

O empenho epistemológico pós-colonial e o ponto de vista subalterno em Darcy Ribeiro

Uma proposta de diálogo¹

*Adelia Miglievich-Ribeiro*²
*Antonio Carlos Rocha de Sousa*³
*Marcus Vinicius Gasperazzo*⁴

71

Resumo: As críticas formuladas pelos autores pós-coloniais nascem de uma variante do pensamento pós-moderno em seu movimento teórico anti-fundacional e de “descentramento do sujeito iluminista”. Este empenho epistemológico não é inconsequente politicamente de modo que os estudos pós-coloniais atuam na desconstrução dos discursos coloniais e neocoloniais que, até hoje, negligenciaram a percepção da diferença cultural e limitaram a compreensão da humanidade. Enfatizamos a vertente latino-americana do pós-colonial chamada “modernidade-colonialidade” e propomos um diálogo entre esta e Darcy Ribeiro para que seja possível narrar, a partir do Terceiro Mundo, a história do povo brasileiro.

Palavras-Chaves: crítica pós-colonial; modernidade-colonialidade; pós-modernidade; América Latina, Darcy Ribeiro.

Abstract: The criticisms formulated by postcolonial authors born of a variant of postmodern thought in his theoretical movement and anti-foundational “decentering of the enlightenment subject.” This epistemological effort is not politically inconsequential so that postcolonial studies, act in deconstruction of the colonial speeches and neocolonial, that, to now, neglected the perception of cultural differences and limited understanding of humanity. We emphasize the aspect of Latin American postcolonial called “modernity-coloniality” and we propose a dialogue between this and Darcy Ribeiro, so that be possible to narrate, starting from the third world, the history of the Brazilian people.

Keywords: postcolonial critique; modernity-coloniality; postmodernity; Latin America; Darcy Ribeiro.

¹ Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada na forma de *paper* no GT Africanidades e Brasilidades: desafios epistemológicos, coordenado pelos professores Adelia Miglievich-Ribeiro (Universidade Federal do Espírito Santo) e Patrício Langa (Universidade Eduardo Mondlane – Moçambique), durante o *I Congresso Nacional Africanidades e Brasilidades: ensino, pesquisa e crítica*, realizado na UFES, nos dias 26 a 29 de junho de 2012.

² Professora do curso de graduação em Ciências Sociais e dos programas de pós-graduação em Ciências Sociais e em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Bolsista sênior do programa *Cátedras Ipea-Capes para o Desenvolvimento*. E-mail: miglievich@gmail.com

³ Aluno do curso de graduação em Ciências Sociais da UFES. Participante do Programa de Iniciação Científica Voluntária (PIVIC). E-mail: acrs@acrs.net.br

⁴ Aluno do curso de graduação em Ciências Sociais da UFES. Bolsista Pibic-CNPq. E-mail: marcus_gasper@hotmail.com

Introdução

As críticas formuladas pelos autores pós-coloniais nascem de uma variante do pensamento pós-moderno em seu movimento teórico anti-fundacional e de descentramento do “sujeito iluminista”, na percepção da incapacidade deste representar a vasta gama de vozes dissonantes que compõem o mundo. Os pós-modernos trazem, portanto, para a cena intelectual as profundas conexões entre saber e poder e põem em xeque a credibilidade de métodos e categorias científicas que, ao se postularem neutros, produzem discursos que ordenam, classificam e hierarquizam as realidades sociais.

Autores como Foucault, Lyotard, Deleuze, Baudrillard, Debord, Derrida tornam-se referência da abordagem pós-moderna recusando, de forma irônica, a noção unitária de razão que permitiu, no passado, a elaboração das metanarrativas modernas, de Marx e Mill, e suas recriações hoje, *a la* Rawls, que parecem querer ignorar o pluralismo e a “mercadologização” das culturas em seus efeitos no relativismo e na instabilidade da cena contemporânea (APPIAH, 1997, p.201).

Arautos do fim dos paradigmas aplaudem o dissenso e a multiplicidade dos jogos de linguagem, optam pela diversidade e pela diferença rejeitando o consenso e a síntese, enfatizam a vida cotidiana, consideram as emoções, sentimentos, intuição, reflexão, cosmologia, mágica, religiosidade, experiência mística, mitos em suas leituras do mundo, visto exatamente como “texto”. Sua palavra mais cara é a “desconstrução”, pela qual realizam a crítica negativa do discurso na percepção de sua inconsistência, passando a rearrumá-lo incessantemente sob várias perspectivas e na ênfase a sua subjetividade (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 1998).

