

A antropologia dialética de Darcy Ribeiro em “O povo brasileiro”¹

Adelia Miglievich Ribeiro²

Resumo: O artigo propõe uma leitura que entrelaça *O Processo Civilizatório*, datado de 1968, e *O Povo Brasileiro*, cuja primeira edição é de 1995, ambos de Darcy Ribeiro, a fim de refletir sobre alguns aspectos presentes no debate contemporâneo acerca das interpretações do Brasil, tendo em vista a formulação de uma crítica imanente de nossa condição periférica. A partir de seu esforço em escrever uma nova teoria global explicativa do processo histórico que dê conta das especificidades de doze processos civilizatórios, com dezoito formações socioculturais distintas, dentre as quais os povos americanos, Darcy defende a noção de um *povo novo* nascido como resultado dos processos de *desindianização*, de *desafricanização* e de *deseuropereização* na América Latina. Ao contrário das leituras menos atentas, Darcy Ribeiro, fiel à dialética histórica materialista, desafia essencialismos e determinismos e coloca a história a favor da formação do povo brasileiro. Um povo nascido “ninguém” reinventa-se, em sua dura condição colonial, e retoma a autonomia de seu desenvolvimento, não mais confundido com a *modernização reflexa* que apenas acentua o atraso como condenação perpétua. Ao combinar *destino* com *vontade*, o antropólogo atesta sua dupla vocação, acadêmica e política, sintetizadas no *intelectual público*, que não teme tomar posição nas contendas de sua época.

Apresentação

Angel Rama, crítico latino-americano contemporâneo, nascido no Uruguai, escreve em *Questões Tradicionais*, texto que compõe a coletânea *Literatura*,

¹ O *paper* remete aos oito anos de trabalho, iniciados em 2000, como professora na Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF). Agradeço ao NETS (Núcleo de Estudos em Teoria Social) pelas jornadas intensas de labor reflexivo e responsável. Devo também especialmente a Oswaldo Munteal o convite como expositora em mesa “Darcy Ribeiro e a Utopia de uma Nova Civilização”, por ocasião do Simpósio “O Brasil em Evidência: A Utopia do Desenvolvimento” (ABRAS/EBAPE/FGV), em novembro de 2008, que gerou o presente texto.

² Professora do Depto. de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (PGCS-UFES), atuando também no Laboratório de Estudos Políticos (LEP-UFES).

cultura e sociedade na América Latina (2008), organizada por Pablo Rocca e publicada no Brasil pela UFMG que

...a maior tristeza de um povo colonizado é sentir-se condenado a não superar os limites da colonização, a viver de empréstimo, como luz refletida. Seu maior desejo é o de alcançar a luz própria, porém sem nunca atinar muito bem para quais armas deve usar para realizar este anseio (RAMA, 2008).

A capacidade de um povo interpretar sua própria situação é instrumento simbólico para sua atuação na história, para a organização de valores e interesses comuns. Mesmo se vêm dos estratos dominantes os parâmetros de normatização da sociedade, não há de se subestimar os estratos subordinados no modo como recepcionam as idéias produzidas. Antes, toda recepção implica uma reelaboração, quem sabe, transformadora ou mesmo opositora. No caso brasileiro, ou no caso latino, as marcas da opressão puderam ser tematizadas apenas a partir do século 19.

Não apenas pela força do discurso único que as ocultava, mas também em razão dos sujeitos narradores da *dor* que para verbalizá-la haveriam de vencer a si mesmos e seu *esquecimento*: “relembrar nunca é um ato tranqüilo de introspecção. É um doloroso se lembrar, uma reagregação do passado desmembrado para compreender o trauma do presente” (Bhabha, 2007:101). Ainda assim, Gláucia Villas Bôas vem ratificando em seus estudos que a busca da compreensão de sua própria sociedade e o desejo de intervir nos rumos de seu desenvolvimento marcam incontestavelmente há mais de um século o esforço intelectual brasileiro de produção de modelos interpretativos desta chamada modernidade periférica (2003:115).

Daí que fazer estudos comparativos do pensamento social de língua portuguesa e de língua espanhola contém um *gérmen* de criatividade social que gerações que nos antecederam puderam experimentar em condições às vezes as mais inóspitas, mas de conseqüências férteis, para o

desenvolvimento de uma cosmovisão do ponto de vista dos *países do sul*. Neste movimento, situou-se Darcy Ribeiro.

Advindo da Escola de Sociologia e Política, em São Paulo, onde se formou sobretudo ouvindo os Seminários ministrados por Herbert Baldus, Darcy Ribeiro compreendeu a vocação da Antropologia em sua competência para “elaborar uma teoria sobre o humano e sobre as variantes do humano e *melhorar o discurso dos homens sobre os homens*”³ (1997:06). Deste intento, numa leitura que entrelaça *O Processo Civilizatório*, datado, conforme se disse, de 1968, ao *O Povo Brasileiro*, cuja primeira edição data de 1995, minha reflexão, sem a mínima pretensão exegética, quer, contudo, rever alguns aspectos levantados por Darcy de modo a se atentar para seus possíveis sentidos no debate contemporâneo acerca das interpretações do Brasil tendo em vista a formulação de uma crítica imanente de nossa condição periférica.

