posed by the post-colonial and post-Western approach of the “Modernity-coloniality-decoloniality” project. Based on an interculturality perspective, the aim of this article is to instigate the political and social imagination around a endogenous project of development for the continent.

**Keywords:** Latin America. Modernity-coloniality-decoloniality. Darcy Ribeiro. Utopia. Counter-hegemony.

---

<sup>1</sup> Professora da Universidade Federal do Espírito Santos (Ufes). [miglievich@gmail.com](mailto:miglievich@gmail.com)

## Apresentação

Supor a integração latino-americana ou qualquer outra como “natural” pouco contribui para a questão da solidariedade entre os povos no continente. A América Latina não é uma realidade dada, se não um discurso, mais convincente ou menos ao longo da história, a serviço de interesses os mais diversos. O lugar do Brasil na América Latina nunca foi consensual e este debate é retomado com fôlego hoje. O desafio a que nos propomos está em revisitar a história de um conceito, inventariar a crítica que nos revitalizar a ideia de América Latina como contra hegemonia no século XXI ao capitalismo global.

O acúmulo do pensamento crítico latino-americano em seu atual vigor “decolonial” reconhece que a integração regional pode tanto se associar a um projeto de continuísmo do sistema de dominação colonial, conivente com o capitalismo mundial, ou subvertê-lo, de uma perspectiva pós-imperialista <sup>2</sup>. Nesta, a escuta das populações historicamente excluídas da construção do Estado-Nação é um dos mais difíceis desafios.

Nossa reflexão convida os leitores a pensar a ideia de América Latina no pensamento inspirador dos brasileiros Manoel Bomfim (1868-1932) e Darcy Ribeiro (1922-1997). Recuaremos até o libertador venezuelano Simon Bolívar e, também, ao poeta e escritor cubano José Martí (1853-1895) para falar da utopia da “Pátria Grande” ou “Nuestra América”, pontuando o lugar do Brasil na imaginação latino-americana.

Somaremos ao esforço de sistematização da crítica acima o diálogo com o movimento intelectual contemporâneo da “modernidade-colonialidade-decolonialidade”, empenho de descolonização epistemológica e ampliação de signos e significados a dar conta das plurais realidades pós-coloniais/pós-ocidentais, representado, dentre outros, por Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh e Freya Schiwy. O debate no qual nos engajamos dirá respeito, em suma, a “quem somos” e “quem queremos ser”.

---

<sup>2</sup> Hannah Arendt (2006) propôs a diferença entre “colonialismo comercial” e “imperialismo” observando que apenas no segundo tem-se o requisito da ocupação territorial e da criação de uma administração local voltada ao exercício da violência para a subjugação dos povos nativos. Utilizo, contudo, “formas de imperialismo”, no plural, para observar sua persistência hoje nos distintos graus e dimensões, quer na política e economia quer na elaboração das identidades. O termo “pós-imperialismo” é trazido aqui de Gustavo Lins Ribeiro, em aula inaugural do PGCS/Ufes, proferida em junho deste ano, para se referir a relações entre Estados-Nação ou entre populações, de parceria econômica, intelectual e outras, sem a produção dos neo-colonialismos.

## **1 A história de um conceito: América Latina**

Desde a publicação, em 1968, do influente ensaio de John Leddy Phelan chamado “Pan-Latinism, French Intervention in Mexico” (apud BETHEL, 2009, p. 289) construiu-se um relativo consenso de que o conceito “América Latina” era de origem francesa. A expressão “Amérique Latine” foi utilizada por seus intelectuais para justificar então o imperialismo francês no México sob o domínio de Napoleão III. Os franceses argumentavam que existia uma afinidade cultural e linguística, uma unidade entre os povos “latinos”, e que a França seria sua inspiração e líder natural ao mesmo tempo em que uma adversária à altura da ameaça norte-americana. Phelan menciona a relevância do economista francês Michel Chevalier (1806-1879), um dos principais ideólogos do “panlatinismo”, na ampliação do império francês na América Meridional. O artigo de Phelan seria, porém, doze anos depois, criticado duramente por Arturo Ardao, em “Gênesis de la idea y El nombre de América Latina” que destacava que, tempos antes da proposta de Chevalier, a utilização do termo “laraza latina” foi feita por escritores e intelectuais hispânicos como José María Torres Caicedo (1830-1889) - jornalista, poeta e crítico colombiano; Francisco Bilbao (1823-1865) - intelectual socialista chileno; e Justo Arosemena (1817-1896) - jurista, político, sociólogo e diplomata colombo-panamenho (FARRET & PINTO, 2011; BETHEL, 2009), com pretensões bastante divergentes.

A disputa pelo posto de quem teria batizado assim as vastas terras americanas ao sul dos Estados Unidos se prolonga, mas a nós importa que, quando da independência das 10 (dez) repúblicas da América Espanhola, crescendo depois, para 16 (dezesesseis) repúblicas, uma expressiva corrente intelectual, inspirada em Simon Bolívar, passou a portar o uso hegemônico do termo, referindo-se a uma consciência hispano-americana para superar os “nacionalismos” existentes. Neste imaginário, cabe antecipar, não havia lugar para o Brasil em sua singular história independentista.

Simon Bolívar (1783-1830), militar e líder político venezuelano, foi a figura-chave nas guerras de independência do Império Espanhol. Conduziu a Bolívia, a Colômbia, o Equador, o Panamá, o Peru e a Venezuela à descolonização nos inícios do século XIX, lançando as bases ideológicas democráticas da maioria das novas repúblicas. Foi considerado herói, visionário, revolucionário e libertador. Participou da fundação da primeira união de nações independentes na América Latina, nomeada Grã-Colômbia, presidindo-a de 1819 a 1830. Foi o primeiro articulador de uma união latino-americana de proporções continentais, como pode

ser vislumbrado em sua clássica “Carta da Jamaica”, de 1815, na qual conclamava as antigas colônias espanholas a se unirem para se defender do inimigo comum de seu tempo: o colonizador europeu.