Stuart Hall (2009), um dos fundadores do Centro de Estudos Culturais Contemporâneos, em 1964, na Universidade de Birmingham, que inaugurava uma forma de se pensar a cultura na correlação estruturas sociais de poder, elas mesmas como estratégias, posicionamentos, recursos e políticas. Intelectual diaspórico nascido na Jamaica, tendo vindo, em 1951, estudar literatura em Oxford, ao propor, uma década mais tarde, o pós-colonial, reconhece sua dívida, sobretudo, para com Foucault e Derrida que lhe permitiram a desconstrução do

discurso colonial com a intrusão da “diferença” nas grandes narrativas generalizadoras eurocêntricas.

Hall constata que os movimentos transversais, transnacionais e transculturais inscrevem-se, desde sempre, na história da humanidade e postula que a principal contribuição da crítica pós-colonial está na efetivação do deslocamento da “estória” da modernidade de seu centramento europeu para suas “periferias” dispersas no globo. Incentiva, neste sentido, a proliferação de histórias/estórias e temporalidades, a multiplicidade de conexões culturais laterais e descentradas, os movimentos e migrações que dão o tom do mundo contemporâneo.

Num mundo de fronteiras dissolvidas e de continuidades rompidas, a celebração da diferença e da fragmentação põe em xeque a homogeneidade e centralidade da experiência ocidental e dá visibilidade a uma incessante produção de novas identidades que desafiam à globalização hegemônica e alargam a compreensão dos fenômenos humanos (HALL, 2006; 2009).

Dessa forma, o ‘pós-colonial’ provoca uma interrupção crítica na grande narrativa historiográfica que, na historiografia liberal e na sociologia histórica weberiana, assim como nas tradições dominantes do marxismo ocidental, reservou a essa dimensão global uma presença subordinada em uma história que poderia ser contada a partir do interior de seus parâmetros europeus (HALL, 2009, p.106).

Stuart Hall (2009), ao lado de Edward Said, com o famoso livro *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* (2007), Homi Bhabha, em *O local da cultura* (2007), Anthony Appiah, em *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura* (1997), Gayatri Spivak em *Pode o subalterno falar?* (2010), dentre outros, compõem o coro da chamada crítica pós-colonial e marcam sua especificidade frente ao pós-moderno. Não simplesmente porque seus autores vêm das margens do sistema colonial, sendo eles próprios híbridos, mas porque podemos reuni-los numa vertente que não se satisfaz com o relativismo cultural ou a indiferença política, mas propõe a “dialética das identidades” ou a “tradução”, nos termos de Hall (2006), a influenciar os futuros da modernidade, nunca mais passível de ser narrada unilinearmente. Como diz Appiah:

O pós-colonialismo é posterior a isso tudo [literatura pós-realista, política pós-nativista, solidariedade transnacional, pessimismo]: e seu pós, como o do pós-modernismo, é também um pós que contesta as narrativas legitimadoras anteriores. E as contesta em nome das vítimas sofredoras de 'mais de trinta repúblicas'. Mas contesta-as em nome de um universal ético, em nome do humanismo [...]. E baseado nisso, ele não é um aliado do pós-modernismo ocidental, mas um adversário: com o que acredito o pós-modernismo possa ter algo a aprender (APPIAH, 1997, p.216).

Hall critica o afastamento dos estudos culturais da tematização da "estruturação capitalista do mundo moderno". Discorda do argumento que seu fundamento filosófico e teórico anti-fundacional e pós-estruturalista impediriam este empreendimento intelectual e faz notar que as denominações "capitalismo tardio", "acumulação e produção flexível", "capitalismo desorganizado" e "capitalismo global" confirma a validade de um tipo de abordagem que "bebe" na fonte do pós-moderno na elaboração de uma potente crítica ao capitalismo global como aquela já realizada na desconstrução da lógica da colonização (HALL, 2009, p.116).

