Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Sociologia
Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGSOL)

Rafael Gomes Nogueira Pereira

A outra margem do rio: Darcy Ribeiro e a Modernização Latino-Americana

Brasília, DF
2025

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Sociologia
Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGSOL)

Rafael Gomes Nogueira Pereira

A outra margem do rio: Darcy Ribeiro e a Modernização Latino-Americana

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGSOL) da Universidade de Brasília (UnB).

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Barreira de Faria Tavolaro

Brasília, DF
2025

A outra margem do rio: Darcy Ribeiro e a Modernização Latino-Americana

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGSOL) da Universidade de Brasília (UnB).

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Sérgio Barreira de Faria Tavolaro
Instituição: Universidade de Brasília
Presidente

_____

Prof. Dr. Eduardo Dimitrov
Instituição: Universidade de Brasília
Membro Interno

_____

Prof. Dr. João Marcelo Ehlert Maia
Instituição: Fundação Getúlio Vargas
Membro Externo

_____

Prof. Dr. Fabricio Pereira da Silva
Instituição: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Membro Externo

_____

Prof. Dr. Raphael Lana Seabra
Instituição: Universidade de Brasília
Membro Suplente

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não poderia ter sido realizado sem a presença de diversas pessoas e instituições. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao professor doutor Sérgio Tavolaro, orientador desta tese, pela motivação constante e pelo exemplo de dedicação à sociologia. Com seus diálogos sempre próximos, exigentes e desafiadores, ele me obrigou continuamente a repensar os fundamentos do meu trabalho e a refinar meu olhar sociológico. Também sou grato pela sua acolhida, generosidade e amizade que construímos.

Também gostaria de agradecer aos professores doutores Lucas Trindade da Silva e Eduardo Dimitrov por suas valiosas observações em meu exame de qualificação, muitas das quais procurei incorporar à versão final desta tese. Ao professor doutor Lucas Trindade da Silva, devo valiosas intuições sobre Florestan Fernandes. Ao professor doutor Eduardo Dimitrov, agradeço o ensinamento de que o olhar antropológico torna o exercício sociológico sempre mais acurado.

Aos professores doutores João Marcelo Ehlert Maia e Fabricio Pereira da Silva, agradeço pela generosidade de terem aceitado participar da banca de defesa e pela inspiração que encontro em seus trabalhos. Em seus textos, encontrei algumas reflexões sociológicas que foram necessárias para a composição de determinados argumentos aqui apresentados.

Ao professor doutor Raphael Lana Seabra, com quem tive a honra e a alegria de conviver nos últimos anos. Seu respeito e interesse por minha pesquisa foram grandes estímulos. Foram os nossos diálogos que me ensinaram a importância da latino-americanidade e de como não há Darcy Ribeiro sem América Latina.

À professora doutora Mariza Peirano, cujo trabalho é sempre uma fonte de inspiração. A ela, devo o acesso de uma ampla bibliografia sobre a história da antropologia brasileira.

Ao professor doutor Enio Passiani, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que, muito gentilmente, forneceu importantes sugestões sobre o estudo da Sociologia dos Intelectuais.

À professora doutora Adriane Vidal Costa, agradeço por todos os instigantes debates travados em seu grupo de estudos sobre intelectuais latino-americanos.

Ao José Ronaldo, agradeço por suas inquietações darcynianas e por todas as histórias compartilhadas sobre sua convivência com Darcy Ribeiro.

Aos amigos Matheus Ribeiro, Hugo de Abreu, Marco Ribeiro, Mateus Ribeiro, Iuri Caliman, Igor Caliman, Matheus Moura, Lucas Soares, Gabriel Gonzaga, Gabriel Roberto, Mariana Camargo, Keslley Lima, Renato, Samuel Henrique, Antônio de Castro, Thiago Belo e Cláudio Jesus, que tanto ouviram deste trabalho em conversas, encontros e cafés.

Ao professor doutor Pedro Paulo Gomes Pereira, minha primeira referência acadêmica. Foram nas conversas e vivências em nossas inúmeras caminhas que aprendi o significado da antropologia e os sacrifícios inerentes à vida intelectual. Sua dedicação enquanto antropólogo e professores me inspiram. Devo a você, também, um de meus maiores aprendizados para a vida: o importante sempre será a travessia. Por ser meu tio e amigo, muito obrigado.

À professora doutora Berenice Bento, pela acuidade do raciocínio sociológico ao longo de suas aulas. Devo a você um acesso pormenorizado ao pensamento de Michel Foucault.

À Bárbara Alves Pereira, pelo companheirismo presente em nossas longas conversas. Sua acolhida e hospitalidade foram essenciais para o desenvolvimento desta pesquisa. Estaremos sempre juntos nessa travessia.

Aos amigos Pedro Gonçalves e Gabriella da Conceição e Carlos, que fizeram de Brasília um lugar acolhedor. A amizade de vocês foi um suporte essencial para que eu pudesse caminhar ao longo de minha jornada.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília (PPGSOL/UnB), pela possibilidade de desenvolver este trabalho e pela formação de alto nível que me foi oferecida. Agradeço, particularmente, à Patrícia, Gabriella e Renata, que nunca se mostraram cansadas em esclarecer dúvidas e facilitar o cotidiano estudantil.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela concessão da bolsa que ofereceu as condições materiais mínimas para a realização do trabalho.

Agradeço ao meu pai, Mário Filho, pelos diálogos travados ao longo de nossos cafés. Todas as reflexões que tivemos possuem um valor existencial pelo qual sou grato.

Agradeço à minha avó, Maria Tereza Pereira, por ter me apresentando aos livros e à literatura. Seu amor e sua paciência fizeram do ato de escrever uma forma das minhas formas de existência. Espero que, de algum modo, este trabalho seja uma homenagem a você.

Agradeço à minha mãe, Ana Luzia Gomes. Sua força e seu incentivo tornaram esta tese possível, além de ter sido fiadora incondicional deste projeto, que finalmente se

materializa neste momento. Encontrei em você duas virtudes pelas quais nutro a mais profunda admiração: resiliência e fé. Você é merecedora de todo meu amor e gratidão. Sem você, nada seria.

Agradeço a Darcy Ribeiro, que, em suas páginas, me ensinou a necessidade do pensamento crítico. Convivendo com seus escritos, ele acabou se tornando um amigo.

“

Só há duas opções nesta vida: se resignar ou se indignar. E eu não vou me resignar nunca”
(Darcy Ribeiro)

“Quero dizer que as camadas profundas da nossa personalidade podem sofrer um bombardeio poderoso das obras que lemos e que atuam de maneira que não podemos avaliar” (Antônio Cândido)

RESUMO

Esta tese tem como objetivo investigar o processo de "tradução" ou "aclimatação" da sociologia da modernização latino-americana no pensamento de Darcy Ribeiro, a partir da interseção entre seus "Estudos de Antropologia da Civilização" e seus romances "Maíra" e "Utopia Selvagem". O propósito é demonstrar, por meio da articulação entre suas concepções de "Modernização Reflexa" e "Transfiguração Étnica", como Darcy Ribeiro explicou a recepção do repertório cognitivo da modernidade na América Latina. Tensionamos compreender em que medida sua formulação teórica se distanciou do discurso sociológico hegemônico da modernização em sua figuração literária, propondo uma imagem antropofágica para a latino-americanidade. A hipótese central é que, no diálogo literário entre "Maíra" e "Utopia Selvagem", Darcy Ribeiro critica a modernidade dentro de uma literatura utópico-romântica.

Palavras-chave: Darcy Ribeiro, Sociologia da Modernização, América Latina.

ABSTRACT

This thesis aims to investigate the process of "translation" or "acclimatization" of the sociology of Latin American modernization in Darcy Ribeiro's thought, based on the intersection between his "Studies in the Anthropology of Civilization" and his novels "Maíra" and "Utopia Selvagem". We seek to demonstrate, through the articulation between his conceptions of "Reflex Modernization" and "Ethnic Transfiguration", how Darcy Ribeiro explained the reception of the cognitive repertoire of modernity in Latin America. We try to understand to what extent his theoretical formulation departed from the hegemonic sociological discourse of modernization in its literary figuration, proposing an anthropophagic image for Latin Americanity. Our hypothesis is that, in the literary dialogue between "Maíra" and "Utopia Selvagem", Darcy Ribeiro criticized modernity within a utopian-romantic literature.

Keywords: Darcy Ribeiro, Sociology of Modernization, Latin America.

RESUMEN

El objetivo de esta tesis es investigar el proceso de "traducción" o "aclimatación" de la sociología de la modernización latinoamericana en el pensamiento de Darcy Ribeiro a partir de la intersección entre sus "Estudios de Antropología de la Civilización" y sus novelas "Maíra" y "Utopía Selvagem". La intersección entre sus "Estudios de Antropología de la Civilización" y sus novelas "Maíra" y "Utopia Selvagem". Pretendemos demostrar, a través de la articulación entre sus concepciones de "Modernización Refleja" y "Transfiguración Étnica", cómo Darcy Ribeiro explicó la recepción del repertorio cognitivo de la modernidad en América Latina. Intentamos comprender en qué medida su formulación teórica se apartó del discurso sociológico hegemónico de la modernización en su figuración literaria, proponiendo una imagen antropofágica para la latinoamericanidad. Nuestra hipótesis es que, en el diálogo literario entre "Maíra" y "Utopia Selvagem", Darcy Ribeiro criticó la modernidad dentro de una literatura utópico-romántica.