Tornou-se presidente da Colômbia, chefe supremo do Peru e presidente da Bolívia, o que se levava a crer que não estava tão longínquo o sonho de uma unidade latino-americana. No Panamá, em 1826, empenhou-se na realização de um congresso a fim de criar a federação chamada “Pátria Grande”. Nesta, cada nação participante cederia parte de sua soberania, sem ferir sua autonomia interna - a cargo da administração de cada Estado-Nação - para consolidar a união das nações novas hispano-americanas. Previa-se, no ideal da “Pátria Grande”, o respeito às características regionais de cada povo, sem a subalternização das culturas locais. A utopia bolivariana da federação hispano-americana, contudo, não foi adiante. Em 1828, Simon Bolívar foi obrigado a renunciar à presidência vitalícia do Peru. A Bolívia, em 1829, e, pouco depois, a Venezuela, se separaram da Grande Colômbia que deixa de existir em 1830, com a morte de seu idealizador, enquanto o protagonismo dos Estados Unidos no continente fortalecia-se de modo avassalador.

Importa registrar nesse processo a exclusão do Brasil, vetado, por Bolívar, desde o início, de qualquer participação na confederação imaginada. A despeito da herança ibérica e católica comuns, o imenso vizinho lusófono que ocupava metade da América do Sul, era, para o mentor da “Pátria Grande”, de língua, história e cultura incompatíveis com o projeto então embrionário. Para culminar, a economia brasileira ainda baseada no escravismo - abolido na maioria das repúblicas hispano-americanas – era algo a se repudiar. Somava-se a isso que a Independência do Brasil ocorrera de forma pacífica e em continuidade ao sistema monárquico português, o que fazia do Brasil um aliado do imperialismo europeu<sup>3</sup>.

Para quem nasceu em uma das repúblicas que se tornaram independentes da monarquia espanhola entre 1810 e 1820, é quase inconcebível que o Brasil se libertasse quase à mesma época, mantendo a monarquia como forma de governo e fundando um império [...]. Este fato marca a diferença entre o Brasil e a quase totalidade do restante da América hispânica, onde os debates sobre república, centralismo, federalismo, monarquia, pátria e nação foram muito precoces, ao contrário do que ocorreu no Brasil (ENRÍQUEZ, 2010, p. 61-94).

---

<sup>3</sup> Exemplar disto eram as ambições brasileiras no Rio da Prata. As relações entre o Brasil e seus vizinhos hispano-americanos eram muito limitadas com a grande exceção do Rio da Prata, onde o Brasil, como Portugal no século XVIII e no início do século XIX, tinha evidente interesse estratégico que derivou, dentre outros, na marcante Guerra do Paraguai, quando se aliou ao Uruguai e à Argentina para combater o líder paraguaio Solano López, nos anos de 1864 a 1870.

Como se não bastasse a rejeição da América Hispânica ao Brasil em suas demonstrações antirrepublicanas e conservadoras, os intelectuais brasileiros não se furtavam de descrever as nações sob a alcunha de Grã-Colômbia de violentas, instáveis e bárbaras (BETHEL, 2009, p. 293). Ao longo do II Reinado, o Brasil reproduziu sua crença de pertencimento ao mundo atlântico, mantendo ligações políticas e econômicas com a Grã-Bretanha e ligações culturais com a França e, em menor proporção, com Portugal. Com a Proclamação da República, em 1889, a proximidade com a América Hispânica também não se deu tendo o Brasil optado por se aproximar dos Estados Unidos, tornando-se forte defensor do *pan-americanismo*, tido, ao sul do continente, como mera ferramenta utilizada para ratificar a hegemonia política e econômica dos Estados Unidos e assegurar a exploração da região pela potência mais forte mediante intervenções prolongadas ou pontuais como, de fato, aconteceu.

Preocupado em tornar os Estados Unidos seu principal parceiro comercial, em substituição a Grã-Bretanha, na importação de nosso café, provendo-nos de bens manufaturados, o pragmatismo da política internacional brasileira afastou o Brasil mais uma vez da América Hispânica, tornando-o efetivo colaborador da doutrina Monroe<sup>4</sup>. Ainda assim, nem todos, “desistiram” do lugar que caberia ao Brasil num futuro projeto latino-americano a se opor aos Estados Unidos. Eis que o mexicano José Vasconcelos (1882-1959) defendeu, em seu ensaio “El problema del Brasil”, publicado pela primeira vez em 1921, a integração brasileira à América Latina. Logo após liderar uma missão mexicana ao Brasil, em comemoração a nosso centenário da Independência, Vasconcelos se dedicaria a escrever “La raza cosmica”(1925), em referência ao novo “povo íbero-americano”, de matriz étnica inédita em seu potencial de intervir na geopolítica mundial.

Nesta época, a crítica anti-colonial latino-americana adensava-se, curiosamente, antecipando alguns traços do movimento contemporâneo chamado “decolonial”. Começava a se propagar o conceito de “Indo América”, no lugar de América Latina, para dar visibilidade aos expressivos contingentes indígenas, negros e mestiços, excluídos da primeira denominação cujas raízes republicanas tendiam a desconsiderar uma vasta maioria de povos subalternizados da perspectiva étnica. O peruano Victor Raúl Haya de la Torre (1895-1979)

---

<sup>4</sup>A chamada Doutrina Monroe foi anunciada em 1823 pelo presidente estadunidense James Monroe. A frase que resume a doutrina é: "América para os americanos" contra o colonialismo europeu. Aparentemente, os Estados Unidos estavam fazendo frente à Europa para defender os países latinos mas tal intento ocultava seu interesse, mesmo ainda quando estava na periferia do sistema mundial em intervir nos destinos das nações ao sul do continente, sob a firme convicção de que se tratava de uma “missão civilizadora”, legítima, portanto, que na prática, embasaram as várias ações expansionistas realizadas.

contribui no alargamento da perspectiva de quem somos nós, latino-americanos, assim como outro peruano, influente marxista latino-americano no século XX, José Carlos Mariátegui (1894-1930), inspirados ambos em sua utopia latino-americana, na obra do cubano José Martí (1853-1895).