Dedicamo-nos, neste artigo, a uma das vertentes do pós-colonial, a latino-americana de raízes andinas, mais conhecida como "modernidade/colonialidade", que se destaca precisamente pela vitalidade de sua crítica aos neocolonialismos na era do capitalismo global. Expomos como a crítica pós-colonial possibilita a desconstrução de narrativas colonizadoras sobre a América Latina, tendo o cuidado de mostrar antes como o discurso moderno sustenta-se em concepções totalizadoras e reducionistas de humanidade. Enfatizamos a proposta pós-colonial de Walter Dignolo (2003), um dos mais importantes defensores da importância de se afirmar a América Latina como lócus de enunciação a partir de seus conhecimentos e saberes historicamente subestimados. Ainda, ousamos convergir a crítica pós-colonial ao empenho de Darcy Ribeiro (1922-1997) de contar a história do povo brasileiro a partir do Terceiro Mundo, sem qualquer complexo de inferioridade, atento a seu caráter de ineditismo.

1. A crítica pós-colonial

Ao fazer uma intervenção teórica interna dos métodos e categorias científicas como “estado”, “etnicidade”, “modernidade” e “globalização”, revelando o quanto estas funcionam também como mecanismos de controle, a crítica pós-colonial explicita sua herança foucaultiana em forte medida alinhada à orientação filosófica pós-estruturalista que a inspirou na desconstrução do discurso colonial. Ao fazer do Oriente o “outro” do Ocidente, como disse Said (2007), o discurso colonial reforçara uma concepção binária e essencializadora da cultura que precisava ser desconstruída. O conceito de processo civilizatório mesmo emanava da fixidez dos binarismos que opunham tradição x modernidade, emoção x razão, corpo x alma, feminino x masculino, legitimando a inferioridade dos povos não europeus, como os negros, os índios e os orientais, genericamente estereotipados como “incivilizados” e “irracionais”, a justificar a dominação.

A perspectiva binária desenvolve noções que recaem preponderantemente sobre a matriz racial para reforçar a tese equivocada de que a suposta raça branca (europeia) é, não apenas primordial, mas pura e dela todas as demais seriam “desvios”. A desconstrução da ideia de pureza em prol do hibridismo – que não implica harmonia, mas tensões e assimetrias – é um empenho pós-colonial.

Se a raça e a cultura, além de inferiores, são fixas, estáticas, imutáveis, tem-se a negação da “diferença cultural” que, como diz Bhabha (2007), é como a cultura se manifesta. No sentido de Derrida (2002), a cultura é fronteira, travessia, ponte, *differánce*, múltiplas e imprevisíveis articulações de novas diferenças. Ainda que se possa dizer que o argumento biológico é mais problemático do que o cultural, ambos se interconectam e a negação da diferença pelo etnocentrismo é a mesma lógica que mantém intocada a subalternização de pessoas, culturas, sociedades.

As ex-colônias da América Latina “comprando” o ideal moderno europeu nos séculos XIX e XX, ainda que tendo, a maior parte de sua população formada por mestiços e negros e indígenas, passaram a vivenciar a esquizofrênica identidade de nalgum dia despertar como sendo um europeu, ou se tornar sua absoluta negação. Mimese, estereótipos e discriminação são formas de reinvenção do “outro subalterno”, mas, como Bhabha também

sugere, a partir de Fanon, paradoxalmente expõem as “fissuras” da modernidade: “O preto escravizado por sua inferioridade, o branco escravizado por sua superioridade, ambos se comportam de acordo com uma orientação neurótica” (FANON *apud* BHABHA, 2007, p.74). O binarismo das culturas é o “delírio maniqueísta” (BHABHA, *ibidem*, p.75) do sistema colonial. Ao articular o problema da alienação cultural na linguagem psicanalítica da demanda e do desejo, Fanon descreve:

(...) a profunda incerteza psíquica da própria relação colonial: suas representações fendidas são o palco da divisão entre corpo e alma que encena o artifício da identidade, uma divisão que atravessa a frágil pele – negra e branca – da autoridade individual e social (...). ‘Quando seus olhares se encontram, ele [o colono], verifica com amargura, sempre na defensiva que Eles querem tomar nosso lugar. E é verdade, pois não há um nativo que não sonhe pelo menos uma vez por dia se ver no lugar do colono’. É sempre em relação ao lugar do Outro que o desejo colonial é articulado: o espaço fantasmagórico da posse, que nenhum sujeito pode ocupar sozinho ou de modo fixo e, portanto, permite o sonho da inversão dos papéis (FANON *apud* BHABHA, 2007, p.76).