1. Darcy Ribeiro e o materialismo histórico e dialético.

No prefácio à quarta edição venezuelana de *O processo civilizatório*, Darcy nos narra que sentiu medo do desastre de uma empreitada daquela magnitude: reescrever a teoria da história. Foi, em suas palavras, “sua raiva possessa contra todos os que pensam que intelectual do mundo subdesenvolvido tem que ser subdesenvolvido também” (Ribeiro, 2001:23) que salvou da morte precoce aqueles primeiros escritos, após o recebimento de um primeiro e arrasador parecer de uma importante editora internacional. Em 1968, porém, *O processo civilizatório* era editado pela primeira vez pela *Smithsonian Institution* – a mesma das obras de Lewis Morgan, de quem Darcy era leitor – e suas idéias publicadas receberiam, depois, quinze novas edições em vários idiomas que espalharam pelo mundo cerca de 160 mil exemplares.

Anísio Teixeira na apresentação de *O processo civilizatório* (*Ibid.*,13) também faz referência ao fato desta obra ter sido escrita a partir do terceiro mundo sem

³ O destaque é meu.

que tal condição impusesse a seu autor alguma espécie de *subordinação mental*. Anísio observava em círculos intelectuais brasileiros, em sua demasiada lúcida consciência de nosso subdesenvolvimento, de um lado, o tom irônico e um tanto leviano daqueles que preferem não se levar tão a sério para escapar ao que veriam como *ridículo*, afinal, diriam: *o Brasil não é sério*. Uma humildade mal-contada que impede indubitavelmente a participação autônoma no debate internacional; de outro lado, também reconhecia entre nossos intelectuais uma *soberana arrogância* dos que se consideram superiores ao *meio ambiente* onde nasceram, a mesma prepotência com que encaram essa *choldra* que é seu país (*Ibid.*,13).

Distintamente, Darcy, informado pela contundência do debate nacional-popular sobre a identidade cultural e influenciado pelas idéias anticolonialistas *em movimento* nos anos 1950, percebia na antropologia, não menos que as demais disciplinas científicas, a tensão permanente com a dimensão ideológica, provedora, por conseguinte, de conteúdos emancipadores ou justificadores da ordem social vigente. Eis que fez suas escolhas e buscou uma *teoria da história alternativa*, materialista e dialética, que pudesse explicar os povos orientais, os povos árabes e, também, os latino-americanos, aos quais se dedicou.

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, 2001:8-9).

Darcy Ribeiro expõe, em sintonia com o clima intelectual de sua época, marcado por uma aposta no desenvolvimento em sua competência de superação da persistência do colonialismo de diversos tipos, que a evolução humana está em aberto, daí a *esperança* como possibilidade. Adquirindo uma diversidade de feições tecnológica, social e ideológica no processo de mudança social, baseada nas transformações das relações do homem com a natureza e com os outros homens, a história humana como a história das interações competitivas que compõem um certo modo de produção é tensa, de onde decorre sua qualidade dialética. Até hoje, o desenvolvimento material não trouxe a experiência da liberdade para um amplo contingente humano é o que constata Darcy. Ao contrário, a contradição entre o crescimento das forças produtivas e a dominação progressiva de uma classe sobre outra geraram uma aparentemente irrefreável proletarização, estendida para nações inteiras, usurpadas em sua autonomia.

A história opera, de fato, como uma sucessão de interações competitivas destes componentes dos modos de produção, cada um dos quais, ao se alterar, afeta os demais e lhes impõe transformações paralelas, configurando situações complexas que nunca são rigidamente deterministas nem linearmente evolutivas. Uma produtividade humana acrescida, que torne o homem capaz de produzir excedentes sobre o consumo, não conduz à liberdade, mas à escravidão e às guerras de dominação. Estes efeitos sociais constritivos, operando, por sua vez, como um incentivo à criação de formas ampliadas de mutualidade, permite estruturar unidades sociais cada vez maiores, ativadas por dois processos básicos. Primeiro a estratificação da sociedade em classes e, mais tarde, sucessivas reordenações das relações de produção e a correspondentes transfigurações das classes sociais. Segundo a interação conflitiva entre sociedades tendentes a conduzir à dominação das mais avançadas sobre as mais débeis ou atrasadas e a conversão destas últimas em proletariados externos dos núcleos cênicos (RIBEIRO, 1978:83-84).

O curso da expansão ibérica pelo mundo expressa conquistas de territórios sob a ideologia de *processos civilizatórios*. Uma nova forma de luta de classes dá-se continuamente na deculturação dos povos subordinados, seja pela destruição física ou pelo desenraizamento de suas matrizes étnicas em

formações mercantil-escravistas no *novo mundo*. Dialeticamente, porém, este mesmo processo promove a *transfiguração étnica* e as expansões civilizatórias de formações socioculturais singulares, movimentos, pois, de criatividade cultural quer no plano da técnica quer no plano institucional.