Ainda assim, dentre os brasileiros, a maioria, tais quais Eduardo Prado, Manuel de Oliveira Lima, Joaquim Nabuco, Euclides da Cunha, mantinha distância da pretensão de formulação de um pensamento crítico latino-americano, ocupada com a construção de uma *brasilidade* apartada da América espanhola. A era Vargas (1930-1945), viria em seguida reforçando tal empenho intelectual de afirmação de uma identidade nacional dissociada “da outra América”. Não é de se espantar, pois, que o acadêmico mexicano Leopoldo Zea (1912-2004) que tanto escreveu sobre a América Latina, em nenhum momento de sua farta bibliografia tenha abordado o Brasil de forma adequada (BETHEL, 2009, p. 311-2).

Uma voz dissonante era Manoel Bomfim (1868-1932) que, em “América Latina: males de origem”, publicado pela primeira vez em 1905, dedicou-se a combater o pan-americanismo, antevendo o perverso poderio que se concedia aos Estados Unidos na condução dos assuntos latino-americanos, ao mesmo tempo em que buscava promover os laços de solidariedade entre o Brasil e a América Espanhola. Seria preciso se aproximar de meados do século XX para se começar a identificar a continuidade do esforço pioneiro de Manoel Bomfim nalguns poucos intelectuais brasileiros, tal como em Manuel Bandeira mediante sua “Literatura hispano-americana”, publicado pela primeira vez, em 1949.

A história, porém, traz surpresas em seus revezes. A inglória rede de intelectuais formada no exílio latino-americano concomitantemente aos sucessivos golpes de Estado que se espriavam pelo sul do continente uniria em caráter indelével uma geração de homens públicos brasileiros em clara sintonia com os demais irmãos de destino latino-americanos, sobretudo entre os anos 1960 e 1980.

É de chamar atenção a trajetória de Darcy Ribeiro (1922-1997)<sup>5</sup> que, em seus deslocamentos no Uruguai, Venezuela, Chile, Peru, Colômbia, México diz ter se descoberto cidadão latino-americano nos anos de exílio, rompendo assim com seu passado “provinciano”,

---

<sup>5</sup>Em agosto de 1962, Darcy Ribeiro, antropólogo, político, educador, assumiu o Ministério da Educação e Cultura do Governo de João Goulart, passando a Reitoria da recém-fundada Universidade de Brasília (UnB), criada por ele e Anísio Teixeira, para as mãos deste, até então Vice-Reitor. Em 1963, tendo o Brasil retornado ao regime presidencialista, após uma curta experiência parlamentarista, Darcy Ribeiro deixa o Ministério, convocado pelo Presidente Jango para assumir a chefia da Casa Civil. Com o Golpe Militar, de 1º. de abril de 1964, foi obrigado a fugir, recebendo asilo no Uruguai. Cf. MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2012.

e passando a se dedicar aos estudos que o levariam à reelaboração não apenas da história da formação latino-americana mas da utopia nela contida, na ênfase às suas potencialidades a fim de se opor ao que chamou “modernização reflexa”, mantenedora do atraso, e propor a “aceleração evolutiva”, com base na revolução científico-tecnológica, gerida autonomamente por cada sociedade a garantir, por isso, sua emancipação<sup>6</sup>.

Darcy Ribeiro, ao recepcionar o conceito de “evolução multilinear” de Julian Steward e Leslie White, questiona o padrão civilizatório unilinear da humanidade. Faz notar que as formações socioculturais concretas possuem um caráter temporal e sincrônico de maneira que, desde o rompimento evolutivo da condição primitiva, as feições das sociedades humanas tornaram-se incontáveis, imprevisíveis e, em muitos casos, coetâneas.

Esta construção ideal (diagnósticos homogêneos referentes aos sistemas adaptativo, associativo e ideológico que atravessassem 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).

No pensamento darcyniano, as mudanças dão-se, conforme já mencionado, como “modernização reflexa” ou “aceleração evolutiva”. Apenas o segundo termo permite-nos romper com a dependência/subalternidade em face de outros sistemas econômicos mais poderosos e se possa conquistar, com a autodeterminação, o verdadeiro desenvolvimento que é mais do que a modernização espúria à qual a América Latina ainda se submete (RIBEIRO, 2001, p. 36).

## **2 Darcy Ribeiro e a imaginação latino-americana**

Manoel Bomfim, uma das fontes em que bebeu entusiasticamente Darcy Ribeiro, opunha-se “a todos os antigos e modernos pensadores coniventes com os grupos de interesse que mantêm o Brasil em atraso” legando à geração de Darcy Ribeiro o que este definiu como

---

<sup>6</sup>No exílio, Darcy Ribeiro escreveu “O processo civilizatório. Etapas da evolução sócio-cultural” e publicou-o em 1968. A respeito desta 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”(1ª. Edição 1969), “Os brasileiros – teoria do Brasil”(1ª Edição, 1969), seguidos de “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), encerrando seus 30 anos de reflexão ao publicar “O Povo Brasileiro”, cuja primeira edição data de 1995.

uma “extraordinária capacidade de indignação e de esperança [...] sua certeza de que esse é um país viável” (RIBEIRO, 1993, p. 17).