O discurso colonial é potente e tem efeitos práticos. A raça “naturalizada” chega a convencer as vítimas do racismo da veracidade dos argumentos advindos de um interlocutor preenchido de legitimidade no saber e no poder. Não casualmente, são o trabalho subalterno e os postos mais degradantes destinados aos colonizados assim como o pauperismo, no campo e nas cidades, atinge as populações com maior concentração de negros, indígenas e mestiços, tendo-se como justificção o eficaz discurso de que o “atraso” desses povos diante do Ocidente deriva de suas inaptidões raciais.

Mignolo (2003), estudando a formalização do princípio de “pureza de sangue” no Mediterrâneo do século XVI, percebe como se dá concomitantemente à construção do imaginário do moderno sistema mundial e à emergência de um novo circuito comercial e financeiro ligando o Mediterrâneo ao Atlântico. A coetaneidade da expulsão dos judeus e mouros da Espanha e a “descoberta” da América já se deram sob o crivo das teorias de Newton sobre o mundo natural, aplicadas à história e à moralidade de Kant ao descrever distintamente em termos de competências racionais as quatro raças: branca (europeus),

amarela (asiáticos), negra (africanos) e vermelha (índios americanos). A distribuição geopolítica das tarefas intelectuais e dos projetos disciplinares é, portanto, simultânea ao nascimento da modernidade.

Se os séculos XVI e XVII foram dominados pelo imaginário cristão, o fim do século XIX testemunhou a culminância da mudança do olhar para a ciência de matriz positivista que cuidou de aprofundar as representações fixas e binárias das sociedades e das culturas. O método científico positivista coloca-se em uma posição de neutralidade sem problematizar a relação entre sujeito e objeto de conhecimento, plenamente distinguidos e estanques. O Ocidente era o incontestável locus de enunciação, portanto, construtor do conhecimento, negligenciando quaisquer saberes que não o seu. As colônias ou ex-colônias mantêm-se tão somente como objetos de estudo (exóticos).

As versões iniciais do ocidentalismo, com o descobrimento do Novo Mundo, e a versão posterior do orientalismo, com a ascensão da França e Grã-Bretanha à hegemonia mundial tornaram as epistemologias não ocidentais algo a ser estudado e descrito, mas sem as situar no mesmo nível que a herança greco-romana [dos quais foram cindidos]. Imaginou-se a 'modernidade' como o lar da epistemologia. O papel central que as ciências sociais passaram a desempenhar após a Segunda Guerra Mundial foi paralelo à configuração dos estudos de área estendeu a geopolítica da produção de conhecimentos ao Atlântico Norte (MIGNOLO, 2003, p.136).

Assim, os saberes dos índios, dos negros, das chamadas comunidades tradicionais eram vistos como obscurantismo a ser superado pela racionalidade moderna. Nas brechas da modernidade, porém, eclode o espaço da disjunção e da diferença cultural. Nasce o híbrido como subversão do discurso colonial. A instância subalterna insurge como o *pathos* da confusão cultural e estratégia de subversão política. O negro, o oprimido, o colonizado "desliza" do esquema classificatório da racionalidade ocidental. O espírito zombeteiro do híbrido faz com que inconscientemente o colonizador trema diante do suposto "mau olhado" da mulher preta, do véu que cobre rosto e corpo da mulher argelina, da tentação e tremor psíquico da sexualidade ocidental em face do nativo (MIGNOLO, 2003, p.71).

Na prática, os conceitos criados para a reificação, apartação e hierarquização das culturas são contestados e os discursos de intolerância combatidos. Os conflitos se proliferam e o “local da cultura” é palco de lutas por reconhecimento étnico, de classe, de gênero, políticos nas dimensões privada, estatal e social (BHABHA, 2007; HONNETH, 2003). Mignolo (2003), de modo otimista, diz que foi no século XVI, que um objeto colonial de descrição (as Américas) tornou-se, no século XX uma “localização geostórica central” para a produção de conhecimentos:

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 geostóricos (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.136-7).

Mignolo propõe o “pensamento liminar”, que explicita o mundo como desde sempre foi: móvel, fluido e em movimento, o que contraria radicalmente as narrativas hegemônicas da história ocidental linear e cumulativa. O mais fundamental de sua crítica pós-colonial é que esta revela as pessoas, as culturas e as sociedades ininterruptamente desarticuladas e rearticuladas, tendo o híbrido como elemento, por excelência, subversivo, compondo o campo de luta, ontem, no sistema colonial, e hoje, nos desenvolvimentos do capitalismo global.