Palavras clave: Darcy Ribeiro, Sociología de la Modernización, América Latina.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – DARCY RIBEIRO E O DILEMA DA MARGEM.....13

CAPÍTULO 1 – OS ALICERCES DE UMA TEORIA: DARCY RIBEIRO E A CONSTRUÇÃO DE UMA REFLEXÃO SOCIOLÓGICA.....25

1.1 Darcy Ribeiro e a etnologia: a passagem pelo SPI e a formação de um antropólogo.....25

1.2 A inconstância das almas selvagens: Darcy e Florestan, etnólogos.....53

1.3 Um caleidoscópio dos "índios cavaleiros": Darcy Ribeiro e o desenvolvimento da antropologia.....69

1.4. O lado oposto e outros lados: o descompasso dos trópicos.....84

1.5. O passado sedimentado: a fenomenologia da transfiguração étnica.....95

1.6. Ao último grito de Oaris: dois estilos de antropologia.....109

CAPÍTULO 2 – A UNIVERSIDADE NECESSÁRIA.....127

2.1. Darcy Ribeiro, educador.....127

2.2. O ISEB e a UnB: a formação de uma autêntica *intelligentsia*.....139

2.3. Uma sociologia em "mangas de camisa": Darcy Ribeiro e guerreiro ramos acerca do colonialismo cultural.....152

2.4. Os labirintos da modernização: preleções sobre o subdesenvolvimento e a construção nacional.....164

CAPÍTULO 3 – AS TESSITURAS DO MODERNO.....183

3.1. "Vistos à luz do modelo original": o moderno e suas diferenças.....183

3.2. Os padrões de diferenciação: entre a atualização histórica e a aceleração evolutiva.....192

3.3. A novidade entre os trópicos: a concepção de povos novos.....205

3.4. O antropófago calibã: a cultura latino-americano e a antropofagia.....221

3.5. Tempos não racionalizados: regressão e progressão no campo cultural.....232

CAPÍTULO 4 – A IMAGINAÇÃO DO IMPOSSÍVEL.....269

4.1. A iniciação pelo avesso: a espiral e o espelho.....269

4.2. O centauro e seus dilemas: em busca do tempo perdido.....285

4.3. A mimesis do impossível: a perspectiva do olhar.....308

4.4. O jogo dos espelhos: a formação do socialismo moreno.....320

CONCLUSÃO – O DESFECHO DO AMANHÃ: ESBOÇO DE UMA POSSÍVEL CONCLUSÃO.....337
REFERÊNCIAS.....**343**

INTRODUÇÃO – DARCY RIBEIRO E O DILEMA DA MARGEM

O conto "A Terceira Margem do Rio" foi publicado por Guimarães Rosa, em 1962, por ocasião de um pequeno livro intitulado "Primeiras Estórias". O que inicialmente chama a atenção do leitor no conto é o título, pois, em termos de percepção sensorial, reconhecemos para cada rio apenas duas margens, não três. No que parece ser uma alusão ao texto bíblico sobre as duas margens do rio das quais nascem a árvore da vida, Guimarães Rosa propôs a terceira margem como destino de tudo aquilo que não é reconhecido por nossa experiência. O símbolo poético do rio estava no deslocamento para fora do campo da realidade ordinária, resvalando no mistério ao extrapolar o drama essencial entre o si mesmo e o "outro". Com enredo aparentemente simples, o conto possui um narrador homodiegético que, no início da história, recebeu do pai a atribuição de fazer uma canoa:

> Nosso pai era homem cumpridor, ordeiro, positivo; e sido assim desde mocinho e menino, pelo que testemunharam as diversas sensatas pessoas, quando indaguei a informação. Do que eu mesmo me alembro, ele não figurava mais estúrdio nem mais triste do que os outros, conhecidos nossos. Só quieto. Nossa mãe era quem regia, e que ralhava no diário com a gente — minha irmã, meu irmão e eu. Mas se deu que, certo dia, nosso pai mandou fazer para si uma canoa (Rosa, 1994, p. 409).

Além da descrição do pai, o narrador-personagem também caracteriza o rio, personificando-o. Descrito como "grande, fundo, calado", o rio era "largo, de não se poder ver a forma da outra beira" (Rosa, 1994, p. 409). É perceptível como a narração se estrutura de forma triangular: o rio, o pai e o filho gravitando em torno do eixo central que era a insólita terceira margem. Com o término de sua fabricação, a "canoa especial" feita de "pau vinhático" serviu para que o pai vivesse no rio "por uns vinte ou trinta anos", despedindo-se da família sem esclarecer previamente os motivos da decisão (Rosa, 1994, p. 410). O filho, que auxiliara o pai, sem entender as razões de sua partida, culpava-se: "Sou homem de tristes palavras. De que era que eu tinha tanta, tanta culpa?" (Rosa, 1994, p. 412). Muito tempo se passa, mas, no fim, restava apenas a ausência e a recordação:

> Mas, agora, esse homem já tinha morrido, ninguém soubesse, fizesse recordação, de nada mais. Só as falsas conversas, sem senso, como por ocasião, no começo, na vinda das primeiras cheias do rio, com chuvas que não estiavam, todos temeram o fim-do-mundo, diziam: que nosso pai fosse o avisado que nem Noé, que, por tanto, a canoa

> ele tinha antecipado; pois agora me entrelembro. Meu pai, eu não podia malsinar. E apontavam já em mim uns primeiros cabelos brancos (Rosa, 1994, p. 412).

"Os tempos mudavam, no devagar depressa dos tempos", mas o filho ainda acompanhava o pai pela beirada do rio (Rosa, 1994, p. 412). O rio pertencia à geografia íntima do pai, indicando um processo simbiótico de alguém que "nunca falou mais palavra, com pessoa alguma", despertando, "com a memória, no passo de outros sobressaltos" (Rosa, 1994, p. 410). A não presença física do pai fez com que sua existência fosse uma imagem, presentificando-se na consciência daqueles que o rememoravam. A narração relacionava à memória das experiências passadas vivificadas pela recordação do filho, tornando o rio um entre-lugar capaz de ultrapassar a temporalidade factual. A figura paterna, evocada no conto sempre como "nosso pai", aparece nessa relação como uma consciência de uma temporalidade dilatada pela afluência das águas, enquanto o filho está aprisionado no tempo horizontal com a ânsia de ordená-lo segundo o princípio de continuidade. Mais adiante, o filho, atormentado pela ausência e por um tempo que se consumia, propôs: "Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto... Agora, o senhor vem, não carece mais... O senhor vem, e eu, agora mesmo, quando que seja, a ambas as vontades, eu tomo o seu lugar, do senhor, na canoa" (Rosa, 1994, p. 412). Diante do temor de substituir o pai, o filho fracassa em tomar seu lugar e pensa em "abreviar com a vida", de forma que, "no artigo da morte, peguem em mim, e me depositem também numa canoinha de nada" (Rosa, 1994, p. 412). Sem mais notícias do pai, restava apenas a terceira margem.

Na tessitura de Guimarães, a terceira margem representava o incansável ir e vir do homem, denotando o processo transfigurativo necessário para se alcançar aquilo que, até então, existia apenas no campo do imaginário. Entre a ausência e a presença, o sincrônico e o diacrônico, "A Terceira Margem do Rio" descrevia a própria condição exilante da existência, propondo uma alteridade que se definia pela fissura. A terceira margem do rio é a imagem da travessia como alegoria do viver, realocando o sentido da experiência para o fazer e o refazer constante. A vida não era o "lado de cá" ou o "lado de lá", mas, sim, aquilo que fazíamos ao longo da travessia até a terceira margem.

A questão metafórica da travessia, registrada por Guimarães, abre-nos a possibilidade de pensarmos a teoria da modernização latino-americana em Darcy Ribeiro por meio de sua coletânea "Estudos de Antropologia da Civilização". A vitalidade de seu edifício teórico reside justamente na travessia de sua elaboração: não era nem o fundamento teórico perpassado pelo evolucionismo sociocultural nem as proposições interpretativas suas contribuições teóricas de maior valor, mas o exercício de propor sociologicamente uma modernização temporalmente contextualizada para a América Latina. O espectro temporal de nossa modernização não se

apresentava nem no início e nem no fim, mas no entremeio preenchido pelo exercício imaginativo. Depois da fundamentação de seu edifício sociológico, Darcy Ribeiro encontrou na literatura o caminho de melhor expressão significativa da latino-americanidade. Eis nossa hipótese: a teoria da modernização latino-americana de Darcy deve ser apreendida na passagem da sociologia para a literatura, momento em que a inventividade literária assume o primeiro plano para contextualizar uma temporalidade tropical consentânea para a historicidade latino-americana. Uma literatura que foi além do cronótipo temporal da modernidade, criticando os desdobramentos reificantes ocasionados pelo desdobramento da racionalização societária.

Ensejamos neste trabalho percorrer a construção da historicidade latino-americana em Darcy Ribeiro diante de sua "aclimatação" da "sociologia da modernização", averiguando em que medida sua interpretação sociológica esteve ou não atrelada às prerrogativas fundamentais das configurações hegemônicas da modernidade. Essa análise exige, inicialmente, uma compreensão do conceito de modernidade, em consonância com os elementos que fundamentaram as configurações hegemônicas da temporalidade moderna. "A discussão sobre a modernidade", assegurou José Maurício Domingues (1998, p. 209), "tornou-se um dos eixos fundamentais na caracterização de nosso tempo", exigindo do sociólogo um olhar direcionado para o entendimento da constituição dessa "configuração cultural". Para Domingues,

> Não seria cabível responder a essas indagações aqui. É importante, contudo, que uma intenção básica seja desde já evidenciada. É comum ver a modernidade tratada como uma totalidade dada ou como uma coisa em si, que surgiu em alguma coordenada espaço-temporal específica e se vem desdobrando desde então (Domingues, 1998, p. 212).

A modernidade situa-se em um espectro *espaço-temporal* marcado por mudanças históricas na tessitura societária, decorrentes da autonomização das esferas sociais. Em sentido próximo ao de Domingues, Reinhart Koselleck (2006) caracterizou a modernidade como um processo de diferenciação temporal no qual o espaço de experiência e o horizonte de expectativa distanciam-se, pois, para o "homem moderno", o futuro não poderia mais ser lido pelas lentes do passado. A semântica moderna reconhece o hiato entre o pretérito e o vindouro, identificando um tipo de temporalização da existência social organizada em torno da planificação da expectativa futura. O tempo acelerava, privando o homem da possibilidade de experimentá-lo, realocando sua consciência temporal para a filosofia do progresso futuro e

> Foi só com o advento da filosofia da história que uma incipiente modernidade desligou-se de seu próprio passado, inaugurando, por meio de um futuro inédito,

> também a nossa modernidade. À sombra da política absolutista constitui-se, em princípio veladamente, depois abertamente, uma consciência de tempo e de futuro que se nutre de uma ousada combinação de política e profecia. Imiscuiu-se na filosofia do progresso uma mistura entre prognósticos racionais e previsões de caráter salvacionista, própria do século XVIII (Koselleck, 2006, p. 35).

A instauração da configuração temporal moderna fez-se acompanhar por novas instituições e padrões de sociabilidade, orientando a ação social dos indivíduos pela predileção da mudança em detrimento da permanência e da tradição. O "substrato empírico" da historicidade reconhecia como as "possibilidades de trânsito e de comunicação provocaram a existência de formas de organização inéditas e completamente diferentes", tendo a sociedade adquirido uma nova fisionomia "espiritual" (Koselleck, 2006, p. 123). Recordando a célebre colocação de Tocqueville, Koselleck (2006, p. 47) retratou "a experiência do surgimento da modernidade como uma ruptura com a temporalidade anterior", pois o passado "deixou de lançar luz sobre o futuro", e o "espírito humano" enveredou pelas "trevas". A constelação moderna reconhecia sua forma paradigmática e inédita, codificada a partir dos seguintes pilares de sustentação: "racionalização cognitiva e prático-moral, a diferenciação social, o desenvolvimento ímpar das forças produtivas (e seu extraordinário potencial para controlar e modificar o mundo natural), bem como o domínio interno das emoções e a formação da subjetividade" (Tavolaro, 2023, p. 436). Esses atributos modernos, como suscitado por Sérgio Tavolaro (2005, p. 17), encontraram na "Europa Ocidental", no fim do século XVII e início do XVIII, a suposta iniciação histórica do "padrão de sociabilidade moderno". Por esse caminho, a realidade europeia foi caracterizada como o "terreno cognitivo" responsável pela disseminação sociológica dos códigos e princípios do corpo social moderno (Tavolaro, 2017, p. 120)[1]. "Mesmo que de maneira superlativa", esses atributos se amparam

> Em imagens, preceitos, noções e procedimentos de inferência caros ao próprio discurso sociológico da modernidade amplamente considerado. Em um e outro caso, é flagrante o anseio pela identificação de aspectos tomados por peculiares ao padrão de sociabilidade moderno, invariavelmente retratado como uma ruptura histórica de grande magnitude, ou ainda, um fenômeno sem precedentes na história (Tavolaro, 2017, p. 120).