Combatendo o racismo “científico” do início do século XX, denunciando o chamado “darwinismo social” e explicitando o “parasitismo social” dos colonizadores, a saber, a mais completa inaptidão ao trabalho da parte dos colonizadores que dependiam em tudo da mão de obra escrava<sup>7</sup>, Bomfim explicitou a exploração do trabalho de negros e índios por aqueles que lhe usurparam a liberdade e, com ela, quaisquer possibilidades de ganhos pessoais, mesmo após liberto<sup>8</sup>. Acusar o cativo (ou ex-cativo) de indolência é, pois, o paradoxo de uma economia rural e urbana absolutamente parasitária da força de trabalho negra e indígena:

Na colônia, só o cativo trabalhava; todo mundo explorava e oprimia; a produção dependia, apenas, do número de cativos e da cruzeza dos açoites; o progresso foi condenado por inútil, a inteligência perseguida como perigosa. O colono sobre o cativo, o fisco sobre o colono, o absolutismo e o arcaísmo religioso sobre todos, afundavam, de mais em mais, estas sociedades na miséria, no aviltamento e no obscurantismo. A metrópole rolou, uivou de gozo, realizou o seu ideal, o “parasitismo social” (BOMFIM, 1993, p. 324).

Bomfim, contudo, apostava na educação e na cultura como caminhos para a mudança. Sabia que a emancipação de um povo não poderia se basear unicamente na riqueza material se cindida da instrução e consciência dos povos subalternizados acerca de si mesmos, de sua história e de seu porvir. Antecipava o argumento hoje amplamente divulgado de que pouco ou nada seria revertido para as populações subalternas se estas, pela educação e pela afirmação de suas culturas, não se constituíssem como sujeitos de seus destinos. A descolonização política e a formação das repúblicas se constituíram numa etapa necessária, mas não suficiente. Na prática, as elites nacionais, em maior ou menor orquestração com o capital

---

<sup>7</sup>Não apenas nas grandes fazendas, mas também nas cidades todos os serviços eram realizados pelos cativos. Existiam nas cidades os chamados “escravos de ganho” que trabalhavam na rua e, aos domingos, pagavam a seu proprietário a quantia semanal exigida. O “escravo de ganho” sobrevivia como pudesse e poderia ficar com o dinheiro que ganhasse acima da quantia requerida pelo “dono”. Não poucos senhores viviam do dinheiro que eles levavam para casa. O “escravo de ganho” devia possuir um passe para exercer a atividade na rua. Os ofícios dos homens eram mais variados do que os das mulheres: tapeceiros, barbeiros, alfaiates, trançadores de palha, marceneiros. As mulheres, em geral, eram vendedoras, equilibrando na cabeça os grandes tabuleiros com doces, salgados, frutas, verduras, refrescos, água, aguardente. Havia também as aguadeiras que ficavam nas fontes públicas enchendo as vasilhas transportadas por homens ou por mulas conduzidas por homens que também eram os carregadores das “cadeiras” de vários tipos que levavam os que pudessem pagar pelas ruas e ladeiras da cidade. Existiam ainda as lavadeiras e engomadeiras. Gonçalves (2012, p. 241-2), em seu romance de impactante força de testemunho-histórico, dá-nos fortes elementos para duvidar do senso comum de que era o povo negro e mestiço indolente corroborando com o diagnóstico de Bomfim acerca do “parasitismo” dos colonizadores, os proprietários das “peças” - como eram chamados os escravos - completamente delas dependentes.

<sup>8</sup>No Brasil-Império, a título de exemplo, era proibido ao escravo liberto adquirir ou herdar qualquer propriedade, sendo a vigilância a punir isto severa. Cf. Gonçalves, 2012.



internacional, fizeram crescer seus ganhos privados concentraram renda e mantiveram no subdesenvolvimento a gigantesca base da pirâmide.

Darcy Ribeiro herdou de Bomfim seu pensamento social crítico. Sua geração participou de alguns intensos esforços de reversão das desigualdades históricas na América Latina. Em 1948, nascia a CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina), que aliou o chileno Raul Prebich e o brasileiro Celso Furtado. Em 1958, foi implementada a FLACSO (Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais), cujo primeiro diretor foi José Medina Echavarría. No Rio de Janeiro, foi fundado, em 1957, também ligado a UNESCO, o CLAPCS (Centro Latino-Americano de Pesquisas Sociais). Ganhavam visibilidade também os teóricos da dependência à esquerda Ruy Mauro Marini (1932-1997) e Theotônio dos Santos (1936-)<sup>9</sup>, cujo pensamento marcou a efervescência do pensamento crítico no continente.

Ao mesmo tempo, dava-se o enfrentamento das ditaduras na Argentina, Brasil, Chile, Paraguai e Uruguai. Como é sabido, no Paraguai, um general tornou-se presidente em 1958 com um golpe de Estado, sendo reeleito por oito mandatos consecutivos, desfrutando, assim, por 35 anos do mais longo governo militar já visto 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 permaneceu até 1990. O Uruguai que, entre 1942 e 1973, viveu um importante período democrático, retomando o debate político das três primeiras décadas do século XX, interrompido durante os governos ditatoriais entre 1933 e 1942, experimentou a ascensão dos movimentos em prol da democracia e a diversificação dos espaços culturais e intelectuais, particularmente, entre 1945 e 1955, mas viu, também, a força da ditadura retornar quando seu presidente civil deu um golpe de Estado em seu próprio governo, em 27 de junho de 1973, apoiado pelos militares que permaneceram no poder até 1985. Em 24 de março de 1976, as Forças Armadas argentinas assumem o Executivo depondo

---

<sup>9</sup> Fernando Henrique Cardoso também participou do debate durante a década de 1970 sobre as possibilidades para o desenvolvimento capitalista nos países latino-americanos e, particularmente, no Brasil. Segundo Theotônio dos Santos (2012), um giro intelectual e ideológico apartaria Cardoso e seu grupo na USP e no Cebrap do projeto crítico originário da Teoria da Dependência e se relacionaria a seu ingresso no MDB, nos anos finais da ditadura militar no Brasil. Basicamente, segundo Santos, Fernando Henrique Cardoso, a partir de 1974, propõe o argumento da permanência da dependência e, ainda nestas circunstâncias, poder-se-ia falar em crescimento econômico e democracia. Ruy Mauro Marini, por outro lado, contesta-o e visualiza oportunidades de se superar a subordinação ao capitalismo mundial. Para Wagner (2005), o debate entre Cardoso e Marini reflete justamente os impasses e as tensões colocadas na conjuntura de reabertura política no Brasil e a mudança do tom do autor de “Dialética da Dependência” sugeria, talvez, o temor conservador em face dos setores mais radicalizados dos movimentos sociais ou dos remanescentes de organizações partidárias que se organizaram na clandestinidade durante a ditadura.

o então presidente e instalando governos militares até 1983. Portanto, se o Chile, a Argentina e o Uruguai, entre as décadas de 1960 e 1980, serviram de refúgio a muitos que já sofriam as perseguições da ditadura em seu país de origem, isto não durou (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2011, p. 161).

