

*Darcy Ribeiro e a crítica pós-ocidental de Walter Mignolo: notas sobre processos civilizatórios nas Américas**

ADELIA MIGLIEVICH RIBEIRO**

Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: Walter Mignolo, em “Culturas Locais/Projetos Globais”, elege como interlocutor privilegiado Darcy Ribeiro. Dedico-me à releitura de “O Processo Civilizatório” e “As Américas e a Civilização”, ambos publicados em 1968, nos quais Ribeiro, marxista à sua maneira, ensaia uma tipologia das configurações históricas, na adesão à dialética materialista histórica e à proposta de “evolução multilinear”, de maneira a ampliar os cânones explicativos da modernidade, ao incluir os povos americanos na história da humanidade. Acentuo, por fim, o esforço de deslocamento de formas hegemônicas do conhecimento em ambos os autores, observando em Darcy Ribeiro elementos importantes da crítica descolonizadora das ciências sociais latino-americanas levada adiante por Mignolo em seu “pensamento liminar”.¹

Palavras-chave: Darcy Ribeiro; processo civilizatório; modernidade-colonialidade.

Abstract: Walter Mignolo, in "Local Cultures / Global Designs," chooses as an exceptional interlocutor Darcy Ribeiro. I devote myself to re-read "The

* Artigo submetido à avaliação em 26 de novembro de 2012 e aprovado para publicação em 07 de maio de 2013.

** Doutora em Ciências Humanas/Sociologia pelo PPGSA/IFCS/UFRJ, é Professora da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes).

¹ Uma primeira versão deste artigo foi apresentada e discutida no GT “Pensamento Social Latinoamericano” no 36º. *Encontro Anual da ANPOCS* (Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais), realizado entre os dias 21 e 25 de outubro em Águas de Lindóia. Agradeço a Carlos Eduardo Martins a interlocução neste. Antes, ideias germinais do presente texto estiveram presentes em minha comunicação intitulada “As Américas em Darcy Ribeiro: descolonização e pós-colonial”, apresentada no *III Congresso Internacional do Núcleo de Estudos das Américas-América Latina: Processos civilizatórios e crises do capitalismo contemporâneo*, realizado na UERJ, entre os dias 27 e 31 de agosto de 2012.

Civilizing Process" and "The Americas and Civilization", both published in 1968, in which Ribeiro, marxist in his way, rehearses a typology of historical configurations, in adherence to historical materialist dialectic and the proposed "multilinear evolution" in order to expand the explanatory canons of modernity, to include the American people in the history of mankind. Finally, I give emphasis to the effort of displacement of hegemonic forms of knowledge in both authors, noting in Darcy Ribeiro important elements of decolonizing critique of the social sciences in Latin America carried forward by Mignolo in his "border thinking".

Keywords: Darcy Ribeiro; Civilizing Process; Modernity-coloniality.

Introdução

O nome de Darcy Ribeiro (1922-1997) desfruta de inegável presença nos círculos intelectuais latinoamericanos (VARGAS, 2003; LÓPEZ, 2006). Seus “Estudos de Antropologia da Civilização” expressam trinta anos de produção intelectual, inaugurados com “O processo civilizatório. Etapas da evolução sócio-cultural” (1ª. Ed. 1968) e “As Américas e a Civilização. Processos de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos” (1ª. Ed. 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); e, concluído com “O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil” (1ª. Ed. 1995).

Darcy Ribeiro é um intelectual latino-americano, que fala a partir do Terceiro Mundo, não como um lugar bizarro ou inferior, mas como um lócus poderoso de enunciação. É neste ponto que aproximo Darcy - escritor dos fins dos anos 1960/70 aos anos 1990 – do empenho pós-colonial (ou pós-ocidental), que ganha cada vez maior atenção neste século 21. Faço isto através de Walter Mignolo, um dos mais destacados representantes da vertente da *modernidade-colonialidade* que em seu “Histórias locais/Projetos Globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar”,

publicado pela primeira vez em 2000, elegeu Darcy Ribeiro, ao lado de Henrique Dussel e Aníbal Quijano, como seu interlocutor privilegiado.

Para Mignolo, o *antropologiano* Darcy Ribeiro - auto-denominação em substituição a de antropólogo, a expressar sua condição de antropólogo consciente da sua subalternidade na geopolítica do conhecimento - expõe em sua obra a tensão permanente deste duplo pertencimento: objeto de estudo porque membro da população colonizada e; ao mesmo tempo, sujeito do conhecimento, em sua luta por seu pertencimento à ciência dita universal, ampliada e tornada mais plural a partir da perspectiva da periferia.

A palavra ‘antropologiano’ constituía, na verdade, um marcador da subalternização do conhecimento: um antropólogo do Terceiro Mundo (Darcy Ribeiro escrevia em fins dos anos 60 e no meio da Guerra Fria e da consolidação dos estudos de área) não é o mesmo que um antropólogo do Primeiro Mundo, pois o primeiro está no local do objeto, não na do sujeito do estudo. É precisamente no interior dessa tensão que a observação de Darcy Ribeiro adquire sua densidade, uma tensão entre a situação descrita e o local do sujeito no interior da situação que está descrevendo (MIGNOLO, 2003, p. 35-36).

Mignolo, reconhecendo na obra darcyniana um esforço de deslocamento de formas hegemônicas do conhecimento a traduzir “um sangrento campo de batalha na longa história da subalternização colonial do conhecimento” (2003, p. 35), avança em sua proposição do que nominou *pensamento liminar*, que revela uma *gnosilogia poderosa emergente*, a resgatar o acúmulo de saberes que desde a ocupação das Américas, nos inícios do século XVI, foram silenciados pelos colonizadores.

Propomos aqui pensar a produção intelectual de Darcy Ribeiro, mais especificamente “O Processo Civilizatório” e “As Américas e a Civilização”, ambos de 1968, em seu desafio aos postulados da modernidade ocidental setentrional que, segundo Quijano (2000), colonizaram o *saber*, o *poder* e o *ser* dos povos dominados que, entretanto, insurgem-se buscando explicar a si

próprios. Nesta empresa intelectual, Darcy Ribeiro e Walter Mignolo encontram-se, em que pesem os tempos distintos.