De um lado, verifica-se a subordinação expressa na *atualização histórica*; de outro, a reinvenção possível pela *aceleração evolutiva*. O primeiro movimento define a inserção subalterna de povos atrasados em formações socioculturais estruturadas e sistemas tecnologicamente superiores, implicando efetiva perda de autonomia ou mesmo destruição de uma sociedade como entidade étnica. Através da *aceleração evolutiva*, contudo, tem-se a possibilidade do desenvolvimento autônomo que supõe renovação, ação transformadora, ativa, capaz de erigir povos novos, idéias e práticas inéditas porque híbridas. Tratar-se-ia da mobilização de fatores endógenos e/ou exógenos, tanto faz, pela criatividade e conhecimento da própria sociedade acerca de suas necessidades e propósitos. No que concerne a uma revolução tecnológica, haveria de se dar em novos moldes.

Em oposição aos julgamentos dos fenômenos culturais em condições de subdesenvolvimento como determinados por causas *atávicas* das respectivas formações econômico-sociais, Darcy verifica na agência humana a competência para evidenciar que

...a posição em que se encontra uma sociedade não corresponde a qualidades inatas ou a qualidades imutáveis de sua cultura, senão, em larga medida, a circunstâncias susceptíveis de transformação (RIBEIRO, 1978:135).

É capaz assim de escrever uma nova teoria global explicativa do processo histórico a fim de dar conta das especificidades de doze processos civilizatórios, com dezoito formações socioculturais distintas, dentre as quais os povos americanos a fim de que estes pudessem se ver contemplados, não como pré-estágios civilizatórios, mas como pólos atualizados de um mesmo

sistema econômico moderno. Cerca de 10 mil anos da história da humanidade ganham inteligibilidade no esforço classificatório de Darcy que, na instrumentalização dos conceitos complementares de *aceleração evolutiva* e de *atualização histórica (modernização reflexa)* desvela a coetaneidade dos povos avançados e dos atrasados, sabendo que o hoje deles não é o nosso amanhã (Silva Jr., 2005).

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, considera-os, em sua co-determinação, como critérios de comparação de sociedades. Elege, é fato, o desenvolvimento tecnológico como critério básico da construção de nosso esquema de evolução sociocultural em sua proposta de uma história crítica da tecnologia, entendendo o subdesenvolvimento como produto de um processo de *incorporação histórica*.

A multiplicidade das formas de produção num mesmo território é característica assim das chamadas *sociedades incorporadas* nas quais a lógica a presidir as diferentes formas de organização do trabalho é a sua exploração mais eficiente. Por isso, a totalidade da estrutura do subdesenvolvimento não pode ser rompida senão através da gestação de uma sociedade capaz de se *acelerar evolutivamente* para se incorporar *autonomamente* às sociedades futuras. Mas, cabe precisar o *neoevolucionismo* de Darcy Ribeiro tendo por referência sua declarada filiação ao materialismo histórico e dialético. Para ele, pensar evolutivamente a realidade social não implica necessariamente o evolucionismo dos pensadores clássicos dessa tradição no século 19:

...quando não se conta com uma teoria explícita da evolução, se corre o grave risco de cair num evolucionismo irresponsável por si mesmo, porque implícito (...). Isso é, aliás, o que se faz habitualmente sem maiores conseqüências. Fazê-lo, porém, pretendendo ser expressamente antievolucionista é pecado de indigência teórica. (RIBEIRO, 2001:29).

Cabe enfatizar que sua abordagem histórico-estrutural não pressupõe uma história unilinear, mas, tal como nos *Grundrisse*, “assinala que o rompimento evolutivo da condição primitiva pode assumir *diversas feições*, conforme o tipo de propriedade que o dinamize” (*Ibid.*,36. O destaque é meu).

Mesmo para as formações correspondentes ao período que se segue à conquista e avassalamento dos povos pré-colombianos, não contamos com categorias teóricas adequadas. Seriam ‘escravistas’ as sociedades coloniais e os estados estruturados depois da Independência? Seriam “feudais” ou “semifeudais”? Seriam “capitalistas”? (RIBEIRO, 2001:8-9).

Entre o *primitivismo* e a *civilização* não há uma seqüência evolutiva uniforme, daí as distintas formações socioculturais. Conceitos tais como *escravismo*, *feudalismo*, *capitalismo* e *socialismo* explicativos da civilização europeia, ainda que levando em conta suas diferenciações étnico-nacionais, revelam-se estreitos compreensão do mundo social não-europeu, tais quais as civilizações egípcia, árabe, maia, inca, cujas linhas de desenvolvimento histórico revelam modos de *ser* e viver inéditos.