Eis que na experiência do sofrimento, ganhava solidez uma nova imaginação social latino-americana. Darcy Ribeiro, em seu ensaio “A América Latina existe?” (2010), contrasta “o que existe” (o fático) com “o que pode existir” (o contra-fático). Ironicamente, como é seu estilo, afirma que Thomas Morus e outros antes dele começaram a escrever sobre a utopia desde que ouviram as primeiras narrativas de Colombo ou Américo Vesúcio:

Foi a visão de nossa indiada louçã, vestida na inocência de sua nudez emplumada, dançando num jardim tropical idílico que [...] acendeu o ardor utópico que floresce em ondas sucessivas de fantasias generosas ou perversas, repensando o mundo como projeto. Invetando comunismos bonitos e feios de bons e maus selvagens, sonhando com vidas possíveis, mais gostosas de ser vividas (RIBEIRO, 2010, p. 45).

Narra que, após o êxtase, os homens brancos precisaram purgar os pecados de tal visão paradisíaca na terra. Não demorou que a utopia cristã servisse também para transformar quantas almas se fizesse útil em corpos domesticados para o trabalho no cativeiro a gerar as riquezas em prata, ouro, diamantes, também, em produtos agrícolas das terras tropicais numa época em que o açúcar da cana chegaria a valer tanto quanto o petróleo hoje. Indígenas e negros escravizados por séculos nas Américas foram alocados nas posições mais subalternas da sociedade alimentando até hoje um racismo que buscou “naturalizar” a subalternidade, explicada, efetivamente, pelas condições de super-exploração da força de trabalho existente na América Latina:

Uma característica singular da América Latina é sua condição de um conjunto de povos intencionalmente constituídos por atos e vontades alheios a eles mesmos [...]. O povo sempre foi, nesse mundo nosso, uma mera força de trabalho, um meio de produção, primeiro escravo; depois, assalariado; sempre avassalado [...] Somos a resultante de empreendimentos econômicos exógenos que visavam a saquear riquezas, explorar minas ou promover a produção de bens exportáveis, sempre com o objetivo de gerar lucros pecuniários. Se dessas operações surgiram novas comunidades humanas, isto foi uma resultante ocasional, não esperada e até indesejada (RIBEIRO, 2010, p. 59-60).

Dialeticamente, porém, um “povo novo” nascia – esta é a aposta de Darcy Ribeiro – como populações plasmadas na amálgama biológica e na aculturação de etnias díspares sob o enquadramento escravocrata e fazendeiro e o sistema de *plantation*. Um povo, usurpado em sua história, a inventar seus novos caminhos.

[...] aliciados nas plantações tropicais, para exploração de produtos florestais ou de minas e metais preciosos que deram lugar a um ente étnico inteiramente novo,

profundamente diferenciados de suas três matrizes e que ainda anda em busca de sua identidade. São povos que não tendo passado de que se orgulhar só servem para o futuro (RIBEIRO, 2010, p. 66).

O antropólogo elabora sua “tipologia étnico-nacional” dos povos extra-europeus no mundo moderno: a) povos-testemunho; b) povos novos; c) povos transplantados; d) povos emergentes. Os primeiros são os sobreviventes de velhas civilizações autônomas sobre as quais se abateu a expansão europeia, a saber, as populações mexicanas, mesoamericanas e andinas, sobreviventes das antigas civilizações asteca, maia e incaica. Os povos novos resultam da “fricção étnica” das matrizes indígenas, negras e europeias. O terceiro grupo é formado pelos que, embora nascidos no continente, têm a língua, cultura e perfil étnico idênticos aos colonizadores. Os povos emergentes são as nações novas da África e da Ásia.

O povo latino-americano “realmente existente” é formado pelos contingentes integrados em cada população neo-americana, destacando-se, os inúmeros povos africanos amalgamados em cada nova etnia nacional, sob a marca da opressão e do sofrimento, exercendo nestas influências de várias ordens a traduzir sua resistência à dominação branca. Não menos as aldeias agrícolas indiferenciadas dos *Tupi-Guaranis* na costa atlântica da América do Sul, dos *Aruak*, da floresta amazônica e dos *Karib*, do Caribe, os *araucanos* do Chile moderno, os *Chibcha*, da Venezuela, Colômbia e América Central, também os *Timote* e as confederações *Fincenu*, *Pancenu* e *Cenufaná*, além dos *Jicague* (Nicarágua), os *Cuna* (Panamá), dentre outros que, numa dupla inscrição, se percebem como membros de sua etnia conformando ainda o povo “novo” latino-americano (RIBEIRO, 2007, p. 187). Por isso, podemos falar hoje em muito mais do que quinhentos milhões de latino-americanos que “falam duas variantes modernas de uma língua neolatina, o português e o espanhol, mutuamente inteligíveis” (RIBEIRO, 1993, p. 9), além de, no caso dos indígenas que vivenciam a “fricção interétnica”, aqueles que também falam suas línguas-mães.