Neste trabalho, o conceito de modernidade faz referência ao *imaginário sociológico organizado em torno desse cronótipo temporal unitário e sequencial que, a partir de sua grade*

1 Em trabalhos posteriores, esse conjunto de atributos vai sendo gradativamente ampliado por Sérgio Tavolaro (2017), incorporando, por exemplo, a concepção de "agenciamento". De igual modo, a ampliação da grade hegemônica da modernidade em discurso acompanhou a complexificação e caracterização do pensamento social brasileiro apresentadas por Tavolaro ao longo dos desdobramentos de suas reflexões.

de atributos, definiu as modulações e os predicados considerados necessários para se alcançar a institucionalidade moderna. Colocando em outros termos, tomamos por modernidade a expectativa de distanciamento de todas as experiências anteriores para encontrar um novo tempo condensado pela tipologia do progresso. Interessa-nos pensar a inserção de Darcy Ribeiro nesse universo intelectual, analisando possíveis afastamentos e aproximações das chaves explicativas oriundas dos contextos históricos assumidos como modelares. A hipótese aqui avançada é que a "aclimatação" da sociologia da modernização feita por Darcy Ribeiro gerou um produto distinto *vis-à-vis* à matriz original, pois, ao longo dos "Estudos de Antropologia da Civilização", foram incorporados os componentes históricos específicos às sociedades latino-americanas[2]. Não se trata, como pretendemos sugerir ao longo de nosso argumento, de um completo afastamento das tipificações atreladas aos retratos modelares da modernidade, mas, sim, da *composição de uma nova forma explicativa, adensada historicamente,* para explicitar o processo de modernização latino-americana.

Analisando os deslocamentos efetuados por Darcy Ribeiro, encontramos uma "via de acesso às mediações entre teorização sociológica e matéria social", reconhecendo os "textos" e "contextos" nos quais o autor se inscreveu[3]. Como veremos, o diálogo da atividade intelectual darcyniana foi atravessado pela "fabulação teórica", para aqui ficarmos com a expressão de João Marcelo Maia (2009, p. 157), de uma "geografia não-central" que, mediante a "recepção crítica de autores e categorias produzidas na literatura europeia", atribuía um novo "lugar discursivo" às formulações cêntricas. No caso mais específico desta pesquisa, propomos pensar a coletânea dos "Estudos de Antropologia da Civilização" como um *trânsito intelectual que reconheceu os efeitos dissonantes da aplicação do repertório cognitivo europeu às condições locais*, lidando diretamente com as tensões inerentes entre a circulação de ideias na "margem" e no "centro". Contudo, as armadilhas associadas ao vocabulário emparelhado ao evolucionismo sociocultural impediram o descentramento mais agudo do imaginário hegemônico, incorrendo na manutenção da dualidade como um modo de cognição da historicidade latino-americana. No caso darcyniano, o "arcaico" e o "moderno" constituíram um discurso perpassado por uma "ambiguidade constitutiva" oscilante "entre o elogio da autenticidade e a denúncia do atraso" (Maia, 2009, p. 164). É justamente aqui que a literatura

2 Sobre o conceito de "aclimatação", Antônio Brasil Júnior (2013, p. 20) afirmou: "O termo 'aclimatação' sugere uma certa ambiguidade, problema para o qual me alertou o Prof. Roger Chartier em comentário ao desenho desta pesquisa. O termo pode se referir, por um lado, à reprodução das condições iniciais no novo meio – a 'aclimatação' de um tipo de árvore europeu para terras tropicais, para usarmos um exemplo do mundo da botânica do qual o termo é tributário".

3 Aqui estamos interpelados por Antônio Brasil Júnior (2013, p. 11).

darcyniana desponta: *no plano ficcional, Darcy Ribeiro promoveu um maior distanciamento das tensões e ambivalências atreladas ao signo da inautenticidade e do desvio societário, superando além do discurso sociológico hegemônico da modernização.*

Ora, a figuração literária de Darcy Ribeiro foi a construção de uma temporalidade propriamente latino-americana, oferecendo uma interpretação alternativa para a história dos povos que aqui se formaram no decorrer da colonização ibérica. Em seus romances, Darcy Ribeiro figurou um "lugar discursivo mais agudo", desvelando, por meio da torção, aquilo que estava encoberto pelo capitalismo (Maia, 2009, p. 164). A estética literária darcyniana ressaltava

> A singularidade da condição periférica e sua tradução formal, bem como a possibilidade de se pensar os processos históricos dessas sociedades como momentos-chaves para uma teoria crítica do capitalismo global. Em outras palavras, é como se a dinâmica de "empréstimo" que marca a vida ideológica em países como o Brasil produzisse um lugar discursivo mais agudo, capaz de desvelar formas que não seriam singulares (Maia, 2009, p. 164).

Por isso, a literatura tornou-se o refinamento histórico da latino-americanidade, assumindo esse *space-in-between* para questionar, diante da ligação entre a *modernidade* e o *colonialismo,* a atividade predatória da racionalidade capitalista. Num plano muito geral, a terminologia conceitual mobilizada por Darcy Ribeiro esteve alicerçada no evolucionismo sociocultural devido ao seu interesse em descrever a desigualdade dos ritmos transformativos das nações latino-americanas. Como veremos nas páginas que se seguem, a perspectiva evolucionista proposta por Darcy Ribeiro fomentou um importante deslocamento em relação ao cenário intelectual do século XIX: esboçando como as revoluções tecnológicas produziam as dinâmicas adaptativas e as transfigurações culturais das configurações étnicas, foi possível fundamentar um *evolucionismo cultural de caráter multilinear*. Com isso, Darcy Ribeiro rompeu com o parâmetro singular e ascendente do desenvolvimento societário, censurando a percepção comum, de Tylor a Morgan, do progresso humano como uma conjuntura ascendente e uniforme. Dessa forma, o antropólogo mineiro recusou a ideia de uma sequência evolutiva linear e hierárquica, reconhecendo, ao fim e ao cabo, a pluralidade de *formações socioculturais concretas, perpassada por uma série de rupturas e contradições ao longo do desdobramento histórico.* Devolvendo a diacronia para o edifício teórico evolucionista, Darcy Ribeiro reconheceu o imperativo das adaptações dos acontecimentos históricos particulares diante dos desafios causais expressos nas interações dialéticas dos patrimônios culturais.

No caso latino-americano, Darcy Ribeiro apresentou o conceito de transfiguração étnica para descrever nossas qualidades culturais engendradas pelo choque colonial no cenário das navegações ultramarinas. Como veremos em momento oportuno, a concepção de transfiguração étnica apresentava a configuração cultural latino-americana como decorrente da miscigenação oriunda da violência edificada com a colonização. Como nos informa Carolina Arouca de Brito (2021, p. 15), a transfiguração étnica demonstrava o imperativo da transformação cultural provocado pela colonização ibérica nas Américas, constituindo uma linha interpretativa cujo intuito era o de apresentar a potencialidade existencial latino-americana para além das contradições modernizadoras. Como a América Latina era, "desde 1492", o "momento constitutivo da Modernidade", caberia ao intelectual periférico desvendar a *differentia specifica* de nossa composição civilizacional (Dussel, 1993, p. 23). Para além da capacidade analítica proposta para descrever a especificidade da configuração histórico-cultural latino-americana, a concepção de *transfiguração étnica elucidava nosso caminho de inserção no cronótipo temporal moderno ao* dimensionar nosso conteúdo material e simbólico.

Esta tese, portanto, apresenta a hipótese de que, na passagem da sociologia para a literatura, *Darcy Ribeiro construiu um cenário narrativo de uma modernidade tropical não apenas possível, mas desejável.* Afastando-se do pressuposto generalista oferecido pelo evolucionismo sociocultural de sua sociologia, os enredos de "Maíra" e "Utopia Selvagem", sobretudo, destacavam os méritos *de nossa temporalidade histórica* ao mesmo tempo apresentava um *modelo civilizacional decantado do eurocentrismo normativo.* Darcy Ribeiro vislumbrou a experiência societal latino-americana como uma espécie de "lugar de enunciação alternativo", "cuja atenta consideração seria capaz de abrir espaço à crítica da centralidade epistemológica, gozada por referências cognitivas, normativas e estéticas (ditas anglo-saxônicas, tanto em suas origens como em suas vivências), comumente tidas por exclusivas à civilização europeia"[4]. Nessa direção, temos em "Maíra" e "Utopia Selvagem" "um esforço deliberado de 'provincianização' da 'perspectiva da modernidade', acompanhado da adoção de um referencial cognitivo imune às atribuições de 'falta', 'ausência' ou 'incompletude' frequentemente imputadas" às chamadas "experiências periféricas" (Tavolaro, 2013, p. 289, grifos do autor). Do ponto de vista literário, parece-nos possível avistar uma certa sensibilidade *utópico-romântica* na verve romanesca de Darcy, pois seu itinerário figurativo propôs, como

4 Tal consideração foi apresentada por Sérgio Tavolaro (2013, p. 289) em seu sistemático estudo sobre o pensamento de Gilberto Freyre. Como o leitor poderá acompanhar ao longo desta tese, a concepção de "temporalidade tropical", mobilizada para compreendermos a sociologia de Darcy Ribeiro, decorre diretamente de nossa interpelação com Tavolaro (2013).

forma de superação dos efeitos predatórios da racionalidade técnica, a *ontologização da temporalidade existencial mediante a sociabilidade indígena.* O romantismo de Darcy Ribeiro foi a "autocrítica da modernidade" e sua discordância acerca da quantificação capitalista, impulsionando uma revolução social capaz de, após o desaparecimento das relações antagônicas, criar uma sociedade na qual a liberdade e a igualdade não seriam inibidas. A utopia não oferecia o "plano da realidade perfeita", mas, sim, delimitava o que era necessário romper para construir uma sociabilidade na qual o humano fosse a medida da sociedade. A cosmologia indígena serviu como substrato referencial de uma temporalidade concebida em camadas, assumindo, como experiência temporal, o entrelaçamento entre passado, presente e futuro. Pela literatura, Darcy Ribeiro identificou na pontificialidade ontológica latino-americana um meio para preencher o vazio temporal da modernidade.