2. América Latina, Brasil e a crítica pós-colonial

Um relato eloquente da América Latina pelos europeus, segundo Mignolo (2003), reportava à sua impureza, ao fétido e ao sujo. Tal argumentação reforça-se em Jung (1996), quando

este faz a analogia da América do Sul como o inconsciente do europeu, seu lado primitivo, livre de inibições e sensualista. Um mundo oposto ao intelectualismo refinado e do puritanismo que dominavam a mente europeia. Não é de estranhar, então, que aqui se encontre o lugar da licenciosidade que o possibilita fazer o que não faria em sua casa.

O puritanismo norte-americano contrastava com o catolicismo morno na América Latina, sincrético e permissivo, que clássicos do pensamento social brasileiro, como Gilberto Freyre (1987), Sérgio Buarque de Holanda (1995), Darcy Ribeiro (1995) e outros, narram, chamando atenção para a expulsão dos jesuítas em 1759 que tornou ainda mais tênues as fronteiras entre a moralidade religiosa oficial e aquela que se dava na vida cotidiana, nas casas grandes e nas senzalas.

Nasce providencialmente o mito do brasileiro católico e malandro versus o estadunidense protestante e trabalhador que segrega ainda as classes populares. Tais representações não chegam, portanto, a se apresentar como uma construção de rechaço a um tipo de modernidade que voluntariamente se deseja criticar. Tendem apenas a ocultar a violência da colonização que se deu na América espanhola e lusa, tal como analisa Quijano (2005), opera em vários níveis: a colonialidade do ser, do saber e do poder. Efetivamente, na América Latina, testemunhavam-se todas as formas de controle, desde a política e econômica à produção de conhecimento, expressões culturais e subjetividades.

Assim é que os filhos das elites sul-americanas (brasileiras, em particular) estudavam na Europa, e era pelo *habitus* europeu que distinguiam deste lado do Atlântico, numa recusa de enxergar os índios, os negros e os mestiços como a real população da América Latina, criando aqui as formas de colonialismo interno cujo fundamento permanecia sendo o critério racial.

Como diz Quijano (2005), os latino-americanos pensavam-se totalmente dependentes dos europeus, e que não podiam pensar e agir de outra forma. Tal ideia vem sendo trabalhada desde os idos da colonização sul-americana, com os europeus convencendo índios, negros e mestiços de sua inferioridade em relação à raça branca e da inevitabilidade da dominação imposta. A partir das técnicas disciplinares existentes, quando nascem as ciências humanas, no século XIX, estas vêm eficazmente aperfeiçoar as mesmas, proclamando-as,

paradoxalmente, libertadoras e emancipatórias. Não é casual que discursos humanitários legitimem intervenções militares de países do Norte nos do Sul.

No embate característico da pós-modernidade, as sensibilidades humanas se aguçam para a “diferença”. Como diz Deleuze (1992), há um empenho em se “dobrar a linha da força” (do metadiscurso) pela construção de modos de existência ou possibilidades de vida diversas em face de qualquer parâmetro de modernidade monolítica. O saber narrativo – um saber que se autoriza pela transmissão sem recorrer a provas, tido pela classificação científica como primitivo, selvagem, subdesenvolvido – baseado em relatos orais, histórias, lendas, fábulas, mitos, é uma “dobra da linha da força”. O pós-colonial, referindo-se às experiências dos intelectuais diaspóricos e às vozes historicamente silenciadas, inauguram com força novas linguagens e novos saberes (ou velhos, porém, esquecidos) e, mais uma vez, confrontam a ciência moderna em sua condição de instrumento de poder. A crítica pós-colonial atenta, de modo ímpar, para o caráter performativo de todos os discursos – globais e locais – que dão inteligibilidade e conformação ao mundo e às culturas no mundo.

O pós-colonial explicita, portanto, que a América espanhola tinha sua ideia-força na “pureza de sangue” dos colonizadores hispânicos, o que dificultou a confluência de suas matrizes étnico/raciais, ainda que possua uma formação culturalmente múltipla. No caso brasileiro, sob a colonização lusa – povo mestiço de raízes mouras – tem-se um fenômeno ainda mais característico, o que Darcy Ribeiro (1995) – aqui chamando para o diálogo com os pós-coloniais – denominou “transfiguração étnica”, fruto do perverso processo de “desindianização”, “desafricanização” e “deseuropeização” de contingentes humanos, processo este “que, dialeticamente, gerou um novo povo, uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras e fortemente mestiçada” (RIBEIRO, 1995, p.19).