2. O Povo Brasileiro: a antropologia dialética de Darcy Ribeiro.

Apenas no final do século 19, inicia-se um movimento intelectual que propõe o reconhecimento da singularidade das regiões nativas, a aceitação de suas diferenças das metrópoles, a partir da matriz culturalista que viria a impregnar o pensamento de Franz Boas e sobre a qual teorizaria Malinowski. Gilberto Freyre responde explicitamente aos ensinamentos de Boas na diferenciação fundamental entre *raça* e *cultura* e admite a transculturação – contrariando o pensamento das elites locais temerosas de um *rebaixamento* – em seu papel criativo na *invenção* da nova cultura mestiça latino-americana (Rama, 2008). Darcy Ribeiro, também inspirado por Boas, Herskovits, Kroeber, Lévi-Strauss, identificará no povo brasileiro um *novo gênero humano*, fruto do "atroz processo de fazimento do nosso povo" (Ribeiro, 1995:20).

Em artigo anterior (Miglievich & Silva Jr., 2008), pôde-se registrar que a adesão ao materialismo histórico e dialético, portanto, a atenção às configurações e metamorfoses das sociedades em planos analíticos não estudados por Marx e Engels, afasta o pensamento darcyniano de qualquer *essencialismo* na percepção do *povo brasileiro*. Impede-o de se tornar *condescendente* a uma apreciação refinada do arcaico numa postura nostálgica que só floresce nas sociedades dependentes e atrasadas. Certamente, para Darcy, nada há de natural na conformação de um povo e também nada há de estático. Falamos de processo, da história como processo.

Por força do primeiro processo (diferenciação), as sociedades tendem a multiplicar seus contingentes populacionais, a desdobrar as entidades étnicas em que estes se aglutinam e a diversificar seus respectivos patrimônios culturais. Por força do segundo processo (homogeneização), porém, essa diversificação, em lugar de conduzir a uma diferenciação crescente dos grupos humanos, conduz à homogeneização de seus modos de vida através da fusão das entidades étnicas em unidades cada vez mais inclusivas e da construção de seus patrimônios culturais dentro de linhas paralelas, tendentes a uniformizá-las⁴ (RIBEIRO, 2001:42-47).

Darcy Ribeiro desenha um *povo* que nasce de contínuos e violentos atos que vêm a caracterizar a história de nossa unificação política. Intitula o capítulo que inicia a segunda parte de seu livro *O povo Brasileiro* (1995) significativamente: *Brasil: criatório de gente*. É o antropólogo Darcy que fala da instituição social que explica o Brasil em seu nascedouro: o *cunhadismo*. Esta antiga prática indígena para incorporar estranhos à sua comunidade consistia em lhes dar uma moça índia como esposa. Assim que o homem estranho a tribo a assumisse deixava de sê-lo e estabelecia-se, automaticamente, mil laços que o aparentavam a todos os membros do grupo. Isso se alcançava graças ao sistema de parentesco classificatório dos índios, que relaciona, uns com os outros, todos os membros de um povo.

⁴ Os parênteses são meus.

Como cada europeu posto na costa podia fazer muitíssimos desses casamentos, a instituição funcionava como uma forma vasta e eficaz de recrutamento de mão-de-obra para os trabalhos pesados (...). A função do cunhadismo na sua nova inserção civilizatória foi fazer surgir numerosa camada de gente mestiça que efetivamente ocupou o Brasil. (...) Sem a prática do cunhadismo, era impraticável a criação do Brasil (RIBEIRO, 1995:83).

O brasileiro nasce no processo de distinção de suas matrizes originais, hostilizado e, também, hostil. O *mameluco* rejeita a mãe índia que lhe deu a luz e opõe-se aos irmãos de sangue das Américas ao mesmo tempo em que é desconhecido por seu pai branco e banido entre os irmãos de ultramar. Oprimido e opressor, a contradição constrói a identidade dos *brasilíndios* chamados *mamelucos* pelos jesuítas espanhóis, termo originalmente referido a uma casta de escravos que os árabes tomavam de seus pais para criar e adestrar em suas *casas-criatórios*, onde cresciam os *mamelucos* até que “se revelassem talentosos no exercício do mando e da soberania islâmica sobre o povo de que foram tirados” (*Ibid.*,108).

Os *brasileiros-brasilíndios-mamelucos* expandem o domínio português na constituição do Brasil, castigando as gentes de sangue materno. Interrompe-se assim a linha evolutiva prévia das populações indígenas subjugadas como mão-de-obra servil de uma nova sociedade integrada numa etapa mais elevada da *evolução sociocultural*. Tem-se não a assimilação étnica, mas sua integração. O segundo caso se dá pela *atualização histórica*, a saber, incorporação – e não reunião - com a perda da autonomia étnica dos núcleos engajados. Na usurpação da identidade étnica, sobrevive a nova etnia – *nacional*. “No processo de formação e transformação das etnias, do isolamento à integração, com todas as suas conseqüências de mutação cultural e social e de redefinição do *ethos* tribal” (Ribeiro, 2005:28), nasce o *povo brasileiro*. Não menos dolorosa é a transfiguração étnica que fez nascer o *brasileiro-mulato*.

Os primeiros contingentes de negros foram introduzidos no Brasil provavelmente a partir de 1538. Com o desenvolvimento da cana-de-açúcar é que passaram a chegar em grandes levadas constituindo-se no *grande negócio dos europeus*, em que imensos capitais eram investidos (Ribeiro, 2005:161).