Estas breves considerações ganham relevância ao serem desenvolvidas ao longo desta tese. A fim de organizar nossa argumentação, o trabalho aqui apresentado foi dividido em quatro capítulos desdobrados tematicamente. No primeiro capítulo, recuperamos o contexto intelectual vivenciado por Darcy Ribeiro, percorrendo sua formação acadêmica na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP) e sua atuação como etnólogo no Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O foco deste capítulo não está na análise institucional em si, mas na "modelagem" do espaço intelectual. Para nos atermos à colocação de Maria Alice Rezende (2007, p. 3), identificamos as interpelações vivenciadas por Darcy Ribeiro no "exercício da atividade intelectual" e na dinâmica de sua "inscrição social" com os demais participantes nos "espaços de socialização" institucional. É propício resgatar um instigante texto produzido por Elide Rugai Bastos (1981) que descreve o cenário contextual vivenciado por Darcy Ribeiro:

> Em 1930 ocorrem dois processos distintos, mas articulados: de um lado, a emergência da Sociologia sistemática, produto de transformações de caráter cultural e, de outro, a institucionalização das ciências sociais, produto de transformações de caráter econômico, político e social. É claro que tais condições não aparecem desarticuladas, sendo que Sociologia sistemática e Sociologia institucionalizada são produtos de um mesmo movimento social. Isto é, a Sociologia surge como produto de uma vida social, política e econômica e cultural do Brasil, naquele momento (Bastos, 1981, p. 33).

Em concordância com Bastos (1981), o intuito do primeiro capítulo foi perceber, dentro desse diversificado mosaico da modernização brasileira e dos novos formatos adquiridos pela vida cultural nacional, a concepção de "transfiguração étnica" como modalidade de entendimento para as transformações sociais decorrentes do contato cultural. Um recurso analítico, produzido por Darcy Ribeiro no momento de suas pesquisas etnológicas vinculadas

ao SPI, mas que, nos "Estudos de Antropologia da Civilização", ganharam maior amplitude horizontal. Na tentativa de evidenciar as especificidades da transfiguração étnica, escolhemos Roberto Cardoso de Oliveira e Florestan Fernandes como interlocutores privilegiados. No caso de Fernandes, especificamente, nossa proposta comparativa objetiva demonstrar como suas respectivas atuações, transcorridas por circunstâncias distintas, chegaram a um ponto comum: a modernização brasileira e latino-americana foi perpassada por "formas de conduta e mentalidade típicas de uma ordem senhorial", terminando por refuncionalizar relações de poder estamentais (Brasil Júnior, 2013, p. 235).

O segundo capítulo cumpre a função de averiguar a laboração de Darcy Ribeiro em prol do campo educacional brasileiro. Diante do convite feito por Anísio Teixeira, Darcy Ribeiro, após sua saída do SPI, passou a integrar o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE) sob a responsabilidade de organizar uma equipe de pesquisadores direcionadas para a produção de repertórios sociológicos acerca da urbanização e industrialização nacional, salientando suas consequências para o cenário educacional brasileiro. Com isso, Darcy Ribeiro mergulhou em nossa tessitura social, observando como os principais problemas sociais poderiam ser superados, assumindo a educação como caminho da transformação social. A educação era o espaço responsável por desvendar as raízes do subdesenvolvimento para, em seguida, propor medidas que alavancassem nosso alargamento civilizacional. Apenas com uma educação reconhecidamente moderna e crítica poderíamos encontrar o caminho para o crescimento industrial e autônomo distante de forças exógenas que tolhessem à vontade de desenvolvimento nacional. Em outras palavras, a pretensão darcyniana estava em propor uma formação intelectual que não permitisse a submissão aos processos político-econômicos externos, encontrando na educação os espaços estratégicos e necessários para nossa emancipação. É possível dizer, no tocante à sua interpretação sociológica, que *educação encerrava em si um projeto de sociedade e de mudança social.*

Como intelectual da educação brasileira, Darcy Ribeiro encontrou sua maior contribuição na gestação da Universidade de Brasília (UnB). Inserida no contexto político do governo de Juscelino Kubitschek, a construção da UnB envolvia um projeto científico-educacional organizado em torno da formação de uma elite intelectual capaz de interpretar e transformar a realidade nacional. Com esses elementos em vista, parece-nos plausível pensar que o papel desempenhado pela UnB estava atrelado à formação de uma *consciência nacional crítica* responsável por *conceber as saídas para o labirinto do subdesenvolvimento*. Por isso, no segundo capítulo, projetamos, em perspectiva comparada, o papel desempenhado pela UnB com as atividades propostas pelo Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb). Ambas as

instituições conservaram, considerando as devidas diferenças que serão apontadas ao longo do texto, a função de formarem quadros de intelectuais inclinados para a atividade política. Como identificou Bolívar Lamounier (1979), as análises do Iseb orientavam-se à superação de dilemas políticos concretos atrelados ao cenário do subdesenvolvimento, de forma próxima às intenções de Darcy Ribeiro com a UnB. De todo modo, o segundo capítulo conta com a presença de Guerreiro Ramos. Isso ocorre porque a relação comparativa entre Darcy e Guerreiro está em suas pretensões de forjar uma consciência social *crítica* e *autêntica.* Como pensadores não europeus, ambos estiveram às voltas para "transformar o conhecimento sociológico em instrumento de construção nacional" enfrentando, criticamente, o "imperialismo mimético" presente em nosso ambiente intelectual (Maia, 2015, p. 52).

No terceiro capítulo, dialogamos com a sociologia da modernização de Darcy Ribeiro. Partindo dos "Estudos de Antropologia da Civilização", averiguamos como nosso processo modernizador foi descrito como "reflexo" devido ao caráter exógeno do impulso modernizador. Considerando que "o desenvolvimento das sociedades e das culturas é regido por um princípio orientador assentado no desenvolvimento acumulativo da tecnologia produtiva e militar", Darcy Ribeiro (2000, p. 11) apresentou o desenvolvimento e o subdesenvolvimento como condicionados às formas pelas quais as inovações tecnológicas se desencadeavam nas formações socioculturais. Nesse sentido, Darcy forjou duas concepções fundamentais em sua articulação explicativa sobre a modernização latino-americana: aceleração evolutiva e atualização história. No primeiro caso, o desenvolvimento tecnológico era desencadeado por fatores endógenos que, movidos "de dentro para fora", levariam à prosperidade econômica e ao progresso social. Já no segundo caso, o incremento técnico era impulsionado por elementos exógenos, "de fora para dentro", fomentando o contexto do subdesenvolvimento e de penúria. Foi por meio dessa última via que os latino-americanos se formaram e se constituíram como peças periféricas na lógica do sistema capitalista. Nossa modernização foi assimétrica e reflexiva em decorrência do *sentido produtivo desencadeado pelas revoluções tecnológicas* em nosso curso civilizacional, provocando uma discrepância evolutiva decorrente da coetaneidade de formações étnicas temporalmente distantes. A modernização reflexa confinava a prosperidade apenas a determinadas classes sociais, do ponto de vista interno, e aos centros metropolitanos, em sentido externo, de forma que os estamentos privilegiados atuavam para o reajuste das relações de dependência com os centros capitalista. As contradições societárias inerentes à modernização reflexa não impediram, contudo, a potencialidade cultural desenvolvida pela transfiguração étnica que, no decurso histórico, levou à constituição de

"povos novos" na América Latina que, na utopia darcyniana, preencheriam o substrato temporal com conteúdo significativo para a edificação da temporalidade tropical.

Com vistas a adensar nossa interpretação, propusemos o exercício comparativo entre Darcy Ribeiro e outros intelectuais latino-americanos por nós escolhidos com o intuito de fornecer transparência às concepções de modernização reflexa, atualização histórica e aceleração evolutiva. A análise comparativa oferece um ângulo de entendimento que nos possibilita pensarmos esses intelectuais sem atrelá-los a qualquer conjunto de "famílias intelectuais" presentes nas linhagens do pensamento político e social latino-americano[5]. O intuito do terceiro capítulo está em "apreender o sentido" das "representações intelectuais" sobre a modernidade, reconhecendo a "tensão existente" entre "texto e contexto" para, em termos de procedimento sociológico, averiguarmos a teoria da modernização em Darcy Ribeiro (Botelho, 2002, p. 24). Por se tratar de um estudo em ciências sociais, a seleção dos autores aqui proposta não é exaustiva e tampouco procura atribuir valor intrínseco às suas respectivas obras. Pretende-se que, ao final, o leitor consiga vislumbrar algumas das condições sociais existentes e que alimentaram às tramas discursivas entre as personagens apresentadas. Entre os intelectuais postos em questão, ressaltaremos as contribuições de Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Holanda e Celso Furtado.

No quarto capítulo, reconstituímos os labirintos das narrativas de "Maíra" e "Utopia Selvagem", averiguando como a realidade social se transformou "em componente de uma estrutura literária" a partir da dialética entre o localismo e o universalismo (Cândido, 2006, p. 9-10). Para o caso do exercício literário darcyniano, o exercício metodológico deste capítulo é semelhante ao de Antônio Cândido (2006) e Roberto Schwarz (1999) naquilo que concerne à maneira não disjuntiva com que trabalhamos as relações entre sociologia e literatura. Assim, as conexões que aqui perseguimos entre *forma sociológica* e *matéria sociológica* intentam ilustrar o caráter propriamente reflexivo da relação entre literatura e sociedade[6]. Isso ocorre porque "Maíra" e "Utopia Selvagem" organizaram seus enredos em torno do inventário acumulado pela atividade etnológica de Darcy Ribeiro, mas que adquiriram uma nova significação

5 Para Gildo Marçal Brandão (2005, p. 236), a existência dessas "famílias intelectuais" constituía um pressuposto para as "principais características formais" entre um determinando conjunto de autores. Em sentido genealógico, as "famílias intelectuais" discorriam sobre as "formas de pensar" como resultantes de "padrões que se constituem ao longo de reiteradas tentativas, empreendidas aos trancos e barrancos por sujeitos e grupos sociais distintos, de responder aos dilemas postos pelo desenvolvimento social" (Brandão, 2005, p. 251). A contribuição da abordagem taxinômica promovida por Gildo Marçal Brandão (2005) nos interesses *enquanto tratamento lógico-discursivo* dos argumentos hermenêuticos disponíveis para os nossos autores no contexto da transformação e modernização da sociedade brasileira, não enquanto aspecto metodológico.

6 Devemos levar em consideração a própria historicidade da obra literária, de acordo com Michael Baxandall (2006).

simbólica devido à invetividade literária. Para esse capítulo, ensejamos evidenciar como a criação literária darcyniana foi interpelada pela antropofagia e pelo exercício mimético, situando a transfiguração étnica como expressão ontológica da latino-americanidade. Perpassado por uma linguagem utópico-romântica, a literatura darcyniana foi uma crítica à temporalidade moderna. Como interlocutor privilegiado, analisaremos a interpelação entre Darcy Ribeiro e Ángel Rama diante da transculturação narrativa proposta por esse último.