Foram, segundo Darcy Ribeiro, quatro séculos em que todos os povos latino-americanos foram atingidos de maneira profunda pela dominação colonialista. Assim, de uma multiplicidade de povos autônomos transfiguraram-se, ao longo da colonização, em grupos humanos que apresentavam certa uniformidade com o modelo europeu a subjugar a diversidade das variantes étnicas. Nenhuma cultura é uma abstração a repousar pacificamente sobre tradições fundantes, porém são respostas contextuais que pessoas, grupos e povos dão aos desafios cotidianos da sobrevivência. Se o ser humano é por definição um ser inconcluso, não seriam eternas suas culturas e suas civilizações. Nem mesmo quando derrocadas por outra

mais potente e devoradora. Aquela que consumiu os subalternos também não será mais a mesma. Ribeiro, pois, sabe que a questão identitária latino-americana não se afunda na negatividade absoluta, mas, dialeticamente, transfigura-se, quem sabe por um acontecimento banal, em “híbrido prenhe”, dotado de positividade a reivindicar uma reorganização e renovação cultural, desta vez, embasadas na memória das vítimas da história.

Derrida fala-nos em “desconstrução”. Parafraseando Deleuze, “a história de uma coisa é a história das coisas que a ocupam e da luta entre elas”. Narrar criticamente a expansão civilizatória do ocidente-setentrional, deter-se nos processos de transfiguração étnica é também apontar para a opacidade da linguagem que pretendeu, nalgum dia, traduzir a realidade. Podemos, como Darcy Ribeiro faz, observar na edificação das sociedades nacionais a dialética opressão/libertação e inventariar as fraturas na história que condenou à marginalidade inúmeras populações e culturas. É curioso que aliemos o pensamento anti-colonial de Ribeiro, um pensador moderno, a ícones da pós-modernidade como Derrida e Deleuze, entretanto, tal possibilidade abre novas perspectivas de análise a nos permitir identificar nas bases do pensamento crítico latino-americano, aquele a fundar o conceito de “terceiro mundo”, inspiração para o tipo de estudos pós-coloniais que tenderão a caracterizar a vertente nascida neste continente, singular em face daquelas surgidas noutros contextos, ainda assim em inequívoco diálogo com estas.

O combate da geração de Darcy Ribeiro e daquela que a precedeu foi afirmar a autonomia da América Latina em face das civilizações salvacionistas espanhola e portuguesa - não menos, dos devotos da Doutrina Monroe estadunidenses, expondo a herança híbrida que nos constitui como povo latino-americano. Tal autonomia implicava não apenas sua originalidade perante os colonizadores, mas a contradição entre o que aqui se formava e o projeto global de civilização (ocidental-setentrional). Em que pesem as especificidades e as nuances das teorias formuladas até os anos 1970 pelos intelectuais latino-americanos e a crítica pós-colonial ora em voga, há um fator que ressalta em ambas as abordagens: a exclusão de qualquer intenção homogeneizadora ao se falar da realidade latino-americana.

Os desafios teóricos e práticos, num só tempo, aprofundam-se hoje. Múltiplas vozes das várias razões despertadas com a chamada crítica pós-colonial tentam articular-se com vistas a um diálogo intercultural, pautado por suas diferenças históricas. Será o produto da luta por reconhecimento (estratégia de sobrevivência) de cada cultura que nos mostrará que pertencemos ao que Darcy Ribeiro já chamava de continente indo-afro-latino-americano.

### **3 Modernidade-Colonialidade-Decolonialidade: a crítica da subalternização**

Walter D. Mignolo (2003), um dos mais destacados representantes da vertente da “modernidade-colonialidade-decolonialidade” do chamado pós-colonial latino-americano, ressaltou a consciência de Darcy Ribeiro acerca de sua própria inscrição subalterna como antropólogo na geopolítica do conhecimento. Para Mignolo, o mérito de Darcy esteve, de início, na plena lucidez acerca do “lugar” de sua enunciação: intelectual latino-americano, que fala a partir do Terceiro Mundo, não como um lugar bizarro ou inferior, mas como um lócus poderoso de significação dos processos históricos. Para o “antropologiano” Darcy Ribeiro, como o próprio optou denominar-se em contraste ao antropólogo que apenas observa, recusando-se, porém, a se ver como membro da população estudada, a “latinoamericanidade” era uma inscrição tão essencial como respirar (NEPOMUCENO, 2010, p. 19). Talvez, seja possível concordar com Darcy Ribeiro quando diz que:

Nós, latino-americanos, como parcela ponderável do gênero humano, já estamos plasmados em nossa forma básica. Somos uma romanidade tardia, lavada em sangue índio e em sangue negro. Somos a matriz de uma Latino-América-Nação em busca do seu destino, que se plasmará no próximo milênio [referia-se ao atual 3º. Milênio] (RIBEIRO, 1993, p. 11. Os colchetes são meus).

A utopia latino-americana hoje, atenta às demandas da interculturalidade, não projeta uma América homogênea, mas a articulação simétrica das diversas culturas, o que contraria a racionalidade moderna erigida sobre dicotomias tais quais “civilização x barbárie”, “razão x emoção”, “modernidade x tradição”. Nesse sentido, a descolonização intelectual, isto é, à produção às leituras alternativas dos eventos históricos e culturais e de seus discursos legitimadores, impõe-se nas revisões históricas que não mais podem, se se querem consistentes, ignorar a intensidade dos deslocamentos e realocamentos do poder colonial e de suas sujeições.

Não é uma história passadista a colonialidade. As lutas independentistas não bastaram para erradicar a força com que a colonialidade penetrou nos corações e mentes, gerações após gerações, violentando etnias, gêneros, sexualidades. Vivendo sob o imperativo da racionalidade moderna ocidental e de suas valorações éticas, a ciência serviu para legitimar tais construções do mundo. Por isso, como afirma Aníbal Quijano (2010), a colonialidade persiste nas dimensões, do “poder”, do “saber” e do “ser”, a exemplo da “racialização” que

ainda é uma forma de classificação e subalternização do outro, que o destitui da plena condição humana.