A empresa escravista, fundada na apropriação de seres humanos através da violência mais crua e da coerção permanente, exercida através dos castigos mais atrozes, atua como uma mó desumanizadora e deculturadora de eficácia incomparável. Submetido a essa compreensão, qualquer povo é desapropriado de si, deixando de ser ele próprio, primeiro, para ser ninguém ao ver-se reduzido a uma condição de bem semovente, como um animal de carga; depois, para ser outro, quando transfigurado etnicamente na linha consentida pelo senhor, que é a mais compatível com a preservação dos seus interesses (RIBEIRO, 1995:118).

Darcy se interroga, como podemos nós fazê-lo, acerca de como pretos e índios submetidos a tal processo de deculturação puderam permanecer humanos uma vez que a racionalidade do escravismo é oposta à condição humana – ora, lembro: a razão instrumental nenhum compromisso possui com valores morais. Ele mesmo responde que a submissão apenas pode ser explicada pela força da opressão que exigiu a mais fervorosa vigilância e o uso constante dos castigos preventivos capazes de levar o ser humano a se esquecer de si⁵. Exalta a fuga como a mais forte motivação do cativo para se manter vivo. Destaca o principal dos conflitos havidos na história brasileira: o racial que não oculta, ao contrário, os elementos classistas⁶. Antagonismos estes que alcançavam o caráter mais cruento no enfrentamento dos negros a seus senhores. Palmares é o caso exemplar do enfrentamento inter-racial que, também, continha um projeto de sociedade na forma do igualitarismo e da

⁵ Aqui eu proponho um diálogo com a teoria do reconhecimento tal como vem sendo formulada por Axel Honneth há alguns anos com o propósito de renovação da teoria crítica de modo a revermos nossa compreensão acerca dos processos de luta (por reconhecimento) que forjam ontem e hoje a identidade do Brasil-nação.

⁶ Acerca da *democracia racial* brasileira, Darcy é objetivo: “O espantoso é que os brasileiros, orgulhosos de sua tão proclamada, como falsa, ‘democracia racial’, raramente percebem os profundos abismos que aqui separam os estratos sociais. O mais grave é que esse abismo não conduz a conflitos tendentes a transpô-lo, porque se cristalizam num *modus vivendi* que aparta os ricos dos pobres, como se fossem castas e guetos” (RIBEIRO, 1995:24).

economia solidária. A pronta ação repressora que sustenta o latifúndio e as lutas dos subalternos constróem, num só tempo, o Brasil.

Diferenciada e autônoma em seu processo de desenvolvimento, esta célula cultural neobrasileira pode ser notada a partir de meados do século 16, associada ao modo de produção açucareiro. Nada aqui, postula Darcy, por mais que se forçasse um modelo ideal de europeidade, aproximava-se deste, nem poderia. As feitorias ultramarinas destinadas a produzir gêneros exóticos de exportação e daí extraírem seus valores pecuniários, dirigida por vontades e motivações externas e uma comunidade cativa em tudo se diferenciavam da colonização europeia nos países centrais⁷. Mas, este é o Brasil que se construía a si mesmo em consonância à sua base ecológica e às suas formas de produção.

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

Darcy defende a noção de um *povo novo* nascido na maioria dos países da América Latina resultado dos processos de *desindianização* do índio, de *desafricanização* do negro e de *deseuropereização* do europeu (1995:20). Um país de mestiços, os quais não são iguais aos seus ascendentes de uma ou outra etnia, portanto, uma nova *etnia nacional*, dos índios e dos africanos mortos, dos mamelucos, caboclos e mulatos que, sem identidade, plasmaram a identidade do brasileiro, “dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos” (Ribeiro, 1995:19).

Dentro do seu domínio, o poder do senhor de engenho estendia-se à sociedade inteira cujas elites integravam um sistema único a reger a ordem

⁷ Darcy Ribeiro não verifica nas colônias dos Estados Unidos, Canadá e Austrália o surgimento do que chamou “gênero humano novo” uma vez que, a seu ver, naqueles países houvera tão apenas povos europeus transplantados. Cf. Darcy Ribeiro. **O povo brasileiro**, 1995, p. 453.

econômica, política, religiosa e moral, conformando uma oligarquia à qual se juntava a camada parasitária de armadores e comerciantes, exportadores de açúcar e importadores de escravos - que era também quem financiava os senhores de engenho. Uma cúpula homogênea congregava interesses internos e externos e submetia a estes um *não-povo* que se denominou brasileiro e precisou realizar um “esforço inaudito de auto-reconstrução no fluxo do seu próprio desfazimento” (Ribeiro, 1995:118), sem ter para se guiar os *manuals das civilizações do Velho Mundo*. Nada há de determinismo na dialética darcyniana: “nosso passado, não tendo sido o alheio, nosso presente não era necessariamente o passado deles, nem nosso futuro num futuro comum” (*Ibid.*,13).