O processo civilizatório

O “Processo Civilizatório” nasceu, em 1968, com seu autor já exilado,² que diz: “É um livro latino-americano, brasileiro, escrito no Uruguai” (RIBEIRO, 2007, p. 224), apresentando doze processos civilizatórios em suas singularidades, com dezoito formações socioculturais distintas, dentre as quais, os povos americanos. Narra-nos, assim, nada menos que os últimos dez milênios da história dos homens e desenha um esquema da evolução sociocultural, a fim de estabelecer algumas ordens possíveis de sucessão de formações socioeconômicas concretas (RIBEIRO, 2001, p. 29), ainda não incluídas nos grandes tratados de seu tempo.

A originalidade dá-se, de início, por sua releitura inédita de Marx e Engels visando a apreender a lógica do movimento da autotransfiguração humana, recusando a ideia de seqüência evolutiva linear, mas enfatizando as rupturas. Abre com isso um campo de possibilidades ilimitadas que tenta ensaiar em sua tipologia das configurações históricas. Assim, a evolução humana adquire feições tecnológica, social e ideológica, antes desconhecidas, no processo de mudança social, marcado pelo contato conflituoso entre os pólos dominador e dominado, que tantas vezes se imiscuem e se confundem.

Focaliza, como marxista *à sua maneira*, as revoluções tecnológicas,

² O antropólogo, cientista social, educador e homem público é o mentor, sob a influência de Anísio Teixeira, da Universidade de Brasília (UnB), fundada em 1962, sendo seu primeiro reitor. Torna-se, depois, Ministro da Educação do Governo de João Goulart e, com a restauração do regime presidencialista, deixa-o para assumir a chefia da Casa Civil de Jango. Com o Golpe Militar que depôs Jango, em 1º. de abril de 1964, foge para o exílio rumo a Buenos Aires. Entretanto, o pequeno avião que o levava aterrissa em Salto, a 500 quilômetros de Montevídeu. Diante das tropas da polícia do Uruguai, num rompante, Darcy Ribeiro conta que pede naquele momento asilo político, instalando-se na capital e passando a trabalhar na Universidade de Montevídeu. Cf. Miglievich-Ribeiro, “Intelectuais no exílio: onde é a minha casa?”, 2011.

citadas por Gordon Childe e Leslie White, sabendo, porém, que estas jamais descrevem em sua totalidade as revoluções culturais, sempre mais amplas e complexas. É irônico diante dos que contestam sua apropriação heterodoxa do marxismo:

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, 2001, p. 31).

Darcy Ribeiro elabora uma tipologia a contemplar o que chamou: 1) sociedades arcaicas; 2) civilizações regionais; 3) civilizações mundiais, além dos subtipos. Na primeira formação, descreve as aldeias agrícolas indiferenciadas e as hordas pastoris nômades; na segunda, observa os estados rurais artesanais, as chefias pastoris nômades, os impérios teocráticos de *regadio*, os impérios mercantis escravistas e os impérios despóticos salvacionistas; no último grupo, nota as formações progressivamente mais híbridas, a saber, os impérios mercantis salvacionistas e o colonialismo escravista, o capitalismo mercantil e os colonialismos modernos; o imperialismo industrial e neocolonialismo, a expansão socialista, projetando, ao fim, a civilização da humanidade, plural e diversa (RIBEIRO, 2007).

Nada mais distante de sua proposta, portanto, do que pretender a coincidência entre as sociedades concretas e os modelos criados. Em acordo com Vargas (2003) e López (2006), pode-se afirmar que o materialismo histórico e dialético orienta e dá unidade à narrativa de Darcy Ribeiro, marcando, porém, a interdependência e a simultaneidade dos múltiplos processos de constituição das sociedades humanas. Em oposição ao binarismo típico do pensamento moderno, “O Processo Civilizatório” de Darcy Ribeiro explicita uma plêiade de formações socioculturais concretas em sincronia que questionam as classificações e hierarquizações do colonizador (2001, p. 47-48).

Em depoimento a Luís Donisete Grupione e Maria Denise Grupione, Darcy dizia que ainda nos tempos de estudante de Medicina, em 1942, conhecera “A origem da família, da propriedade privada e do Estado”, de Engels, o qual, inspirado em Morgan, se constituiu em obra fundamental para seu primeiro livro. 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 quais os grandes Estados como o Egito, a Mesopotâmia, o México, o Estado Incaico. Estes estudos alertaram-no, porém, para a ausência da Península Ibérica – uma formação social historicamente distinta - na narrativa do processo civilizador humano, assim como dos povos colonizados. Darcy Ribeiro decide, pois, incluir a Iberoamérica no processo civilizatório (RIBEIRO, 1997).

Darcy Ribeiro evidencia 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” (2001, p. 135), destacando os elementos de criatividade nas culturas como, por exemplo, os modos de intervenção na natureza para a produção de bens e para a institucionalização de novas relações sociais. Afasta-se, assim, de qualquer pretensão positivista e homogeneizadora.

Darcy Ribeiro aceitara, sem demasiados reparos, o marxismo no mundo europeu continental e no anglo-saxão, mas viu-o empalidecer em seu potencial explicativo na realidade ibero-americana. Recepiona *antropofagicamente*, o materialismo histórico e dialético para pensar realidades impensadas por Marx e Engels. Não reconhece, por exemplo, na experiência brasileira, as burguesias progressistas em processos de disputa com as aristocracias feudais, nem o proletariado “ungido por irresistíveis propensões revolucionárias” (RIBEIRO, 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. Como Perry Anderson, podemos supor que Darcy Ribeiro 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).

Para Darcy Ribeiro, conceitos também como escravismo, feudalismo, capitalismo e socialismo que serviram na explicação da história europeia não bastam na análise dos novos cenários, se não por uma mediação crítica. Indaga se seriam escravistas as sociedades coloniais, ou se seriam feudais ou semifeudais ou, quem sabe, capitalistas. Antecipava que impor tais classificações aos *povos novos* implicaria uma clara violência epistêmica. Suficientemente crítico para não reproduzi-la, pergunta:

Como classificar, uns em relação aos outros, os povos indígenas, que variavam desde altas civilizações até hordas pré-agrícolas e que reagiram à conquista segundo o grau de desenvolvimento que haviam alcançado? Como situar, em relação aos povos indígenas e aos europeus, os africanos desgarrados de grupos em distintos graus de desenvolvimento para serem 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, 2001, p. 8-9).