O desafio epistemológico assumido pela vertente pós-colonial da “modernidade-colonialidade-decolonialidade”, a congregar alguns estudiosos latino-americanos como os já citados Walter Mignolo e Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh e Freya Schiwy, está em desvelar como a “diferença colonial” foi apropriada pelos colonizadores e, sob a “práxis racional da violência” (DUSSEL, 2000, p. 472), se configurou aqui o povo latino-americano. Bebendo das influências do marxismo heterodoxo latino-americano, de algumas correntes da teoria dependentista, da filosofia da libertação, Mignolo (2003) argumenta em prol do chamado “pensamento liminar” que, como uma “enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica” (p.11), rejeita o universalismo (abstrato) imposto – o ocidentalismo - e faz recrudescer um “novo medievalismo” capaz de abranger e dar visibilidade às inusitadas histórias locais, rearticulando-as em sua “diversidade como projeto universal” (p.420) que atesta uma “gnosologia poderosa emergente” (p.35), fruto do empenho de remapeamento dos *loci* de enunciação do saber-poder mundial, não mais cerceada pela cultura acadêmica tradicional que negou a perspectiva (língua, signos e significados) do colonizado.

A pós-colonialidade é tanto um discurso crítico que traz para o primeiro plano o lado colonial do sistema mundial moderno e a colonialidade do poder embutida na própria modernidade, quanto um discurso que altera a proporção entre locais geoistóricos (ou histórias locais) e a produção de conhecimentos. O reordenamento da geopolítica do conhecimento manifesta-se em duas direções diferentes mas complementares: 1. A crítica da subalternização na perspectiva dos estudos subalternos; 2. A emergência do pensamento liminar como uma nova modalidade epistemológica na interseção da tradição ocidental e a diversidade das categorias suprimidas sob o ocidentalismo; o orientalismo (como objetificação do locus do enunciado enquanto ‘alteridade’) e estudos de área (como objetificação do “Terceiro Mundo”, enquanto produtor de culturas, mas não de saber). (MIGNOLO, 2003, p.136-7)

O desafio decolonial latino-americano está em formular teorias a partir do chamado “Terceiro Mundo”, embora não apenas *para* o “Terceiro Mundo”, como se se tratasse de uma “contra-cultura ‘bárbara’ perante a qual a teorização do Primeiro Mundo teria de reagir e acomodar-se” (MIGNOLO, 2003, p.417). A modernidade-colonialidade-decolonialidade quer ainda destacar seu caráter pós-ocidental<sup>10</sup> e anti-imperialista, fazendo menção ao fato de que,

---

<sup>10</sup> O conceito é do cubano Roberto Retamar que, em 1974, propôs o “pós-ocidentalismo” que o ajudaria a perseguir melhor algumas questões. Com este, a crítica pós-colonial que, em seus inícios, não incluía as Américas, as teria, agora, reunidas, assim como o Caribe, a África do Norte e a África subsaariana. Também, o

se no século XVI, missionários espanhóis violentaram a cultura dos povos ameríndios, hoje, os Estados Unidos, ex-colônia britânica, transformaram-se no “outro imperial” (MIGNOLO, 2003, p.16).

A motivação decolonial está em reinterpretar a América Latina a fim de reinventar, daqui para a frente, a história mundial, pós-colonial e pós-ocidental. O último conceito possibilita a crítica mais direta à ideia de modernização nos parâmetros setentrionais-ocidentais que tornaram um único processo a modernidade e a colonialidade, vez que a modernização entrelaçava-se ao capitalismo.

Pensar a partir do Terceiro Mundo e das experiências subalternas é o que realizou Darcy Ribeiro, descentrando práticas teóricas de seus locais geográficos. Também o fez antes José Carlos Mariátegui, no Peru dos anos 1920. Seguidos ambos por Leopoldo Zea e Edmundo O’Gorman, nos anos 1960, a partir do México, e Enrique Dussel, nos anos 1970, na Argentina. Tal linhagem do pensamento crítico latino-americano desembocaria, anos depois, na retomada por Walter Mignolo (2003) da noção de “pós-ocidentalismo” do cubano Retamar que a entendia como medida decisiva para a descolonização da história cultural latino-americana até então francamente ocidentalizada e única via de projeção dos negros e dos ameríndios como sujeitos criadores do continente latino-americano. A afinidade com a obra de Darcy Ribeiro não é gratuita. Trata-se de propostas de reconstrução da sociedade mediante esforços de autocompreensão/autoconsciência através do longo e penoso caminho das experiências históricas de subalternidade e de resistência, de diásporas e exílios. Mas, sem as heranças coloniais entranhadas em nossa sensibilidade, não poderíamos hoje reconceituar a América Latina.

## Considerações finais

A busca do destino relaciona-se profundamente aos desafios para superação do atraso e do subdesenvolvimento que ainda submete o povo latino-americano à “modernização reflexa”, descrita por Darcy Ribeiro como a forma subordinada de inserção das sociedades latino-americanas naqueles sistemas tecnologicamente superiores, pagando o preço, no limite,

---

pós-ocidentalismo contemplava desde o império espanhol após o século 16 até a emergência dos EUA. Cf. MIGLIEVICH-RIBEIRO, Pensamento Latino-Americano e Pós-Colonial: o diálogo possível entre Darcy Ribeiro e Walter Mignolo, 2012.

de sua autodestruição como entidade étnica e dizimação ambiental. Caberia, ao contrário, aos povos latino-americanos determinar para si mesmos outra modernização, chamada pelo estudioso de “aceleração evolutiva”, com o poder de inaugurar um novo processo civilizatório, desta vez, não-imperialista.