O trabalho de construção do Estado pelas elites brasileiras do século 19, iniciado com a vinda da burocracia administrativa metropolitana de Lisboa para o Rio de Janeiro e consolidado na aliança dos interesses das elites provinciais e governo central, jamais se confundiu com a gestação do *povo brasileiro*. Uma nação que inexistia como *plebiscito diário*, expressão que busco em Renan (*apud* Bhabha, 2007:225) não construiu seu Estado e, também, dificilmente seria por ele construído.

Nos modos citadinos de ser brasileiro, expressos nos elementos uniformizadores de uma sociedade urbano-industrial capturada pelos meios de comunicação de massa que não isenta o povo brasileiro de suas disparidades, contradições e antagonismos, reforça-se a submissão de um *povo-nação* a um projeto empresarial moderno e capitalista que o ultrapassa operativamente integrando-o ao nascente sistema econômico capitalista de âmbito mundial (*Ibid.*,286). A globalização confirma, no caso brasileiro, nossa subalternidade como nação.

Para Darcy, não há exclusão mútua entre a atribuição do atraso brasileiro tanto à nossa história marcada pelos hábitos patrimonialistas e autoritários ainda não superados e a atribuição de nossa subalternidade à lógica capitalista da

acumulação que impõe a divisão internacional do trabalho cada vez mais acentuadamente. Ora, nada mais moderno e mais atrasado do que foi o escravismo atrelado ao empreendimento mercantil, à produção para o mercado internacional e para sistema de acumulação capitalista. Não é por acaso que o autor interpreta o Brasil à luz de seu conceito de *modernização reflexa* ou *atualização histórica* que, em oposição à *aceleração evolutiva*, impede uma verdadeira revolução industrial e tecnológica no Brasil dado que lhe é retirada a autonomia e reforçada a dependência. Moderno e atrasado é hoje, portanto, o Brasil em sua integração à ordem global a separar a modernidade em central e periférica. Importante ainda ratificar que a causa fundamental de nossa resistência às forças inovadoras da produção não se explica, para o antropólogo, por um suposto caráter arcaico de nossa cultura, mas pelo desinteresse das classes dominantes que, cabe reiterar, não teriam mudado tanto até os dias atuais (Ribeiro, 1995:250).

Nós, brasileiros, somos um povo em ser, impedido de sê-lo. Um povo mestiço na carne e no espírito, já q aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Nela fomos feitos e ainda continuamos nos fazendo. Essa massa de nativos oriundos da mestiçagem viveu por séculos sem consciência de si, afundada na *ninguendade* (RIBEIRO, 1995:453).⁸

Se nascemos *ninguém*, recusando a *mãe índia* ou a *mãe preta* e rejeitados pelo *pai português* (o europeu), é dialeticamente de nossa *ninguendade*, do *não-ser*, que os brasileiros se ergueram como um dos povos hoje mais homogêneos lingüística e culturalmente e, também, um dos mais coesos socialmente do ponto de vista de não se abrigar aqui, por exemplo, nenhum contingente separatista. De *uma massa de trabalhadores explorada, humilhada e ofendida por uma minoria dominante* (Ribeiro, 1995, p. 446) nasceu, pois, uma nova identidade étnico-social, a de brasileiros, um povo até hoje na dura busca de sua identidade.

⁸ O destaque é meu.

Nenhum povo que passasse por isso como sua rotina de vida, através de séculos, sairia dela sem ficar marcado indelevelmente. Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos (RIBEIRO, 1995:120).

Ao estudar a pluralidade dos *modos de ser* dos sertanejos nordestinos, dos caboclos da Amazônia, dos crioulos do litoral, dos caipiras do sudeste e do centro do país, dos gaúchos das campanhas sulinas, dos ítalo-brasileiros, dos teuto-brasileiros, Darcy Ribeiro mostra-se interessado em apontar pistas que permitam aos próprios brasileiros enfrentar suas mazelas, erguer a auto-estima e se reinventar como nação, *povo original*, de mamelucos, caboclos e mulatos.

A guisa de conclusão: novas questões.

Darcy Ribeiro é o eloqüente defensor de uma teoria explicativa materialista histórica e dialética em que coubessem as especificidades de nossa formação continental. Sua obra, *O Processo Civilizatório* que veio a público em 1968, pauta-se no materialismo histórico e dialético e se pretende uma teoria da história global. Na releitura de Marx e Engels, Darcy Ribeiro visa a apreender a lógica do movimento da auto-transfiguração humana e, tal como defendido por Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, supõe que entre o primitivismo e a civilização não há uma seqüência evolutiva linear, mas rupturas, daí, um campo de possibilidades materializado nas configurações históricas. Nesta perspectiva, a evolução humana adquire novas feições tecnológica, social e ideológica no processo de mudança social que implica a luta entre dominador e dominado: a luta de classes que é a história mesma da humanidade, descrita pelo marxismo.

Nesta *grande narrativa*, importa a Darcy Ribeiro reconhecer o “desenvolvimento desigual dos povos americanos”, sub-título de outro de seus livros, *As Américas e a Civilização*, publicado pela primeira vez em 1977, cujos textos iniciais datam dos anos de 1960, nos quais em lugar da definição de *pré-estágios civilizatórios*, apresenta-os como pólos atualizados de um mesmo sistema econômico moderno.