Em sua antropologia dialética, Darcy Ribeiro enfatiza o conflito, as guerras, a opressão da escravidão negra, os genocídios dos índios na conformação da brasilidade. O autor constrói uma teoria de base empírica das classes sociais, num esquema marxista em oposição ao culturalismo de Gilberto Freyre⁵, o qual mantém o tom nostálgico acerca de uma sociedade

⁵ Tendo escrito um prólogo à edição de Casa Grande & Senzala, da Biblioteca Ayacucho de Caracas, na Venezuela, Darcy reconhece a obra do sociólogo pernambucano como “uma façanha da cultura brasileira” que ensinou a muitos a se reencontrar com sua ancestralidade lusitana e negra. Admira a qualidade literária de Freyre mas recusa seu culturalismo que, segundo Ribeiro, esconde sob um suposto relativismo cultural uma [Revista Simbiótica - Universidade Federal do Espírito Santo - Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias. Departamento de Ciências Sociais - ES - Brasil - revistasimbiotica@gmail.com](http://www.revistasimbiotica.com)

arcaica idealizada, a dos engenhos de açúcar, onde uma aristocracia branca conviveria num “equilíbrio de antagonismos” com os negros escravizados (MIGLIEVICH RIBEIRO, 2009).

Essa unidade resultou de um processo continuado e violento de unificação política, logrado mediante um esforço deliberado de supressão de toda identidade étnica discrepante e de repressão e opressão de toda tendência virtualmente separatista. Inclusive de movimentos sociais que aspiravam fundamentalmente edificar uma sociedade mais aberta e solidária. A luta pela unificação potencializa e reforça, nessas condições, a repressão social e classista, castigando como separatistas movimentos que eram meramente republicanos ou antioligárquicos (RIBEIRO, 1995, p.23).

Para o antropólogo, viabilizava-se aqui uma espécie de “proletariado externo”, ou seja, uma mão-de-obra importada “que não existia para si mesmo, mas para gerar lucros exportáveis para a metrópole” (RIBEIRO, 1995, p.19). O mameluco ou brasilíndio, filho do colonizador branco com a índia, negado pelo pai, rejeitando a mãe, é a metáfora de Darcy Ribeiro para os primeiros brasileiros nascidos na “ninguendade” para, dialeticamente, se constituírem como um povo novo: “para livrar-se da ninguendade de não índios, não europeus e não negros, que eles se veem forçados a criar a sua própria identidade étnica: a brasileira” (RIBEIRO, 1995, p.131).

Numa única concessão ao culturalismo de Boas, Darcy Ribeiro reconhece a diferenciação entre “raça” (biologia) e cultura, já trazida por Gilberto Freyre (1987), que abria inegável espaço na antropologia para se pensar a transculturação não como rebaixamento cultural, mas em seu papel criativo na invenção da nova cultura mestiça latino-americana.

A evolução sociocultural tal como conceituada até aqui é um processo interno de transformação e autossuperação que se gera e se desenvolve dentro das culturas, condicionado pelos enquadramentos extraculturais a que nos referimos. Na realidade, porém, as culturas são construídas e mantidas por sociedades que não

“antropologia colonialista” que insiste nas descrições bizarras e folclóricas dos oprimidos, pouco contribuindo para a crítica e superação da ordem social que os explora. Lamenta ainda que a influência de Boas tenha confinado seus discípulos ao papel de etnógrafos, com nenhuma ambição teórica. De seu lado, Darcy Ribeiro queria ver em Freyre mais referências ao “negro-massa”, “trabalhador do eito” numa colônia que se constitui como “proletariado externo”. Cf. RIBEIRO, Darcy. *Gilberto Freyre. Uma introdução à Casa Grande & Senzala*. In: _____. *Gentidades*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

existem isoladamente, mas em permanente interação umas com as outras (RIBEIRO, 2011, p.46).

Darcy Ribeiro, em *O Povo Brasileiro* (1995), expõe a formação sócio-econômico-política do Brasil e a forma singular de sua estruturação societária, fundada “num tipo renovado de escravismo e numa servidão continuada ao mercado mundial” (RIBEIRO, 1995, p.19). Ao mesmo tempo, porém, delinea como, dialeticamente, pôde-se aqui ser gerada uma variante tradição civilizatória europeia ocidental, com contribuições indígenas e africanas, um país novo e mutante.