O Brasil, até onde pudemos ver, tem sua história de solidariedade com a América Hispânica a ser construída. Inicialmente, marcando uma solene distância das recém-repúblicas nascidas no novo continente, depois, apoiando diretrizes político-econômicas estadunidenses contrárias à região até que, pela excepcional rede intelectual nascida no exílio, a partir dos sucessivos golpes de Estado, uma utopia é erguida, desta vez, com o Brasil partícipe de “Nuestra América”. O que *nos une*, contudo, encontra-se ainda no plano do desejo e da esperança. Desejamos/esperamos que seja uma cooperação entre povos mais qualificada, que promova a distribuição mais equânime dos benefícios aos envolvidos. Pensa-se numa integração que se realize não somente no plano da produção, infraestrutura e comércio (MENEZES & LIMA, 2012, p. 163), mas também nos intercâmbios culturais, acadêmicos e não-acadêmicos, na difusão da informação, nas redes e movimentos sociais<sup>11</sup>.

Conforme as palavras de Darcy Ribeiro, a América Latina ainda existirá como articulação de povos “estruturados para si mesmos”, portadores de “projeto próprio de desenvolvimento, autônomo e auto-sustentado”, contra qualquer imposição “recolonizadora” (RIBEIRO, 1982, p. 21-2). Falamos de um universal ampliado, portanto, aberto a novas histórias, numa civilização quiçá enriquecida, se capaz de perceber na hibridez sua mais poderosa qualidade. Assim diz Silviano Santiago:

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 e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo (SANTIAGO, 2000, p. 16).

Como os pós-coloniais de outras estirpes, de Fanon, Said a Stuart Hall ou Bhabha, Darcy Ribeiro, anti-colonial, sabia que as histórias dos povos eram híbridas, entrelaçadas em

---

<sup>11</sup>Não é pouco importante, pois, que o governo brasileiro mantenha sua autonomia e capacidade de contrariar políticas norte-americanas como demonstrou em ocasiões recentes no Oriente Médio, no sul da África e, mais especificamente, naquela chamada África portuguesa. Sua autonomia no BRICS é ainda fundamental para que não se coloque em xeque o diálogo simétrico e abrangente em seu próprio continente.



suas assimetrias, tensões, adequações cabendo à sua geração e às novas a leitura desconstrutora da história oficial, sobretudo, a produção de contra-discursos a expressar as múltiplas resistências a todo projeto uniformizador, dentre eles, a América Latina, heterogênea e mais plena de “humanidades”.

## Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Antissemitismo, imperialismo, autoritarismo. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

BETHELL, Leslie. O Brasil e a ideia de ‘América Latina’ em perspectiva histórica. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 22, n. 44, jul-dez/2009, p. 289-321.

BOMFIM, Manoel. **América Latina**: males de origem. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 2013.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DUSSEL, Enrique. Modernity and Eurocentrism. **Neplanta**: Views from South, Durhan, n. 1.3, 2000, p. 465-478.

FARRET, Rafael Leporace & Pinto, Simone Rodrigues. América Latina: da construção do nome à consolidação da ideia. **Topoi**, vol. 12, n. 23, jul-dez. 2011, p. 30-42.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2012.

HENRÍQUEZ, Lucrecia. Da monarquia à república: o Chile na América (primeira metade do século XIX). In: PAMPLONA, Marco A. & STUVEN, Maria (ORG.). **Estado e nação no Brasil e no Chile ao longo do século XIX**. Rio de Janeiro: Garamond, 2010, p. 61-94.

MENEZES, Augusto & LIMA, Marcos Costa. Cooperação, regionalismo e desenvolvimento econômico: Brasil, Índia e Coreia do Sul comparados. In: LIMA, Marcos Costa (ORG.). **Política internacional comparada**. O Brasil e a Índia nas novas relações Sul-Sul. São Paulo: Alameda, 2012, p. 151-178.

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

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia M.. Reflexões sobre a utopia necessária e a universidade brasileira a partir de Darcy Ribeiro e Anísio Teixeira. In: VILLAR, José Luiz & CASTIONI, Remi (ORG.). **O projeto da UnB e a educação brasileira**. Brasília: Verbena, 2012, p. 27-59.

- MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- NEPOMUCENO, Eric. Apresentação. In: RIBEIRO, Darcy. **A América Latina existe?** Rio de Janeiro: Fundar; Brasília-DF: EdUnB, 2010, p. 19-20.
- QUIJANO, Aníbal., "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In: LANDER, Edgardo (Org.). **Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires: Clacso/Unesco, 2000, p. 201-246.
- RIBEIRO, Darcy. **A América Latina existe?** Rio de Janeiro: Fundar; Brasília-DF: EdUnB, 2010. (Darcy no bolso; v. 1).
- RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a civilização**. Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- RIBEIRO, Darcy. **O Dilema da América Latina**: estruturas de poder e forças insurgentes. Petrópolis: Vozes, 1988.
- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- RIBEIRO, Darcy. Integração, para quem? **Carta**. Falas. Reflexões. Memórias. Brasília: Gabinete do Senador Darcy Ribeiro, nº 01, 1991 (Informe de distribuição restrita do Senador Darcy Ribeiro).
- RIBEIRO, Darcy. Manoel Bomfim, antropólogo. In: BOMFIM, Manoel. **A América Latina**. males de origem. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993, p. 9-20.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório**. Etapas da evolução sociocultural. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RIBEIRO, Darcy. **A Universidade Necessária**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**. Ensaios sobre dependência cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

# REALIS

Revista de Estudos  
AntiUtilitaristas e PosColoniais

Vol.3, nº 02, jul-dez 2013 [www.revista-realis.org](http://www.revista-realis.org) ISSN 2179-7501

SANTOS, Theotônio dos. Teoria da dependência: um balanço. Ins: MARTINS, Paulo Emílio M. & MUNTEAL, Oswaldo (ORG.). **O Brasil em evidência**: a utopia do desenvolvimento. Rio de Janeiro: PUC-Rio; FGV, 2012, p. 154-161.

WAGNER, Adolfo. **Dois caminhos para o capitalismo dependente brasileiro**: o debate entre Fernando Henrique Cardoso e Ruy Mauro Marini. Dissertação (mestrado) – UFRJ/IFCS/ Programa de Pós-Graduação em Ciência Política. Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS, 2005.

**Recebido em: 22/10/2013. Aceito em: 18/12/2013.**