Como pudemos ver, não há em Darcy uma concepção essencialista ou fixa de identidade. Sua obra *O povo brasileiro* não se pretende uma busca absolutista da pureza e da tradição. Talvez, mais do que se imagina comumente, Darcy esteja em sintonia com os que reconhecem o sujeito descentrado e fragmentado que, partilhando outras tantas identidades ao longo da vida, ousa encontrar no *ser brasileiro* também sua força identitária, não unificada nem única.

A identidade nacional, como todo construto simbólico, é complexa, contraditória, *não-resolvida*. A nação obriga o exercício da memória e do esquecimento simultaneamente. O Brasil, nascido da violência da dominação do europeu sobre o índio e o negro há de se lembrar e, também, *de se esquecer para lembrar-se* de sua origem para que possa cotidianamente (re)começar sua narrativa de nação. Renan citado por Bhabha (2007:225) compreende este *estranho esquecimento*⁹, o *plebiscito diário* que mencionamos no texto, como uma *afirmação perpétua da vida*. Perdão e promessa, necessariamente conjugados, como diria Hannah Arendt (2004). Ato da vontade, não inocente, não pouco doloroso, mas emancipatório. Trata-se de povoar a memória nacional, entendida como crenças compartilhadas e *comunidade imaginada*, de novas possibilidades libertadoras da identificação cultural, o que supõe a dialética na práxis: negação e superação.¹⁰

⁹ Bhabha traz outra passagem de Renan em que este diz acerca da articulação da identidade-vontade nacional: “Contudo cada cidadão francês tem de ter esquecido [é obrigado a ter esquecido] a noite de massacre de São Bartolomeu, ou os massacres que ocorreram no Midi no século XIII” (Renan *apud*. Bhabha, 2007:226) (os parênteses são do autor).

¹⁰ Os discursos críticos pós-coloniais exigem formas de pensamento dialético que não recusem ou neguem a alteridade que constitui o domínio simbólico das identificações psíquicas e

Ser obrigado a esquecer – na construção do presente nacional – não é uma questão de memória histórica; é a construção de um discurso sobre a sociedade que *desempenha* a totalização problemática da vontade nacional. Aquele tempo estranho – esquecer para lembrar – é um lugar de “identificação parcial” inscrita no plebiscito diário que representa o discurso performático do povo (BHABHA, 2007:226).

Por certo, a identidade *nacional* é um tipo específico de identidade cultural, formada e transformada no âmbito da esfera política que nós caracterizamos como nação. Como nos fala Hall (*apud* Soares, 2008), o discurso da cultura nacional é ambíguo e, entre tendências regressivas e anacrônicas, não pode ser pensado sem que se considere a questão da *estrutura de poder cultural*, daí que, em sua maioria, a homogeneidade da cultura nacional é forjada por tendências hegemônicas de dominação cultural.

Por isso mesmo, talvez, a nação ainda seja hoje uma fonte identitária forte para populações subalternas mesmo no mundo globalizado ou, noutra sentida, num mundo de multiculturalidades, que, legitimamente, lutam, cada qual, por seu reconhecimento. Se pensamos em projetos políticos, a experiência brasileira de um povo que nasce *ninguém*, fruto do perverso processo de *desindianização*, *desafricanização* e *deseuropeização* de contingentes humanos, desfruta hoje de diferentes e complementares estratégias de empoderamento de atores sociais. Ainda assim, o *povo* não é uma expressão nada negligenciável. O *brasileiro* tem sua força na mesma medida em que historicamente pudemos testemunhar a eficácia política dos populismos de todas as origens e intenções. Ora, basta de se confundir o populismo com toda prática demagógica de exercício de poder. Busque-se uma análise mais discreta que nos autorize a enxergar as nuances contidas no pluralismo dos governos atingidos com tal *pecha*. Em “O Povo Brasileiro”, Darcy Ribeiro parece insistentemente nos provocar com uma urgente releitura do *nacional-popular*, aquele que não se esgota em sua expressão jurídica, o Estado-Nação,

sociais, mais do que qualquer filiação ao relativismo ou ao pluralismo cultural (BHABHA, 2007:242).

mas que renasce como signo emancipatório, capaz de falar aos/a partir dos países do sul.