Portanto, agora podemos delimitar de modo mais claro o nosso material empírico. Assumimos como volumes integrantes dos "Estudos de Antropologia da Civilização" as seguintes obras: "O Processo Civilizatório: etapas da evolução sociocultural (1968)", "As Américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos (1969)"; "Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno (1970, com antecedentes)"; "O dilema da América Latina: estruturas do poder e forças insurgentes (1971)"; e "Os brasileiros: teoria do Brasil (1972)". Caberia integrar à série o livro "O Povo Brasileiro", publicado, apenas, em 1995. A seleção adotada pautou-se, como forma de garantir maior precisão argumentativa, na divisão apresentada por Andrés Kozel e Fabrício Pereira da Silva (2022). Os "Estudos de Antropologia da Civilização", portanto, foram aqui tomados como uma hexalogia. Sobre a produção literária, temos os seguintes romances: "Maíra (1976)", "O Mulo (1981)", "Utopia Selvagem (1982)" e "Migo (1988)". Considerando nosso interesse de pesquisa, "Maíra" e "Utopia Selvagem" foram os materiais de maior destaque ao longo de nossa argumentação, mas, quando necessário, os demais enredos literários foram articulados no debate.

Nas considerações finais explicitamos, tendo em vista o balanço da análise desenvolvida ao longo do trabalho, as contribuições e ambiguidades do edifício sociológico darcyniano. Além disso, chamamos a atenção para a potencialidade interpretativa de Darcy Ribeiro ainda presente em seus romances, especialmente para intelectuais que, situados na periferia, encontram na criatividade estética um caminho autônomo de intepretação. O romancista Darcy cultivou a principal virtude de um escritor não hegemônico: ser um "copista original", se aproximando daquilo que João Cezar de Castro Rocha (2013) identificou em Machado de Assis. No fundo, devemos, como Guimarães e Machado, inventar nossa terceira margem.

CAPÍTULO 1 – OS ALICERCES DE UMA TEORIA: DARCY RIBEIRO E A CONSTRUÇÃO DE UMA REFLEXÃO SOCIOLÓGICA

Presente, passado e futuro? Tolice. Não existem. A vida é uma ponte interminável. Vai-se construindo e destruindo. O que vai ficando para trás com o passado é a morte. O que está vivo vai adiante. (Darcy Ribeiro)

1.1 Darcy Ribeiro e a etnologia: a passagem pelo SPI e a formação de um antropólogo

Um dos aspectos que Darcy Ribeiro tanto reforçava sobre si era o fato de ter integrado a primeira geração de cientistas sociais profissionais formados em uma universidade brasileira. Ao ingressar na ELSP como aluno do bacharelado em Ciências Sociais, em 1943, o autor teve contato com uma formação acadêmica que contribuiu diretamente para a estruturação de partes de seu pensamento. O que propomos para as linhas a seguir é estabelecer quais os parâmetros interpelaram Darcy Ribeiro nos tempos de estudante universitário e que poderiam ter contribuído para a construção de linhas interpretativas de seu pensamento. De forma preliminar, intentamos demostrar como a sua formação intelectual teve marcas profundas nos três anos como aluno em São Paulo. Tomemos as palavras do antropólogo:

> Estudei na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, que durante a guerra foi um dos melhores centros de estudo de ciências sociais que se podia encontrar fora dos Estados Unidos. Por São Paulo haviam passado Lévi-Strauss, ali andava ainda Radcliffe-Brown, que fugindo da guerra acampou durante algum tempo na capital paulista (Ribeiro, 2022, p. 51).

O curioso do relato foi a comparação feita por ele entre a ELSP e o contexto acadêmico norte-americano. Isso porque a instituição paulista tinha sido fundada, em 1933, com o objetivo de formar uma elite intelectual capaz de compreender as transformações pelas quais o Brasil vinha passando em todo aquele cenário de modernização e desenvolvimento de relações de produção capitalista. Não à toa a ELSP estabeleceu um perfil de trabalho acadêmico aguçado para pesquisas empíricas, privilegiando monografias capazes de abordar os problemas sociais oriundos da industrialização. A gênese desse modelo esteve atrelada à atuação do sociólogo norte-americano Donald Pierson, que, formado pela Universidade de Chicago e seguindo as recomendações de Robert Park, dirigiu-se para o Brasil com o objetivo de realizar uma pesquisa

sobre as relações raciais na cidade de Salvador. Aquilo que inicialmente foi motivado por uma necessidade de acumular material de estudo para a conclusão de seu doutoramento acabou por se tornar uma estadia permanente, levando Donald Pierson a assumir a direção da ELSP para fundar a primeira seção de estudos pós-graduados no campo das Ciências Sociais no Brasil.

Como recordou Lúcia Lippi (1987, p. 43), Donald Pierson auxiliou na organização[7] de um "novo padrão de se fazer sociologia" e na composição de "um novo universo temático advindo de uma matriz considerada, à época, como a mais moderna e científica". Marcado pelo comprometimento com a investigação empírico-sistemática, o novo contexto intelectual, propiciado pela chegada de Donald Pierson na ELSP, delineou um padrão de trabalho sociológico inclinado para a compreensão da organização social, ressaltando os mecanismos institucionais necessários para a manutenção da solidariedade do contexto analisado. As monografias produzidas pela ELSP procuraram estabelecer o vínculo entre determinadas configurações sociais ordenadas e seus possíveis resultados morfológicos no estabelecimento de elementos reguladores do equilíbrio social. Daí o enfoque nos estudos de comunidade: eles permitiram o tratamento sistemático da transição de padrões sociais e a imersão no cenário das causas produtoras dessas mesmas transformações. Quando consideramos o cenário brasileiro que estava em curso, a tendência da ELSP em proceder com pesquisas de comunidade tinha por objetivo averiguar as implicações societárias acerca da passagem de um padrão de sociabilidade tradicional para uma sociabilidade moderna, elencando a multiplicidade de fatores decorrentes dos contatos entre as mais distintas culturas. Esse primeiro programa de pesquisa para a sociologia estava diretamente associado à tentativa de sistematizar explicações sobre como a justaposição de camadas históricas ocasionou um conjunto de transformações nas estruturas econômica e social que resultaram na formação da sociedade nacional brasileira.

A sociologia da ELSP se preocupou em destacar os efeitos da industrialização e da urbanização em diversos cenários culturais, indicando mudanças na forma de solidariedade social. Trata-se de uma forma de organização do trabalho sociológico que foi lembrada por Darcy Ribeiro (2022, p. 52) em determinada passagem, quando considerou que "da sociologia de Pierson e outros, aprendi o discurso acadêmico norte-americano e algumas técnicas operativas da pesquisa de campo" que, àquela altura, tinham como objeto privilegiado os estudos de comunidade com enfoque principal na mobilidade social dos conjuntos culturais mais afetados. A mesma perspectiva empírica acompanhou Darcy Ribeiro por toda sua trajetória

7 Lúcia Lippi (1987, p. 43-44) também lembra que Pierson não foi o único intelectual a contribuir na formação da ELSP. O foco em sua personagem deve-se ao papel exercido por Pierson na formação de Darcy Ribeiro.

como etnólogo, fosse na realização de entrevistas e coleta de dados ou em um comportamento propriamente etnográfico a partir do momento que ingressou no SPI. Diante dessa contextualização inicial, podemos passar para uma reflexão mais detalhada sobre a inserção de Darcy Ribeiro nas discussões das então recém-institucionalizadas Ciências Sociais brasileiras a partir do próprio ambiente acadêmico da ELSP. Para darmos início às discussões, passemos à assertiva de Luiz Werneck Vianna relativa à influência da Universidade de Chicago na ELSP:

> […] o Departamento de Sociologia da Universidade de Chicago foi criado para interagir com seu contexto social imediato e, crucialmente – dado que sua intenção manifesta visava à formação de cientistas e não a de professores –, suas atividades não estavam, de modo algum, como na França e na Alemanha, subordinadas a padrões de carreira funcionais do seu corpo docente, devendo servir, sobretudo, ao *ethos* da descoberta e da invenção (Vianna, 2004, p. 200).

Inicialmente, observamos que o fazer sociológico de Chicago sustentava a necessidade de compreensão e de interação com o contexto social que cercava a realidade do centro urbano que a universidade se encontrava. Os intelectuais envolvidos naquele circuito, como Robert Parker e Donald Pierson, condensavam suas observações na maneira de agir de determinados coletivos culturais, identificando padrões de comportamento responsáveis pela estabilização daquele mesmo coletivo e pelo funcionamento das instituições do tecido social em questão. Especialmente no caso de Donald Pierson, a interpelação com o pensamento de Émile Durkheim é perceptível[8]. O movimento teórico de Donald Pierson partiu de sua preocupação com a coesão social e com a possibilidade de formular modelos sistemáticos do funcionamento da dinâmica societária em questão, o que foi evidenciado em sua pesquisa sobre as relações raciais na Bahia: "o ponto principal desta análise é a sociedade baiana ser uma sociedade multirracial, cuja estrutura se fundamenta principalmente em distinção de *classe*, e não de *casta*" (Pierson, 1945, p. 30, grifos do autor). Para Pierson (1945, p. 30), "à medida que as distinções de classe se ligam a diferenças, de cor, ou outras variações raciais, a cor e a raça assumem importância, é claro, na determinação do status", indicando um caminho possível de compreensão do processo de integração social diante de um cenário específico. Para Donald Pierson, a importância do trabalho sociológico estava na capacidade de identificação dos pré-requisitos necessários para a integração estrutural a partir de cenários de modificação no tecido social averiguado.

8 O pensamento de Donald Pierson é mais complexo do que apenas uma interpelação com Émile Durkheim. Contudo, não poderíamos deixar de notar a interpelação da proposta de Donald Pierson com "Da Divisão Social do Trabalho" e "As Regras de Método Sociológico".

A sociologia era o estudo sistemático dos fenômenos de transição mediante o reconhecimento geral dos impulsos geradores das modificações dos vínculos de solidariedade sob a égide de novos contextos culturais, especialmente em cenários de ampla racionalização econômica. De certa forma, o modelo universitário desenvolvido pela ELSP seguiu parâmetros similares aos dos adotados por Donald Pierson (1945, p. 33), principalmente no "inquérito sistemático dos processos de assimilação e aculturação, tais como se passam no Brasil". A mesma temática da aculturação que, como veremos em detalhes mais adiante, foi condenada por Darcy Ribeiro e ressignificada a partir de seu conceito de transfiguração étnica.