A recepção do conceito de *evolução multilinear* de Steward é especialmente significativa em sua obra, possibilitando-lhe a percepção de que as formações socioculturais concretas têm caráter temporal e sincrônico. Também seu conceito de *aceleração evolutiva*, formulado em contraposição ao de *modernização reflexa* ou *atualização histórica*, bem demonstra as variações nos processos de desenvolvimento de cada sociedade particular, levando-se em conta o tipo de relação com as demais sociedades e a forma como conquista, ou não, sua autodeterminação. Se os últimos se expressam na modernização conservadora e dependente, o primeiro conceito liga-se à autonomia científico-tecnológica (RIBEIRO, 2001, p. 36). Assim, a partir do rompimento evolutivo da condição primitiva, Darcy Ribeiro descreve as diversas feições das sociedades humanas ao longo do tempo. Em suas palavras:

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. 47-48).

Em “O Processo Civilizatório” (2001), 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 avaliações morais). Chama de *civilização* aquela sociedade mais dotada de meios de autoproteção e, com isso, também mais exitosa em seus projetos de expansão territorial, dominação político-econômica e influência cultural. Narra assim “os últimos 10 mil anos da história humana” (p. 65) e busca

situar os latino-americanos na “nova ordem civilizacional global em marcha” (p. 245).

Sua antropologia dialética também contraria o culturalismo de Franz Boas em sua negligência ao conceito de evolução sociocultural e inviabilidade de uma generalização teórica, no que, também, se opõe a Gilberto Freyre³. Em que pese verificar algumas qualidades no culturalismo de Franz Boas tais quais aquelas que permitiram aos antropólogos atentar para as sociedades e culturas perseguidas e buscar compreendê-las, sabe do risco que é o relativismo cultural a manter os dominados *inconscientes* de seu potencial emancipatório. Costumava dizer que a aversão dos culturalistas ao evolucionismo, em sua proposta, o evolucionismo multilinear, recaía numa perigosa *richa* ideológica que acabava por obstaculizar a crítica necessária dos povos subalternos:

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

³ Darcy Ribeiro antagoniza-se a Gilberto Freyre em vários aspectos ainda que reconheça a importância de Freyre no pensamento social brasileiro tal como é Tolstói para o povo russo, Camões para os lusos ou Cervantes para os espanhóis. Também admira seu estilo literário, a documentação de pesquisa farta e as observações argutas. Admira ainda seu impacto no movimento de positivação de uma sociedade miscigenada. Contudo, adverte que a antropologia freyriana é colonialista: o protagonista de “Casa Grande & Senzala”, por exemplo, é “um dom juan de senzala”. Segundo Darcy Ribeiro, Gilberto Freyre atribui às mais complexas relações de opressão e dominação numa sociedade colonial escravocrata ao masoquismo dos subalternos e ao sadismo dos senhores. Discordando disto, Darcy Ribeiro nega haja provas de que os oprimidos o são por masoquismo em qualquer lugar do mundo. Insurge-se, pois, contra a justificação da opressão por qualquer “atavismo social”, como propõe Freyre, e que ainda o possibilita falar em “equilíbrio de antagonismos”. Darcy Ribeiro ressentido-se da ausência de teorização e de generalização no sociólogo pernambucano. Contra o método freyriano da “causação circular”, propõe a antropologia materialista, histórica e dialética. Cf. Ribeiro, “Gilberto Freyre. Uma introdução à Casa Grande & Senzala”, 2011.

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, 2001, p. 31).

Não era uma frivolidade que “O Processo Civilizatório” fosse escrito por um brasileiro, a partir do Terceiro Mundo. Segundo Heinz Rudolf Sontag, no “Epílogo à Edição Alemã”, tratou-se de uma ousadia, sem paralelo à época, revisitar a história da humanidade sem reforçar a crença de “que o umbigo do mundo se situa ainda em algum lugar em Viena, Berlim, Bonn, Moscou, Washington ou Roma” (RIBEIRO, 2001, p. 283):

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

O pós-colonial, aqui abarcando os estudos subalternos latino americanos e a vertente da *modernidade-colonialidade*, em suas variantes, parece fortalecer-se no que suas distintas linhagens trazem em comum, como nos fala Stuart Hall (2009),⁴ a “interrupção crítica na grande narrativa

⁴ Stuart Hall, jamaicano de origem, escreve a partir da diáspora pós-colonial, tornando-se protagonista dos chamados *Estudos Culturais* cujas origens remontam à Universidade de Birmingham, na Inglaterra dos anos 1960 e 1970. Enfatiza, como uma das principais contribuições do pós-colonial sua crítica epistemológica a um corpo teórico datado, a saber, a ciência moderna. Este movimento intelectual que terá, em cada contexto, usos e desdobramentos específicos, expõe a colonização como marca central quer das sociedades

historiográfica quer na historiografia liberal quer na sociologia histórica weberiana, assim como nas tradições dominantes do marxismo ocidental” (HALL, 2009, p. 106). Para o pós-colonial, a Europa mesma é desconstruída como bloco monolítico a contrastar com um *outro* que, também, jamais foi uniforme. A crítica pós-colonial contesta, por isso, quaisquer julgamentos dos fenômenos culturais como determinados por causas atávicas.

Mignolo sabe que as revoluções, se mantêm intocados os termos do discurso moderno eurocêntrico-setentrional, estão incapacitadas para a tarefa da superação dos neocolonialismos. Sem a descolonização das subjetividades e dos saberes – dentre eles, o científico - não se reorganizam governos, economias, sistemas de educação, saúde e alimentação, dentre outros. O que nos parece relevante perguntar é se, ainda que inevitavelmente constrangido pelas possibilidades do debate em seu tempo histórico, Darcy Ribeiro já nos ajudava a pensar a América Latina e o mundo fora dos parâmetros europeus, numa perspectiva *decolonial*.