Reeditar acriticamente modelos teóricos não ajuda a pensar o hoje. Mas, se a história é formada de eventos que o povo recorda e a seu modo explica, *crenças co-participadas, vontades coletivas abruptamente eriçadas* (porque é) *nestas* (que) *as coisas se dão* (Ribeiro, 1995:269. Os parênteses são meus), importa que não desperdicemos as *experiências*. Boaventura de Sousa Santos (1995) observa que as *ausências* (de democracia, de justiça, de liberdade, de articulação...) expressam carências humanas reais que se dão pelo *desperdício da experiência*, quando arrogantemente fixamos metas a atingir num futuro distante sem um anterior e sincero esforço de identificação das possibilidades presentes. Daí sua crítica à idéia de *utopia* se esta nega em caráter absoluto o *presente* na obsessão de uma certeza linear que conduzirá necessariamente ao lugar de vitórias inexoráveis. Em contrapartida, aposta na *heterotopia*, aquela que já está iniciada no hoje. Propõe assim a *ética do cuidado* no presente.¹¹

Antonio Carlos Peixoto (*apud* Miglievich Ribeiro, 2005) narra-nos de Simon Bolívar o episódio em que este, discutindo de forma pioneira sobre o povo da América Hispânica, foi perguntado sobre quem era, afinal, o povo, e respondera sem rodeios que é o que se tem, o que mora nesta terra, portanto, a base demográfica de um território, complementando “é com este que temos que contar, é com este que temos que trabalhar” (*Ibid.*, 58).

Não é casual que Darcy encerre *O povo brasileiro* com uma louvação a uma *nova romanidade* aspirante à superação dialética de sua *ninguendade*.

Nosso destino é nos unificarmos com todos os latino-americanos por nossa oposição comum ao mesmo antagonista, que é a América anglo-saxônica, para fundarmos, tal como ocorre na comunidade européia, a Nação Latino-Americana sonhada por Bolívar

¹¹ Tal proposta exposta, dentre outros, em Santos, *A crítica da razão indolente* (2000) é, também, retrabalhada de forma rica por Márcia Mérida Aguiar, 2005.

(...). Somos povos novos ainda na luta para nos fazermos a nós mesmos como um gênero humano novo que nunca existiu antes. Tarefa muito mais difícil e penosa, mas também muito mais bela e desafiante. Na verdade das coisas, o que somos é a nova Roma. Uma Roma tardia e tropical (...). Mais alegre porque mais sofrida. Melhor porque incorpora em si mais humanidades (RIBEIRO, 1995:454-5).

É verdadeiro que não se pode prever em que caminho os povos latinos realizarão seu *destino*, como definirão suas necessidades e buscarão respondê-las. Sequer sabemos se vingará a *idéia-força* da América Latina. A *necessidade da direção* não há de se confundir, como nos diz Boaventura de Sousa Santos, com a *direção necessária* (1995:37). Temos um povo, o brasileiro, real mesmo quando performático. Adulá-lo não significará empoderá-lo. Entretanto, mantê-lo na negatividade de sua própria auto-imagem apenas reforça a dominação de mais de 500 anos. Darcy Ribeiro elogia o *povo brasileiro*, acentuando suas contradições. Fiel à dialética materialista coloca a história a nosso favor e, por isso, desafia essencialismos e destinos.

Ao combinar *destino* com *vontade*, Darcy Ribeiro atesta sua dupla vocação, acadêmica e política, sintetizadas no *intelectual público*, e não teme tomar posição, a par de muitos de sua geração.

Referências

AGUIAR, Márcia Mérida. *Ciência como Política: um estudo de híbridos na Universidade do Terceiro Milênio*. Campos dos Goytacazes: UENF/CCH, 2005. *Dissertação* (Mestrado em Políticas Sociais)

ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BHABA, Homi. "DissemiNação. O tempo, a narrativa e as margens da nação moderna". In: _____. **O Local da Cultura. Belo Horizonte**, Ed. UFMG, 2007, p. 198-238.

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

MAIO, Marcos Chor & Villas Bôas, Gláucia "Apresentação". In: _____. (ORG.). **Ideais de Modernidade e Sociologia no Brasil**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1999.

MIGLIEVICH RIBEIRO, Adelia M. "O *Povo Brasileiro* de Darcy Ribeiro: crítica ou reforço à noção de 'caráter nacional brasileiro'?" In: PLANCHEREL, Alice Anabuki. **Memória e Ciências Sociais**. Maceió: EDUFAL, 2005. pp. 09-25.

MIGLIEVICH RIBEIRO, Adelia M. & JR. SILVA, Paulo Sérgio Ribeiro da. "A UENF e seu plano orientador entre a 'modernização reflexa' e a 'aceleração evolutiva': notas sobre o pensamento de Darcy Ribeiro." *Agenda Social*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais, vol. 2, n. 2. 2008. http://www.uenf.br/Uenf/Pages/CCH/Agenda_Social/

RAMA, Angel. *Literatura, Cultura e Sociedade na América Latina*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2008.

RIBEIRO, Darcy. *Os Brasileiros: 1. Teoria do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978.

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

_____. *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.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente. Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

SCHWARTZMAN, Simon. "O espelho de Morse." In: _____. ***A redescoberta da Cultura***. São Paulo: EDUSP: FAPESP, 1997. (Ensaio de Cultura; 10).

SILVA Jr., Paulo Sérgio Ribeiro da. *Modernização e suas Contradições: Notas sobre a experiência da interação LAMAV/UENF e a indústria cerâmica em Campos*. Campos dos Goytacazes: UENF, 2005. [Monografia de conclusão do curso de graduação em Ciências Sociais].

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