Se as nascentes Ciências Sociais brasileiras se institucionalizaram em um contexto de "impacto desorganizador exercido pela emergência da civilização urbano-industrial" (Vianna, 2004, p. 195), era de se pensar que parte de suas temáticas seriam voltadas para estudos sobre "a natureza do processo que instala o *moderno*" (*Ibidem*, grifos do autor) em um país de condições periféricas. No caso nacional, a presença de toda uma gama de agentes sociais e tradições culturais mobilizou a atenção dos sociólogos e antropólogos à apreensão das dinâmicas de contato entre estruturas societárias tão distintas e aparentemente incongruentes. Sendo uma das temáticas privilegiadas dos membros da ELSP, a sociologia tomou para si o compromisso com a reforma social a partir da interferência cientificamente conduzida por técnicos e especialistas, garantindo a transformação da vida coletiva diante da emergência de um mundo marcado por uma solidariedade cada vez mais orgânica e a perda do vigor que possuíam as ordens sociais tradicionais. No caso brasileiro, à medida que o desenvolvimento industrial avançava diante do cenário da ascensão de Getúlio Vargas (1930-1945) ao poder, a ELSP tomava para si, a partir dos centros de estudos pós-graduados orientados por Donald Pierson, o objetivo de modernizar o conhecimento da sociedade para a compreensão dos desdobramentos dos processos constitutivos da sociedade capitalista.

A direção de Donald Pierson no Departamento de Sociologia e Antropologia Social colaborou para a constituição de uma nova atmosfera intelectual. Diferentemente do ensaísmo predominante no passado brasileiro, Donald Pierson imprimiu uma nova caracterização para o trabalho sociológico empenhado na sistematização teórica, por meio do contato imediato com o objeto para o constante refinamento das hipóteses e dos conceitos. Pierson caracterizou a imersão no cenário cultural como algo fundamental para o sociólogo, pois de nada adiantaria um conjunto de formulações sistemáticas se elas não estivessem coadunadas com a realidade em si. Mais do que propor um sentido sistemático para o trabalho sociológico, Donald Pierson fez um instigante diagnóstico sobre a vida intelectual brasileira. Em cartas trocadas com Luiz

Aguiar Costa Pinto[9], Donald Pierson argumentou que faltavam no cenário cultural brasileiro não apenas profissionais versados naquilo que existiria de mais recente em termos de métodos de pesquisas, mas, também, a formação de uma comunidade sociológica capaz de trabalhar de forma conjunta e coordenada em torno de uma mesma linguagem conceitualmente elaborada. Até aquele momento, Donald Pierson encontrava em nosso ambiente intelectual a predominância de um certo brilhantismo erudito incapaz de estabelecer uma forma objetiva e empiricamente controlável para o conhecimento sociológico. Por isso, um dos propósitos da ELSP era formar uma elite intelectual capaz de compreender e interpretar, cientificamente, uma dinâmica social que, gradativamente, parecia abandonar suas feições mais coloniais, ao mesmo tempo que estava adentrando em uma ordem social plenamente moderna.

Procurando organizar a tradição sociológica, Donald Pierson contribuiu diretamente para o processo de demarcação de um novo campo intelectual ao trazer consigo o acesso aos recursos de fundações norte-americanas, especialmente a partir de 1945, quando se tornou responsável, no Brasil, pelo Programa do Instituto de Antropologia Social do Smithsonian Institution. Os recursos econômicos levantados promoveram uma reorientação nos estudos dos alunos da ELSP que ali estavam na ocasião, pois, naquele momento, possuíam meios estruturais para a realização de pesquisas de campo em pequenas localidades. Esse movimento implementou modificações institucionais nos quadros da pós-graduação, possibilitando a constituição de um núcleo de estudos sociológicos capaz de formar pesquisadores e estudiosos versados na compreensão dos problemas sociais brasileiros, para os quais fossem propostas soluções racionalizadas. O intuito de Donald Pierson esteve bastante próximo ao de Costa Pinto (1944), ao passo em que ambos vislumbravam para a sociologia um comprometimento distinto dos precipitados culturais que tinham marcado a tradição do ensaísmo até então vigente. Donald Pierson e Costa Pinto deram ênfase à necessidade de a sociologia se preocupar com sua base científica, aliando a pesquisa empírica a uma teoria densa, de modo que a perspectiva sociológica se tornasse a alavanca necessária para a mudança social.

O mais curioso desse movimento inicial foi a profunda intersecção entre a sociologia e a antropologia. No caso de Donald Pierson, sua formação intelectual na Universidade de Chicago estava situada em um cenário no qual se valorizava a associação estreita entre sociologia e antropologia social a partir de um modelo investigativo de cunho etnográfico. Era por meio da observação que o estudioso poderia contrastar a hipótese com a realidade, passando

9 O levantamento sistemático das cartas trocadas entre Donald Pierson e Luiz Aguiar Costa Pinto foi realizado por Marcos Chor Maio (2015) e Thiago da Costa Lopes (2015).

da mera abstração especulativa para um conhecimento social mais bem fundamentado. No caso brasileiro, as demarcações do campo intelectual ainda se encontravam em processo de formação, de tal modo que a nitidez entre as disciplinas era ainda pouco perceptível. Vale dizer que, seguindo a interpretação de Gláucia Villas Bôas (2007, p. 54), tivemos um "desenvolvimento desigual das disciplinas das ciências sociais" ao longo das primeiras décadas de formação do campo universitário, ocasião em que a sociologia e a economia política tinham, inclusive, maior produção em livros e artigos do que a antropologia. Isso pode ser compreendido à medida que percebemos uma sociedade brasileira caminhando em direção a uma ordem urbano-industrial, circunstância essa que designou ao campo sociológico o pioneirismo nas interpretações relativas à transformação do tecido nacional. "A bem da verdade", sugeriu, Claudinei Spirandelli (2011, p. 103), "a sociologia era uma ciência superior às congêneres antropologia e política", tomando a etnografia muito mais como um método em si do que necessariamente uma ponderação sobre a alteridade.

A sociologia tomou para si a proeminência de produzir reflexões analíticas sobre a consolidação das novas relações sociais e produtivas, legando ao antropológico apenas a condição de um caminho metodológico a ser percorrido. Isso é perceptível na discordância entre Donald Pierson e Pinto acerca da possibilidade de tomar a cultura como um fator explicativo. Pinto (1942, p. 2) desconfiava da capacidade da antropologia em efetuar estudos sistemáticos da vida social, pois o enfoque por ela dado considerava a cultura como uma realidade em si sem ponderar sobre as relações sociais e os conflitos que a produziram. De todo modo, a direção de Donald Pierson na seção de estudos pós-graduados imprimiu uma tradição intelectual marcada pela associação direta entre sociologia e antropologia, fazendo da pesquisa etnográfica o elo fundamental entre os dois terrenos. Fazer sociologia era, de uma certa forma, exercer um olhar etnográfico sobre os fenômenos da vida social.

Se Darcy Ribeiro fazia questão de se reconhecer como antropólogo, seu movimento inicial foi em direção à sociologia, uma espécie de condição necessária para proceder com suas primeiras investigações de campo. Caminhando em direção à perspectiva antropológica, Darcy Ribeiro tomou a *condição de sociólogo como sua primeira identidade intelectual* e como uma de suas primeiras peles. Vejamos em seus escritos:

> Meu trabalho é desses em que se investe mais suor que meditação, pouco suor. Queria ser sociólogo, ainda quero, creio, mas lá por São Paulo desiludi-me dos sociólogos americanos depois de breve período de namoro escandaloso; descobri antropoleiros e, depois, conspiração dos acasos que me fora carregando até o SPI (Ribeiro, 2010b, p. 104-105).

O movimento do sociólogo era realizado sobre bases antropológicas, utilizando o trabalho etnográfico como lente de interpretação da dinâmica social. Percebemos que a passagem de Darcy Ribeiro na ELSP, a partir da bolsa concedida por Donald Pierson,[10] se deu em um ponto de profunda inflexão na profissionalização das ciências sociais, sendo a sociologia o domínio intelectual por excelência do meio acadêmico. Se a sociologia e a antropologia compartilhavam da etnografia, o pouco da distinção que havia poderia ser localizado no enfoque do objeto estudado. Em termos de antropologia, sua legitimidade estava centrada na pesquisa das sociedades indígenas e dos povos originários americanos, por meio da imersão em campo e da constatação de quais modificações culturais eram desencadeadas a partir do contato entre essas mesmas etnias indígenas e com as fronteiras da sociedade moderna que estava em formação. Por isso, a antropologia brasileira encontrou as condições sociais favoráveis para o estudo dos fenômenos de aculturação e, com o seu maior amadurecimento institucional, possibilitou a formulação do conceito de "fricção interétnica" por Roberto Cardoso de Oliveira. Nesse cenário de aparecimento da antropologia acadêmica, a figura de *Darcy Ribeiro é elucidativa de um ponto de transição de uma etnossociologia para uma tradição antropológica mais sistemática, com objetos de pesquisa privilegiados e uma linguagem conceituada a partir da definição de uma identidade cognitiva.* Considerando o ponto de vista da história da antropologia[11], a presença de Darcy Ribeiro deve ser levantada em conta pela sua contribuição na constituição do campo antropológico, que, em seu início, fez da temática indígena uma motivação para se pensar a sociedade nacional.

Sob esse cenário, para além de Pierson, duas outras importantes figuras estiveram presentes e, de distintas formas, representaram uma virada na trajetória darcyniana: Herbert Baldus e Emílio Willens. Esses dois alemães chegaram para integrar o corpo docente da ELSP, onde ministraram, respectivamente, as disciplinas de etnologia brasileira e assimilação e aculturação no Brasil meridional. O curioso é perceber que ambos foram os responsáveis por darem um espaço de relevância para a antropologia na instituição, já que, ao longo do primeiro

10 Lembramos ao leitor que, para além da bolsa oferecida por Pierson, Darcy Ribeiro (2010, p. 68) também teve a oportunidade de estudar em Ottawa por meio do convite feito Jean Desy, embaixador do Canadá. Ao que tudo indica, sua opção de ficar no Brasil veio das tensões provocadas pela Segunda Guerra Mundial (1939-1945), o que dificultaria o translado pelos mares. Segundo o autor: "o canadense me ofereceu uma bolsa de estudos em Ottawa. Alcançável se eu tivesse coragem de embarcar num comboio, naqueles tempos de guerra em que todo dia afundavam navios" (Ribeiro, 2010, p. 68).