“As Américas e a Civilização”

Em “As Américas e a Civilização” (2007) Darcy Ribeiro buscou integrar as abordagens antropológica, econômica, histórica e política na tentativa de compreensão das realidades americanas. Reconhecia a excessiva ambição de seu intento mas não recuou ante a urgência explicitada pela ausência de sistematizações que ultrapassassem a descrição de casos isolados. Admite, porém, que não realizou um estudo acadêmico em sentido estrito mas “um esforço deliberado de contribuir para uma tomada de consciência ativa das causas do subdesenvolvimento” (RIBEIRO, 2007, p. 14). Na

colonizadoras quer das colonizadas, ainda que distintamente. Sobretudo, falsifica a lógica binária moderna que, no limite, separou povos e culturas em *humano* e *não humano*. Explicita como as grandes narrativas imperiais impunham um pseudo-universalismo a ignorar os fenômenos concretos de transculturação e da *différance*, no sentido derridiano, que subvertem as oposições clássicas e indicam um mundo de deslocamentos, encontros, desencontros, descentramentos e disseminações. Cf. Stuart Hall, Da Diáspora, 2009.

prática, desagradou aos pares pesquisadores que lhe cobravam um *virtuosismo metodológico e um objetivismo cientificista* e, também, aos companheiros políticos que esperavam da obra, segundo o autor, *um testemunho de minhas experiências, uma denúncia e um programa normativo*. Ainda assim, Darcy Ribeiro manteve a pretensão de ter sido útil a um outro tipo de leitor: aquele que esperava mais da ciência e era, ao mesmo tempo, mais exigente com a ação.

Inicia sua narrativa com o estudo da expansão europeia. Lembra que o mundo feudal europeu resultara do contexto que fez se defrontar e hibridizar bárbaros e civilização greco-romana. Ao longo de séculos, neste mundo, foram gestadas as inovações tecnológicas e sociais que, num dado ponto de acumulação, permitiram a restauração do sistema mercantil e a formação de uma nova civilização sob o signo do Renascimento. Os ibéricos, como povos peninsulares, lançaram-se à expansão ultramarina, subjugando os novos mundos. O capitalismo mercantil, segundo Ribeiro, marcou a dominação imperialista no mundo. A Europa, representada pela Espanha e por Portugal - sociedades nacionais rigidamente estamentadas de base agrário-artesanal, tendo a Igreja Católica como a principal proprietária de terras -, encontrou-se, primeiramente, com a América indígena.

No processo europeu de expansão, milhões de homens diferenciados em línguas e culturas foram submetidos a um único sistema econômico altamente uniformizador que, contudo, não se dava no vácuo, enfrentando a força das resistências. O resultado da colonização, portanto, jamais foi a recriação de uma civilização ocidental/europeia pura, tal como o discurso colonial proclamava. No curso do processo civilizatório, todos os povos colonizados foram atingidos da maneira mais profunda e catastrófica, desde as bases: a constituição étnica. Tiveram, pois, suas sociedades alteradas e experimentaram a degradação de suas culturas com a perda de sua autonomia.

Transmudaram-se, assim, de uma multiplicidade de povos autônomos, com suas tradições autênticas, em poucas sociedades espúrias de culturas alienadas, só explicáveis em seu modo de ser peça ação dominadora que sobre elas

exercia uma força e vontade externa (RIBEIRO, 2007, p. 71).

Incidentalmente, porém, como suplemento não desejado pelos promotores do empreendimento colonial, ocorria o inesperado e se constituíam sociedades novas. Portanto, “através de um esforço secular, realizado em surdina, nas esferas mais profundas e menos explícitas da vida dessas sociedades colonizadas, é que se foi operando o processo de reconstituição de si próprias como povos” (RIBEIRO, 2007, p. 72). Na fricção interétnica, “cada contingente humano engajado no sistema global tornou-se, simultaneamente, mais uniforme com respeito aos demais e mais discrepante com relação ao modelo europeu” (RIBEIRO, 2007, p. 70-71).

A criatividade cultural fez nascer etnias diferenciadas das matrizes originais e, mais tarde, nacionalidades. Era como se, dialeticamente, de dentro da situação espúria nascesse uma inédita autenticidade, incomparável a quaisquer das raízes. Entretanto, vistas e tratadas pelo europeu como subumanidade destinada ao papel subalterno na ordem mundial, as gentes morenas e negras ao sul da América internalizavam a tal imagem depreciativa que as condenava ao “atraso”, como uma espécie de atavismo sem sê-lo.

Essa auto-imagem espúria, elaborada no esforço de situar-se no mundo, de explicar sua própria existência e de atribui-se uma destinação, plasma-se como uma colcha de retalhos feita pela junção de troços tomados de suas antigas tradições com crenças europeias, tal como eles podiam perceber desde sua perspectiva de escravos ou de dependentes” (RIBEIRO, 2007, p. 73).

Tal ideologia – leia-se, falsa consciência – atribuiu uma suposta inferioridade dos povos negros e ameríndios, a degradação aos mestiços que, combinados à inclemência do clima tropical, geravam o atraso. Pela hierarquização das “raças”, com o branco-europeu no topo, justificava-se a violência do processo colonizador-salvacionista cujos efeitos não foram ainda plenamente superados a despeito das independências políticas de várias

nações latino americanas no século 19. Não menos sério é quando os nacionalismos transformam-se em inéditas opressões internas. Ainda não se pode afirmar que o novo *ethos* dos povos extra-europeus, assentado em seus próprios códigos valorativos, interrompeu o ciclo civilizador europeu, ainda que Darcy Ribeiro veja com otimismo a aceitação e o orgulho “da própria figura humana nacional mestiça” (RIBEIRO, 2007, p. 75).