Longe de sugerir uma formação sincrética na qual os híbridos estabelecem uma relação de igualdade uns com os outros, Darcy Ribeiro aproxima-se dos pós-coloniais de outra geração ao apontar os caboclos, mulatos e cafuzos como capazes de desafiar os códigos modernos e, em sua diferença, apresentar-se ao mundo como força criadora, em combate diante daqueles que insistem em negar-lhes a existência.

Nós, brasileiros, nesse quadro, somos um povo em ser, impedido de sê-lo. Um povo mestiço na carne e no espírito, já que aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Nela fomos feitos e ainda continuamos nos fazendo. Essa massa de nativos oriundos da mestiçagem viveu por séculos sem consciência de si, afundada na ninguentude. Assim foi até se definir como uma nova identidade étnico-nacional, a de brasileiros. Um povo, até hoje, em ser, na dura busca de seu destino. Olhando-os, ouvindo-os, é fácil perceber que são, de fato, uma nova romanidade, uma romanidade tardia, mas melhor, porque lavada em sangue índio e negro (RIBEIRO, 1995, p.447).

Considerações finais

A América Latina, como diz Walter Mignolo (2003), é uma “invenção ocidental” que encontrou no artifício racial as bases de um discurso colonial contra o qual algumas correntes intelectuais se opuseram, ainda que se possa afirmar que as lutas de resistência na América Latina ainda têm vida longa, uma vez se perpetuando a hegemonia capitalista ocidental-setentrional, em que pesem as crises sistêmicas.

O pensamento crítico latino americano hoje, em diálogo com o pós-colonial, sobretudo em sua vertente da modernidade-colonialidade, busca as vozes silenciadas na constituição da América Latina. Trata-se, assim, da “desconstrução” de um “outro” inventado pelo discurso colonial e reinventado pelos neocolonialismos.

Ao se postular a necessidade de se relacionar o discurso ao falante, o pós-moderno descarta em caráter irreversível a neutralidade científica. Saber “de onde se fala” – no sentido geopolítico, de classe, de gênero, de etnias, dentre outros – é crucial para se entender “o que se fala”. A crítica pós-colonial fala do ponto de vista do subalterno que empresta ao saber universal um inédito ponto de vista a ser considerado, também, por aqueles que recusando a condição de “ideólogos”, defendem a “objetividade” das ciências sociais. Não há objetividade se ângulos de análise são desconsiderados antes de participarem do empenho coletivo de compreensão do mundo.

O esforço de (re)visitação dos saberes alijados dos cânones científicos tem algo novo a produzir no corpo do conhecimento das ciências sociais e não se trata de um “modismo” inconsequente. São vitais para enfrentar os velhos e novos colonialismos, externos e internos, como nos diz Quijano (2005), do ser, do poder, do saber.

Talvez, assumindo as vozes dissonantes como partícipes da modernidade hoje, tenhamos chances de desconfiar de como esta nos foi recorrentemente narrada e, no mínimo, isto nos fará realizar uma sociologia mais realista. A crítica colonial, como um fenomenólogo ao estudar a vida cotidiana, ensina-nos a colocar entre parênteses (sob suspeição) as categorias e as teorias que organizaram, até então, o conhecimento, para operar a crítica do conhecimento. Ninguém disse que seria fácil.

Referências

APPIAH, Kwame 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.

ELEUZE, G. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 25a ed. - Rio de Janeiro: J. Olympio, 1987.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 2006.
_____. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

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

JUNG, C.G. *O Homem e seus Símbolos*. 5ª Edição, Editora Nova Fronteira. 1996.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia M. *Habermas e o pós-moderno: ciência e ficção*. Um primeiro ensaio. Concinnitas - Revista do Instituto de Artes da UERJ, Rio de Janeiro, n. 1, p. 121-131, ago./dez. 1998.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia M. *A antropologia dialética de Darcy Ribeiro em O povo brasileiro*. SINAIS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Vitória-ES, v. 1, n. 6, p. 52-72, dez. 2009.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur - Sur, CLACSO, Buenos Aires, p. 227-278, set. 2005.

RIBEIRO, Darcy. *Gilberto Freyre. Uma introdução à Casa Grande & Senzala*. In: _____. *Gentidades*. Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 9-68.

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

SAID, Edward. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG. 2010.