11 Estamos aqui interpelados pela perspectiva de Mariza Peirano (1992) sob o importante significado e relevância da história da antropologia.

ano de funcionamento da ELSP, a cadeira de antropologia estava ausente[12]. Até aquele momento, a sociologia era a tradução legítima de uma ciência do fenômeno social e ocupava, de forma predominante, o espaço da discussão intelectual e deixava para a antropologia uma consistência puramente metodológica. É possível dizer que Herbert Baldus e Emílio Willens desencadearam um processo de antropologização dentro da Escola Livre, levando à constituição da primeira cadeira acadêmica dentro da instituição, permitindo a ampliação do diálogo com uma consciência científica em formação. Isso ocorreu especialmente com a nova dimensão que eles atribuíram aos estudos de comunidades: as etnias indígenas passaram a ser o tema antropológico por excelência e um empreendimento social explicitamente interessado. Com as ações de Herbert Baldus e Emílio Willens, o estudo dos povos indígenas adquiriu uma atmosfera relevante diante das pesquisas e dos debates produzidos no âmbito da Escola de Sociologia. Um novo ambiente que incorporou, de forma especial, diversos discentes – entre os quais, o próprio Darcy Ribeiro –, que tomaram a etnologia como conteúdo por excelência para a elaboração dos trabalhos necessários para conclusão de seus respectivos bacharelados. No caso específico de Darcy Ribeiro, Herbert Baldus[13] foi decisivo para a constituição de seu caminho até a etnologia e para os próximos passos que seriam dados em sua trajetória, ao aceitar o cargo de pesquisador na seção de estudos no Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Uma relação fundamental e que foi esboçada por Darcy Ribeiro, que relatou:

> Depois me aproximei do Herbert Baldus, um antropólogo alemão da Escola de Thurnwald, que tinha a atitude básica do europeu. Os antropólogos europeus nunca foram antievolucionistas. Este era um pendor ou uma perversão norte-americana que se refletia no preconceito com a obra de Morgan, aquele antropólogo que escreveu o livro mais importante de história da evolução, no qual se baseou Engels para escrever A origem da família, e que era um dos livros mais lidos na Europa (Ribeiro, 1997, p. 163).

Perante esse ponto de contato, a prática etnológica de Darcy Ribeiro se voltou para uma profunda perspectiva empírica, mediada por um extenso repertório teórico, enquanto suas primeiras monografias tiveram como objetivo apreender os aspectos simbólicos dos povos

12 De acordo com Carolina Brito (2017, p. 50), as disciplinas ministradas eram: Psicologia Social, Sociologia Geral, Introdução à Economia, Economia Social, Estatística, Fisiologia do Trabalho, Biologia Social e Psicotécnica. Com o passar do tempo, outras disciplinas foram incorporadas e novas problemáticas de pesquisa foram desenvolvidas.

13 Acerca da relação de Herbert Baldus com o Brasil, Brito (2017, p. 55) disse: "o etnólogo alemão Herbert Baldus veio ao Brasil pela primeira vez em 1927 para realizar um levantamento etnológico sobre os Guarani paulistas. Após essas primeiras investidas etnológicas na América do Sul, retornou à Alemanha para defender sua tese de doutoramento em Filosofia. Seu retorno ao Brasil data de 1933, porém somente em 1939 conquista seu primeiro vínculo institucional, como professor de Etnologia Brasileira na ELSP".

indígenas por meio da cultura material. Um dos melhores exemplos de sua etnologia pode ser encontrado na obra "Arte Plumária dos índios Kaapo", publicada em 1957, resultado de toda uma sistemática pesquisa realizada junto aos Urubu-Kaapor, que viviam na orla oriental da floresta amazônica e que avançavam pelo território maranhense[14]. Partindo dos ornamentos plumários, Darcy Ribeiro (1957, p. 69) examinou a configuração cultural envolvida na produção estética dos Urubu-Kaapor, enfocando a "vinculação entre a posição social" dos indivíduos, com base na distribuição dos adornos e das vestimentas. Herbert Baldus exerceu uma espécie de "efeito mediador" no pensamento de Darcy Ribeiro, ao apresentá-lo à possibilidade de tomar a cultura como um caminho de acesso aos elementos norteadores da organização social das etnias indígenas, utilizando os produtos artísticos para pensar o comportamento das estruturas sociais na composição de sua solidariedade.

No caso da distribuição plumária dos Urubu-Kaapor, Darcy Ribeiro (1957, p. 81) identificou que sua figuração era necessária para a composição da hierarquia social entre os membros, pois a "imagem soberba da nudez emplumada" e a pintura corporal serviam para garantir a manutenção das relações sociais existentes. As manifestações simbólicas possibilitaram ao etnólogo compreender os aspectos norteadores da existência daquela etnia, aproximando-se da definição de Herbert Baldus (1979, p. 1), segundo a qual a etnologia é a "ciência que estuda as diversas modalidades totais de um povo e suas relações com as modalidades de outros povos", concentrando seus interesses nas unidades culturais. O ponto vigoroso do estudo de Darcy Ribeiro (1951, p. 81) estava no enfoque dado ao contato dos Urubu-Kaapor com os grupos sertanejos que avançavam pelo território indígena e nos impactos desse processo, já que "a experiência nos ensina que os adornos de penas, tanto quanto a pintura de corpo e a tatuagem desaparecem inexoravelmente" à medida que as fronteiras se chocavam. A investigação de Darcy Ribeiro sobre os Urubu-Kaapor chegou à seguinte constatação:

> No esforço para diminuir a distância que os separa da sociedade dominante e para nela integrar-se, os índios aprendem a ver a si mesmos com os olhos do sertanejo. Então, tudo que antes era motivo de orgulho tribal, ou era simbólico de sua singularidade de povo, passa a funcionar como estigma, dentro de uma condição tribal agora jornada infamante ou indesejável (Ribeiro, 1951, p. 81).

Se para Herbert Baldus (1979, p. 182) a "mudança na cultura material" indicava o andamento do "contato dos indígenas com os brancos" e seus efeitos desintegradores, Darcy Ribeiro (1951, p. 82) percorreu um caminho semelhante ao diagnosticar como o contexto

14 A localização aqui apresenta sobre o território dos Urubu-Kaapor foi retirada de Darcy Ribeiro (1957, p. 22).

cultural dos Urubu-Kaapor foi afetado por "condições de penúria e de desorganização social" devido ao confronto "com a civilização". Em ambos os casos, há uma interlocução com a tradição etnológica alemã, que concebia a cultura como "Kultur", um conceito utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais constituídos por uma sociedade e que poderia ser analisado diante de um olhar atento para os hábitos e costumes articulados em torno do patrimônio material. No caso dos Urubu-Kaapor, esse patrimônio era encontrado nos adornos estéticos, mobilizados para estabelecer a distribuição das funções socialmente necessárias à solidariedade da etnia.

A monografia de Ribeiro sobre a estética dos Urubu-Kaapor foi permeada no plano analítico por uma perspectiva funcionalista da cultura, sendo um caminho traçado para lidar com a investigação da mudança cultural em comunidades indígenas. Isso se explica pelo contexto da ELSP, pois os movimentos iniciais da etnologia proposta por Herbert Baldus partiram do funcionalismo como um método de compreensão da totalidade social. Algo semelhante ocorreu com Florestan Fernandes, que, em sua pesquisa sobre os Tupinambás, tomou o funcionalismo como pressuposto para representar o todo social por meio de "construções sistemáticas e conduzir à descoberta dos princípios organizatórios que resultam da vida em sociedade"[15].

Embora Darcy Ribeiro tenha inicialmente percorrido uma definição de cultura associada a uma tradição funcionalista, isso vai se transformando ao longo de sua trajetória. Em vez de assumir o fenômeno cultural como um processo de reconstrução intelectual, ele passou a redefini-la como uma força viva e ontologicamente constituída.

Ainda sobre a ELSP, a comunidade intelectual formada em torno de Herbert Baldus foi além da possibilidade de organização de um conjunto de conhecimentos das diferentes etnias indígenas que superassem as "diversas insuficiências"[16] oriundas de um passado em que o padrão do labor etnológico era ainda incipiente. Era necessário, para além das investigações teóricas, uma atuação propriamente política. O estudo dos povos indígenas deveria incorrer na formulação de políticas públicas direcionadas à preservação da sociabilidade das populações indígenas no contexto de expansão da sociedade urbano-industrial. A problemática indígena, disse Darcy Ribeiro (1962, p. 136), deveria ser dimensionada pelos etnólogos para compreender

15 Aqui estamos interpelados por Mariza Peirano (1992, p. 69).
16 Esse cenário de "insuficiência" foi descrito por Florestan Fernandes (1958, p. 29): "em síntese, a atual organização da pesquisa etnológica no Brasil apresenta diversas insuficiências, tanto no plano financeiro, quanto no plano da institucionalização das atividades dos pesquisadores, na medida em que se revela inconsistente com os fins de projetos que envolvam equipes numerosas de especialistas e planos complexos de investigação".

como “índios e não índios entram em contato” e os efeitos desintegradores que esse mesmo contato provocou. A etnologia nasceu com uma dupla preocupação: ao mesmo tempo que se preocupava com a mudança cultural das comunidades indígenas, ela era a responsável por assegurar medidas políticas capazes de garantir a continuidade social das populações indígenas afetadas pelo avanço civilizacional. Mércio Gomes foi elucidativo ao relatar como a antropologia fez dos povos indígenas um campo de pesquisa e uma causa política, vejamos:

> O índio interessava, também, como exemplo vivo de um passado da humanidade que estava por acabar. Assim, desde o fim do século XIX, a Antropologia Americana vinha buscando documentar os costumes dos índios americanos que estavam sendo esquecidos ou abandonados. Havia uma urgência em se mapear as culturas que ainda restavam do processo de dizimação que estava ocorrendo na frente de todos. Com efeito, todo etnólogo que ia estudar um povo indígena estava imbuído de um sentimento trágico de que ele, provavelmente, seria o último a fazê-lo (Gomes, 2000, p. 27).

A interpretação de Darcy Ribeiro esteve fortemente atrelada a uma imagem e a uma “atitude com respeito aos índios”, tomando-os como caminho para “estudar a natureza humana enquanto exemplo típico de forma primitiva de organização social ou como amostra de concepções arcaicas das artes e da cultura” (Ribeiro, 2012, p. 137). Essa construção intelectual foi desenvolvida ao longo dos anos em que trabalhou como pesquisador no SPI, período que lhe proporcionou as condições para conduzir uma pesquisa de maior fôlego.

Darcy Ribeiro foi encaminhado ao SPI por meio de uma carta de recomendação de Herbert Baldus para ocupar uma vaga de pesquisador na recém-fundada seção de estudos, que à época era coordenada pelo marechal Cândido Rondon. Acerca de sua candidatura, Darcy Ribeiro disse:

> O que me restava, como forma de fazer pesquisas de observação direta, era a carta do professor Baldus ao marechal Rondon, recomendando-me para o cargo de etnólogo do Conselho Nacional de Proteção aos Índios. O SPI já contava com uma sessão de estudos que vinha realizando importante documentação fotográfica e cinematográfica da vida indígena. Não tinham, porém, um etnólogo. Fui o primeiro. (Ribeiro, 2012, p. 129).