Os latino-americanos são hoje o rebento de 2 mil anos de latinidade, caldeada com populações mongoloides e negróides, temperada com a herança de múltiplos patrimônios culturais e cristalizada sob a compulsão do escravismo e da expansão salvacionista ibérica. Vale dizer, são a um tempo uma civilização velha como as mais velhas, enquanto cultura; metida em povos novos, como os mais novos, enquanto etnias. O patrimônio velho se exprime, socialmente, no que tem de pior: a postura consular e alienada das classes dominantes; os hábitos caudilhescos de mando e o gozo do poder pessoal; a profunda discriminação social entre ricos e pobres, que mais separa os homens do que a cor da pele; os costumes senhoriais, como o gozo do lazer, o culto da cortesia entre patrícios, o desprezo pelo trabalho, o conformismo e a resignação dos pobres com sua pobreza. O novo se exprime na energia afirmadora que emerge das classes oprimidas, afinal, despertas para o caráter profano e erradicável da miséria em que sempre viveram; na assunção cada vez mais lúcida e orgulhosa da própria imagem étnico-mestiça; no equacionamento das causas do atraso e da penúria e na rebelião contra a ordem vigente (RIBEIRO, 2007, p. 77).

Para Darcy, os povos novos⁵ constituem a configuração histórico-

⁵ Darcy Ribeiro elaborou sua “tipologia étnico-nacional” dos povos extraeuropeus no mundo moderno, a saber, a) povos-testemunho; b) povos novos; c) povos transplantados; d)

cultural mais característica das Américas, espalhados em todo o continente. Como populações plasmadas na amálgama biológica e na aculturação de etnias díspares no interior do enquadramento escravocrata e fazendeiro, nasceram os brasileiros, os venezuelanos, os colombianos, os antilhanos, uma parte da população da América Central e do sul dos Estados Unidos. Os distintos povos europeus a colonizar as Américas geraram, linguisticamente, perfis culturais diferenciados: os luso americanos, os hispano americanos, os franco americanos, os anglo americanos e os batavo americanos; também tradições religiosas diferentes. Mas, a colonização escravista moldou todos eles, assim como o sistema de *plantation*, de modo que os distintos perfis são, contudo, pertencentes ao mesmo bloco latino-americano.

No que concerne à matriz africana, Darcy Ribeiro supõe ser mais relevante atentar para a proporção dos seus contingentes integrados em cada população neo-americana do que a análise da variação cultural dos diversos grupos negros trazidos à América. Alega que, sob as condições de escravidão, houve pouca margem para a fixação das especificidades culturais de cada um dos inúmeros povos africanos em cada nova etnia nacional. A marca da opressão e do sofrimento na diáspora africana negra, porém, é o que reúne nas Américas as distintas linhagens amalgamadas, então, às etnias nacionais recém-nascidas, exercendo nestas influências de várias ordens tais como nas religiosidades em que o sincretismo, forma de resistência dos escravos negros à dominação religiosa branca, é uma marca dos povos neo-americanos.

A matriz indígena, por sua vez, o berço ecológico dos primeiros núcleos neo-americanos e suas variantes, por ser nativa, teve mais chances de expressão. A primeira delas refere-se às aldeias agrícolas indiferenciadas dos *Tupi-Guarani* na costa atlântica da América do Sul, dos *Aruak*, da floresta

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 são os nascidos no continente mas pela língua, cultura e perfil étnico idênticos aos colonizadores. Os povos emergentes são as nações novas da África e da Ásia. Cf. Ribeiro, *As Américas e a Civilização*, 2007.

amazônica e dos *Karib*, do Caribe. Noutros moldes, formaram os Estados rurais artesanais, como eram conhecidos os *araucanos* do Chile moderno; os *Chibcha*, na Venezuela, na Colômbia e na América Central, também os *Timote* e as confederações *Fincenu*, *Pancenu* e *Cenufaná*, devendo ainda se acrescentar os *Jicagne* (Nicarágua), os *Cuna* (Panamá) e alguns outros (RIBEIRO, 2007, p. 187).

Nalguns povos novos, Darcy Ribeiro fala das intrusões de contingentes imigrantes transplantados da Europa e da Ásia a partir do século 19. Aparecem ilhados em determinadas regiões, emprestando-lhes a característica de uma *zona europeia*, a exemplo do sul do Brasil, e de áreas da América Central e do Chile. Na maior parte das vezes, contudo, somente são distinguíveis da população nacional por traços fenótipos, estando imersos no *ethos* nacional. Assim ocorre com diversos contingentes do centro e norte-europeus, também, japoneses, chineses e indianos do Brasil, do Peru e do Caribe.

Não apenas sua conformação histórica, mas os desafios contemporâneos na superação do atraso e do subdesenvolvimento marcam os povos novos. Darcy Ribeiro retoma seu conceito de *modernização reflexa* que descreve a inserção subordinada de povos atrasados em formações socioculturais estruturadas e em sistemas tecnologicamente superiores o que implica, no limite, em sua destruição como entidade étnica. Opõe a uma modernização com perda da autonomia, mais uma vez, a *aceleração evolutiva*, como o poder de produzir inéditos desdobramentos para seu processo civilizatório.

O pós-colonial: as *pontes* com Darcy Ribeiro

Walter Dignolo (2003) confessa que suspeitou inicialmente do pós-colonial. Pensou se tratar de mais um *modismo imperial* importado para a América Latina. Decidiu, entretanto, estudá-lo antes de quaisquer julgamentos. Revela ter se motivado a isto ao verificar nomes caros como Derrida, Lacan, Foucault, da Escola de Frankfurt, de Raymond Williams,

levando a sério o movimento. Confessa também que as leituras críticas dos colegas brasileiros que - em contraste com sua experiência em demais países latino-americanos - acolhiam mais generosamente teorias estrangeiras, buscando avaliá-las, instigaram-no e o estimularam em sua incursão (p. 16).

Parecia-lhe inadequado, num primeiro momento, falar em pós-colonial na América Latina dado que a independência da maioria de seus países fora conquistada no início do século 19, logo, aqui o foco da discussão parecia dever ser a modernidade e não a colonialidade, a pós-modernidade e não a pós-colonialidade (MIGNOLO, 2003, p. 16). Lendo o cubano Roberto Retamar, aprendeu um conceito novo, por este elaborado em 1974, que o ajudaria a perseguir suas próprias questões: o *pós-ocidentalismo* (p. 153). Entendeu que se a crítica pós-colonial, nascida com este nome, não incluía as Américas, agora, associada ao pós-ocidental, permitiam a reunião da América Latina, Caribe, África do Norte e África subsaariana. Também, o pós-ocidentalismo permitia contemplar desde o império espanhol após o século 16 até a emergência dos EUA (p. 133), o que implica uma crítica potencializada.

Desde o século 16, a América Latina e seus povos foram objeto de descrição colonial. O descobrimento do Novo Mundo pela violência dos poderes coloniais e a subjugação do Oriente, com a ascensão da França e Grã-Bretanha à hegemonia mundial, impediram a inclusão dos conhecimentos e saberes não ocidentais no patrimônio da modernidade. Estes eram classificados pela ciência moderna abaixo do nível da herança greco-romana, jamais como um conhecimento de novo tipo e válido. Nesta senda, as operações de subalternização da produção das ciências sociais latino-americanas pelas teorias nascidas nos centros de poder, segundo Mignolo, também se inscreviam nas práticas acadêmicas mais rotineiras.

A partir de fins do século 20, o pós-moderno inspirado em Foucault impacta a crítica pós-colonial que se propõe realizar a arqueologia dos saberes mundiais de modo a enfrentar a subalternidade cristalizada. Para

Mignolo, o continente latinoamericano é uma localização geoistórica central ⁶ para a produção de conhecimentos mundiais do ponto de vista do *pensamento liminar*, que se define como um novo horizonte cognitivo nascido da atitude descolonizadora da ciência e de seus cânones que subestimaram, secularmente, as culturas não letradas, assim como os saberes não classificáveis segundo os itens daquela que se impunha, ilegitimamente, como a Razão Universal.

Ao insistir nas ligações entre o lugar da teorização (*ser de, vir de e estar em*) e o lócus de enunciação, estou insistindo em que os *loci* de enunciação não são dados, mas encenados. Não estou supondo que *só* pessoas originárias de tal ou qual lugar poderiam fazer X. Permitam-me insistir em que não estou vazando o argumento em termos deterministas, mas no campo aberto das possibilidades lógicas, das circunstâncias históricas e das sensibilidades individuais. Estou sugerindo que aqueles para quem as heranças coloniais são reais (ou seja, aqueles a quem elas prejudicam) são mais inclinados (lógica, histórica e emocionalmente) que outros a teorizar o passado em termos de colonialidade. Também sugiro que a teorização pós-colonial realociza as fronteiras entre o conhecimento, o conhecido e o sujeito conhecedor (razão pela qual enfatizei as complicitades das teorias pós-coloniais com as “minorias”) (MIGNOLO, 2003, p. 165-166).

Mignolo (2003), em se projeto de descolonização do conhecimento, não abandona a pretensão das macronarrativas mas a submete à perspectiva da colonialidade. Para ele, é condição *sine qua* para se repensar a globalização

⁶ Mignolo introduz a ideia de “gnose” e “gnosologia” para falar de um conhecimento além das culturas acadêmicas, portanto, não redutíveis aos usuais termos “epistemologia” e “hermenêutica” que conformaram as duas culturas modernas, respectivamente, as ciências e as humanidades. Seu propósito, com isto, é a descolonização e a transformação da rigidez das fronteiras epistêmicas e territoriais estabelecidas e controladas pela colonialidade do poder na construção do sistema mundial colonial-moderno. Cf. Mignolo, *Histórias locais/projetos globais*, 2003.

o deslocamento do *lugar de enunciação*. As teorias hoje construídas a partir do chamado Terceiro Mundo não são apenas *para* o Terceiro Mundo, como se se tratasse de uma “contra-cultura ‘bárbara’ perante a qual a teorização do Primeiro Mundo tem de reagir e acomodar-se” (p. 417). Ocorre que, a seu ver, “remapear a nova ordem mundial implica remapear as culturas do conhecimento acadêmico e os *loci* acadêmicos de enunciação em função dos quais se mapeou o mundo” (p. 418). Neste intento, apresenta o *pensamento liminar* que, como um *novo medievalismo*, quer abranger um mundo de histórias locais e propor inéditas articulações da diferença cultural que tem a “diversidade como projeto universal” (p. 420).

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 lócus do enunciado enquanto ‘alteridade’) e estudos de área (como objetificação do “Terceiro Mundo”, enquanto produtor de culturas, mas não de saber) (MIGNOLO, 2003, p. 136-137).

Costa (2006) recorda que a desconstrução da dicotomia *Rest/West* marca indelevelmente a abordagem pós-colonial em sua exigência de uma reinterpretação da história moderna. A crítica pós-colonial que ganhou visibilidade com os *intelectuais da diáspora*, a exemplo de Fanon, Gilroy, Said, Bhabha, Appiah, Hall, Spivak, possibilitou a desconstrução dos falsos binômios classificadores do mundo moderno: ocidente x oriente, modernidade x tradição; racionalidade x irracionalidade; civilização x

barbárie, dentre outros. Demonstrou, assim, que as relações de oposição são, também, de complementação, onde a dominação é conflito, as resistências podem ser negociações, a subordinação é ainda ironia e enfrentamento.

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).

O pensamento anticolonial de Darcy conversa com o pensamento pós-colonial, sem se confundirem, pela ampliação do universal. Ambos atentam para a violência da colonização e suas sequelas nas dimensões econômica e simbólica da vida social. As estratégias subordinação e desumanização que produziram o colonizado, tornado “espectador sobrecarregado de inessencialidade” (FANON, 1971, p. 26), produziram também o colonizador. A *cultura-como-luta-política* de Fanon (*apud*. BHABHA, 2007, p. 35) autoriza a reorganização dialética da herança colonial que contém o gérmen de um povo livre. O contradiscurso pós-colonial e a descolonização podem, enfim, reinventar o sujeito na sua verdadeira humanidade, *homens novos*, portanto.

Darcy Ribeiro ressaltara que, sob massacres, espoliação e intenso sofrimento, nasceram, nas Américas, os povos novos, mesclados na fusão de etnias. Segundo o pós-colonial Silviano Santiago (2000), é o hibridismo a maior contribuição de tais povos à civilização humana. Hibridismo que é entendido como *diferença cultural*⁷, aquela a explicitar a impossibilidade dos

⁷ “A diferença cultural é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença cultural é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos

modelos, das referências e dos padrões. A cultura é o local da incerteza, da indecibilidade, na qual as rearticulações incessantes entre classes, gêneros, raças e nações se processam. O híbrido como um enunciado é também uma fratura do universalismo hegemônico, como dito noutras críticas pós-coloniais, é uma fenda que corrói a modernidade que se desejou implantar subestimando a força das histórias locais sobre os projetos globais. O híbrido expõe que podemos ser todos diferentes - exatamente por sermos iguais (numa ordem universal metafísica) – e desafiar a ordem global da *colonialidade do poder*.

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, 2006, p. 16).

Mignolo narra em *“La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial”* (2007) que a latinidade dizia respeito apenas à população branca de ascendência europeia. Poderíamos, portanto, chamar-nos também América Africana, América Indígena, ou ainda termos uma denominação cuja língua reportasse aos idiomas nativos ao invés de um nome importado. Conta ainda

globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta”. Cf. Mignolo, *Histórias locais. Projetos globais* (2003), p. 10.

que a latinidade foi um projeto imperial francês quando este país, a partir do século 19, tentou recuperar a liderança dos países latinos do sul da Europa (Itália, Portugal, Espanha), a fim de enfrentar a liga anglo-saxônica da Inglaterra e da Alemanha. Esta divisão da Europa entre a Europa do Norte e do Sul, a anglo-saxônica e a latina, a protestante e a católica, se reproduz nas Américas: a América de Jefferson versus a América de Bolívar.

Efetivamente, no Caribe insular, de idiomas francês, inglês, holandês, a latinidade se reduz a um mínimo sustentável. Na geopolítica, porém, esta se impõe para fazer frente à hegemonia da anglicidade, da qual os Estados Unidos se apoderam como se sua população não fosse, num só tempo, negra e latina e, se não pelos genocídios, indígena. Mignolo reporta-se ao venezuelano Enzo del Bufalo, num livro intitulado “*Americanismos y democracia*” (2002 *apud* MIGNOLO, 2007) para esclarecer como o *americanismo*, entendido como um *ethos* moderno e liberal, surge nos Estados Unidos, antes mesmo da Revolução Francesa, e se torna um projeto político, fundamentado, sobretudo, na propriedade privada. A *modernidade-colonialidade* permite-nos ver como discursos monolíticos não se sustentam com a irrupção da *diferença colonial* a revelar a vida real, onde gentes, línguas, culturas, formas de produção, estéticas se misturam. Ainda que sob a égide ordem capitalista mundial, a *diversalidade* é o único modo válido de se perceber a humanidade.

Antes sequer de tais nomeações, Darcy Ribeiro, ao escrever “O Processo Civilizatório” (2001) e “As Américas e a Civilização” (2007), contemplava as instituições marginais europeias e também as ruínas das antigas civilizações mesoamericanas e andinas até chegar aos povos novos sem reiterar a oposição entre Ocidente/Oriente e Sul/ Norte mas pensando os encadeamentos dos diversos processos civilizadores, sem excluir canto algum do globo. Mignolo, comparando “O Processo Civilizatório” de Darcy Ribeiro a “O Processo Civilizador” (1990a) e “O processo Civilizacional” (1990b), de Norbert Elias, avalia:

Enquanto Elias concebe o processo de civilização como um fenômeno particularmente europeu dos últimos

cinquenta anos, Ribeiro o concebe como um longo, diversificado e complexo conjunto de processos da espécie humana. Segundo, enquanto Elias se concentra no processo civilizador, que é ao mesmo tempo a consolidação da Europa (Ocidental) como potência mundial hegemônica, Ribeiro considera Europa um resultado recente dos processos civilizadores humanos que foram precedidos por potências hegemônicas anteriores e que será também transformada e dissolvida num futuro governado pelo que Ribeiro chama de “revolução termonuclear e sociedades futuras”. Terceiro, embora tanto Elias quanto Ribeiro permaneçam prisioneiros do arranjo temporal das histórias humanas implantado na modernidade, a preocupação de Ribeiro com a colonização e com a expansão europeia lhe permite abrir portas para uma conceitualização espacial dos processos civilizadores e das histórias locais dispostas em torno de centros sucessivos e sobreviventes de hegemonia mundial. Quarto, e finalmente, o fato de que as preocupações e o foco geocultural de Ribeiro são as Américas e não a Europa (caso de Elias) obriga-o a analisar o processo da civilização europeia como um processo de subalternização das culturas do mundo (MIGNOLO, 2003, p. 415-416).

Darcy Ribeiro parece realizar, desde “O Processo Civilizatório” (2001), a percepção da socióloga indiana Randeria (*apud* COSTA, 2003) da modernidade como *histórias partilhadas*, assimetricamente. Em verdade, das *modernidades entrelaçadas*, conflituosas e confusas. Fala da hibridez como *sangrento campo de batalha*, nos termos de Mignolo (2003, p. 35). Sobretudo, demonstra a absoluta impossibilidade das identidades puras, quer do colonizador quer do colonizado, e revela uma história que não tem seu marco zero no Iluminismo, mas recua em milênios de anos, condição para se falar em algo próximo à história da humanidade, desta vez, realisticamente, evidenciando o *descentramento* da Europa e de um específico projeto de modernidade que não expressa a gama de possibilidades e de realizações concretas.

Considerações finais

Os pós-modernos haviam trazido para a cena intelectual as profundas conexões entre saber e poder e posto em xeque a credibilidade de métodos e categorias científicas que, ao postular *explicar* a vida social, antes, organizavam, classificavam e hierarquizavam pessoas, povos, saberes, culturas, legitimando a repressão das diferenças. Do pós-moderno, os pós-coloniais herdaram seu empenho antifundacional, seu movimento teórico de descentramento do *sujeito iluminista*, abstrato e incapaz de traduzir a vasta gama das vozes dissonantes que compõem o mundo, daí que inevitavelmente silenciador de quase todas (a alteridade). Não inocentemente, as teorias sociais foram competentes instrumentos ideológicos a legitimar a expansão e a colonização europeia sobre o *resto do mundo* e, hoje, exportam com inegável eficácia o *outro imperial*, a saber, o americanismo como modo de vida superior, se não único (MIGNOLO, 2003, p. 16).

O movimento teórico de raízes andinas que projeta em nível mundial nomes tais quais de Arturo Escobar, Fernando Coronil, e do próprio Walter Dignolo revelam suas raízes na reflexão crítica latino-americana de Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Enrique Dussel e da chamada Filosofia da Libertação. Também à rede que se estende a partir de José Martí e José Carlos Mariátegui. Há sentido, pois, também nas conexões com os esforços contínuos de descolonização do conhecimento contidos no pensamento darcyniano.

A sociologia pós-colonial (e pós-ocidental) de Mignolo, à qual ligamos alguns aspectos da obra darcyniana, evidencia histórias de exploração e estratégias de resistência. Opõe-se às noções liberais quer de multiculturalismo (diferenças essencializadas) quer de globalização (uniformização das diferenças). Quer alargar a visão das múltiplas formas de vida social e amplificar a audição das vozes que participam das histórias diversas do mundo. Por isso, Darcy Ribeiro investiga a *invenção* da modernidade capitalista, revelando seu hibridismo de nascença e as *fraturas* em seu desenvolvimento.

Ao se dedicar a demonstrar como, pela estratégia da negação da contemporaneidade, a modernidade ocidental justificou a colonialidade como uma subalternização maciça de culturas, explicitou como o faz hoje a vertente pós-colonial da modernidade-colonialidade, como os termos da equação não podem ser entendidos exceto relacionalmente, como faces da mesma moeda, promovendo as rearticulações dos novos processos civilizadores. Sob este ângulo, podemos imaginar Darcy Ribeiro e os chamados intelectuais diaspóricos em animada e frutífera conversação.

O filósofo Anthony Appiah, nascido em Gana, atualmente professor em Harvard, escreveu em “Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura” (1997) que festejar acriticamente o “pós” do “pós-colonial” – como os pós-modernos celebraram seu próprio “pós” – não faz justiça às “vítimas sofredoras de ‘mais de trinta repúblicas’” (p. 216). O pós-colonial ousa propor um “pós” diferente. Vem depois do nativismo, também depois da solidariedade transnacional, e ainda da rendição geral ao pessimismo, bem como de tudo o mais que sobrou pós-entusiasmo da independência. Para Appiah, a crítica pós-colonial vem a se constitui em nome de um inédito universal ético, que não dá os braços ao pós-modernismo ocidental, mas quer rever radicalmente o humanismo, tornado, com o pós-moderno, provisório, historicamente contingente, anti-essencialista mas, nem por isso, menos exigente em sua preocupação vigorosa “de evitar a crueldade e a dor e, ao mesmo tempo, não obstante, reconhecer a contingência dessa preocupação” (APPIAH, 1997, p. 216).

É por isso que descobrir as *pontes* que unem o pensamento crítico latino-americano aos desafios do pós-colonial parece uma agenda de pesquisa promissora. Há algo que os une, em tempos e em experiências distintas: a atenção à violência da dominação e às suas sequelas que transpassam as dimensões econômica e simbólica da vida social; o intento na promoção das populações, das culturas e dos saberes subalternizados, a fim de se redesenhar presentes e futuros *para além* de uma modernidade monoliticamente eurocêntrica e silenciadora da criatividade dos povos em suas diferenças. Como diz Mignolo (2003), há uma impressionantemente rica

tradição cognoscitiva nascida nas Américas híbridas e reais, ainda a serem descobertas e reconhecidas. Postulo que Darcy Ribeiro sabia disso e, por isso, pôde dar sua contribuição a este movimento de libertação pelo autoconhecimento.

Referências

- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental: nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo: Bitempo Editorial, 2004.
- APPIAH, K. Anthony. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- COSTA, Sérgio. “Desprovincializando a sociologia. A contribuição pós-colonial”. *RBCS*, vol. 21, n. 60, fevereiro, 2006, p. 117-131.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990a.
- _____. *O processo civilizacional. Investigações sociogenéticas e psicogenéticas*. 2º. Volume. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990b.
- FANON, Franz. *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris: Éditions du Seuil, 1971 [1952].
- HALL, Stuart. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. (Humanitas)
- LÓPEZ, Javier Ocampo. “Darcy Ribeiro: Sus ideas educativas sobre La universidad y El proceso civilizatório de America Latina”. *Revista Historia de Educación Latinoamericana*, año/vol. 8. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colômbia Tunja, Colômbia, 2006, p. 137-160. Red de Revistas Científicas de América Latina y El Caribe, España y Portugal (Redalyc). Universidade Autônoma del Estado de México. <http://redalyc.uaemex.mx>
- MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

- _____. *Histórias locais/projetos globais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, “Intelectuais no exílio: onde é a minha casa?”. *Dimensões - Revista de História*, Vitória, vol. 26, p. 152-176, 2011.
- 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. *As Américas e a civilização*. Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- _____. *Os brasileiros*. 1. Teoria do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. “Depoimento de Darcy Ribeiro”. *BIB*, Rio de Janeiro, n. 44, 2º semestre de 1997.
- _____. *O Dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. “Gilberto Freyre. Uma introdução à Casa Grande & Senzala”. RIBEIRO, Darcy. *Gentidades*. Porto Alegre/RS: L&PM Pocket, 2011, p. 9-86.
- _____. *Os índios e a civilização*. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- _____. *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. *As raízes e o labirinto da América Latina*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
- SONTAG, H. R. Epílogo à Edição Alemã. In: RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório*. Etapas da evolução sociocultural. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- VARGAS, Sonia. Identidad, sujeto y resistencia em América Latina. *Revista Confluência*, Mendoza, año 1, p. 1-12, invierno 2003. Disponível em:

<http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitaes/215/Vargas.Confluencia1.pdf>. Acesso em 4 de julho de 2012.