Naquele momento, o SPI passava por uma importante reestruturação e tinha inaugurado a chamada seção de estudos, divisão responsável pelo desenvolvimento de pesquisas capazes de dimensionar as formas de vida e as respectivas dinâmicas de sociabilidade das etnias indígenas em território nacional. Vale a pena enfatizar que Herbert Baldus criticava a ausência de etnólogos profissionais no SPI, e a recomendação de Darcy Ribeiro representava a

possibilidade de suprir essa lacuna. Para compreendermos de forma mais detida o pensamento darcyniano, devemos considerar sua interpelação diante da etnologia desenvolvida pelo SPI, com especial atenção a uma perspectiva salvacionista desenvolvida no contexto institucional.

Uma perspectiva relevante é a crítica de Alcida Rita Ramos (2018), que, em seu texto "Uma crítica da (Des)Razão Indigenista", salientou que toda uma geração inicial de pesquisadores do SPI compôs um campo imaginativo pautado em uma suposta missão salvacionista, voltada para a preservação de um passado que estava em vias de ser extinto pelo avanço da fronteira civilizacional moderna. Sua análise (2018, p. 106) centrou-se na abordagem desenvolvida por um certo "indianismo oficial", que, nas investigações conduzidas pelo SPI, fez de seus pesquisadores um protótipo de cidadão altruísta, que, aos moldes dos sertanistas, abdicava de "um mundo ameno e confortável para salvar os índios, vulneráveis e sempre ameaçados pela capacidade civil". Esse foi, para Ramos (2018, p. 106), "um verdadeiro calcanhar de Aquiles", que constituiu todo um imaginário espinhoso de um tipo de heroísmo que sustentou a política indigenista oficial e tornou a ciência social um elemento-chave em sua manutenção.

Baseado nessa perspectiva salvacionista, o SPI estruturou uma abordagem tutelar na elaboração de suas políticas públicas, propondo a manutenção e o protecionismo das etnias indígenas por meio da integração desses grupos sociais ao Estado-Nação brasileiro. No lugar de promover a valorização da alteridade, o SPI estava vinculado a uma "agenda nacionalista de longo prazo", servindo aos interesses de uma nação em plena modernização, que entendia como "necessário esvaziar as terras indígenas para o almejado desenvolvimento" (Ramos, 2018, p. 109).

Esse "heroísmo como espetáculo"[17] estava associado à conjuntura modernizante vivenciada pelo Brasil, ocasião em que a orientação geral das ações governamentais era garantir a plena assimilação de formações sociais consideradas em transição estrutural. Enquanto modelo analítico, a etnografia do SPI articulou-se em torno de uma dicotomia entre sociedades simples e complexas, analisando a capacidade de integração das primeiras em relação às últimas. As etnias indígenas eram definidas como um conjunto de formas simplificadas que tenderiam ao desaparecimento com o avanço crescente da complexificação. Caberia ao SPI formular medidas públicas para promover o ajustamento e a acomodação das pequenas comunidades à sociedade nacional.

17 Tomando aqui a expressão de Alcida Rita Ramos (2018, p. 109).

Em sentido próximo, Antônio Carlos de Souza Lima (1995) investigou, em sua obra "Um Grande Cerco de Paz", a existência de uma abordagem tutelar encontrada nas medidas e condutas elaboradas pelo SPI. Originalmente escrito como tese de doutoramento, o manuscrito percorreu toda uma etnografia sobre a constituição das políticas indigenistas adotadas pelo Estado brasileiro, especialmente por meio dos levantamentos feitos pelo SPI.

Diante da tutela como uma modalidade específica de exercício de poder, o SPI surgiu como resposta aos inúmeros conflitos resultantes da exploração territorial no cenário modernizador, atuando assim como um mediador para atender aos interesses estatais. Nesse contexto, a seção de estudos contribuiu para a sistematização de algumas das primeiras grandes pesquisas de campo institucionalmente produzidas com o aporte do Estado, formando um quadro de especialistas responsáveis por codificar as práticas culturais em torno das mais diversas coletividades indígenas por meio de um mecanismo classificativo pautada em uma pretensa linguagem científica.

Além disso, a legitimidade de falar sobre o Outro com base nas credenciais de seu próprio saber metodologicamente controlável estava diretamente associada a um conjunto de tecnologias de poder compostas pelo SPI. Como consequência, sendo o propósito da instituição garantir a mediação de conflitos entre os povos indígenas e o Estado nacional, a seção de estudos teceu uma "visão de transitoriedade do ser indígena" em relação à sua organização social simplificada, de modo que essas populações demandariam uma assistência articulada para a superação dessa sociabilidade primária a partir do Estado (Lima, 1995, p. 191).

A administração exercida pelo SPI tinha por objetivo o "estabelecimento da ordem política nacional", governando as "populações nativas" submetendo-as "a um controle com algum grau de centralização" em um tom de "proteção fraternal" (Lima, 1995, p. 129-130). Nesse contexto, a seção de estudos foi o elo mobilizado pelo SPI no jogo epistemológico travado em torno da delimitação do aparelho discursivo responsável pela produção de um regime disciplinar que determinou linhas gerais da prática tutelar da política indigenista na cena republicana. Assim, o SPI produziu a imagem de um grande cerco de paz que se revelava

> [...] em toda a sua complexidade nas palavras do militar, sumarizando numerosos mecanismos ainda hoje em ação: técnica militar de pressionamento e forma de manter vigilância, ao mesmo tempo assédio um inimigo visando cortar-lhe a liberdade de circulação, os meios de suprimento e a reprodução social independente (sem implicar o ataque dos sitiantes), além da defesa contra os de forma do certo, como num cercado para crianças, estabelecendo limites e constrições aos por ele incluídos/excluídos, numa amplitude que deveria justificar um numeroso quadro administrativo de fato hoje em dia existente (Lima, 1995, p. 131).

Para Lima (1995, p. 120), as "configurações de controle estatal" constituíram as etnias indígenas como "populações classificáveis", ou seja, grupos que "não eram como povos dotados de história própria, de tradições que os singularizariam entre si, sendo a comunidade nacional deles distintas: eram brasileiros pretéritos, e a comunidade imagina se antepondo a seus componentes". Por essa razão, a atuação do SPI representava a conjuntura entre o processo civilizador do indígena e sua necessária educação como um trabalhador nacional em potencial. Essa lógica indicava uma combinação de "dimensões protetivas e pedagógicas moralmente positivas" definindo "o que significava ser índio para fins do ordenamento jurídico brasileiro" (Lima, 2015, p. 433).

Foi sob esse cenário institucional que Darcy Ribeiro realizou suas primeiras pesquisas de caráter sistemático, pois o SPI dispunha de recursos financeiros consideráveis e de todo um campo de circunstanciais materiais que lhe permitiriam mergulhar nos estudos etnográficos. Disse o sociólogo mineiro sobre sua ida para o SPI:

> Eu creio que nunca se fez uma pesquisa tão aprofundada e tão minuciosa. Eu contava com os arquivos do SPI e reconstituí todos os contatos de povos indígenas com a sociedade brasileira no século XX até aquela época. Então, de um pouco antes de 1900 até 1957, eu examinei o que aconteceu com estes povos, examinei todas as listas, como a do Capistrano, de lugares onde existiram povos indígenas e que agora eram aldeias ou cidades (Ribeiro, 1997a, p. 188).

Nesse contexto, o olhar de Darcy Ribeiro se voltou para situações de contato por meio dos levantamentos que realizou acerca dos Kadiwéu durante sua estadia no posto indígena Alves Barros. Inicialmente, seu interesse estava centrado na compreensão dos impactos produzidos pela expansão da fronteira nacional sobre o território indígena. À medida que o enfrentamento civilizacional era desencadeado, as etnias indígenas buscaram meios de manutenção e sobrevivência de suas formas originárias de sociabilidade, lançando mão de mecanismos reativos contrários ao choque com a sociedade nacional.

Demonstrando uma predileção pela observação dos mitos e das religiões indígenas, Ribeiro (1950, p. 22) destacou como a estética se tornou uma ferramenta de conservação de aspectos culturais fundamentais do modo de "vida tradicionais dos povos" originários. O primeiro produto intelectual do autor foi o artigo intitulado "Religião e mitologia Kadiwéu", publicado no boletim do SPI. Logo, em suas linhas iniciais, concebia a orientação funcionalista como "exame das relações acaso existentes entre os textos míticos e a realidade atual e antiga para verificar de que modo a cultura se inscreveu neles e como eles a influenciaram" (Ribeiro,

1940, p. XI). Essa abordagem guarda semelhanças com a de Florestan Fernandes (1952, p. 14), que considerava o "método de interpretação funcionalista" como aquele capaz de "explicar causalmente as condições e os fatores sociais desses fenômenos". Trata-se de um funcionalismo predominante nos estudos etnográficos, pois sua abordagem está diretamente ligada à "investigação empírica" e à "reconstrução de sistemas de civilização", permitindo questionar os princípios organizatórios que resultam da vida em sociedade (Peirano, 1992, p. 68).

Retomando a Darcy Ribeiro (1950, p. XII), seu levantamento sistemático sobre a mitologia Kadiwéu tinha como objetivo "acompanhar as transformações por que passaram algumas crenças e cerimônias, esclarecendo seus significados e funções", evidenciando, assim, a reestruturação do elemento mítico diante do contato com "as grandes cidades dos brancos". O que estava em jogo para Ribeiro era a capacidade dos povos indígenas de oferecerem uma resposta ativa ao contato interétnico, fazendo da transformação cultural uma forma viva de resistência.

Com o artigo "Religião e mitologia Kadiwéu", Darcy Ribeiro iniciou a formulação de uma ideia fundamental em sua antropologia, que marcaria a especificidade: o desenvolvimento do conceito de transfiguração étnica. Apesar de ter ganhado contorno expressivo apenas com a publicação de seu livro "Os índios e a Civilização", em 1970, os primeiros materiais sobre a religiosidade Kadiwéu já indicavam como, diante do confronto, as "transformações maléficas ou benéficas para o grupo" social em questão eram desencadeadas para sua sobrevivência (Ribeiro, 1950, 47).

A sistematização de transfiguração étnica intencionava apresentar os principais alicerces e os mecanismos de sobrevivência indígena no cenário da modernização brasileira, a partir das respostas gestadas pelo próprio contexto cultural. Em seus estudos sobre os Kadiwéu, Darcy Ribeiro demonstrou como sua religiosidade atuava diretamente como uma força de preservação de determinados valores culturais, permitindo, assim, a sobrevivência de traços fundamentais de sua solidariedade social. Como forma de exemplificação, Ribeiro (1950, p. 8) examinou o mito de *Gô-noêno-hôdi,* "figura central" da religiosidade Kadiwéu e compreendido como "o criador de todos os povos, a quem devem um grande número de elementos culturais". Graças ao *Gô-noêno-hôdi*, os Kadiwéu "teriam vida eterna, alimentos abundantes e fáceis de obter, além de roupas e utensílios perenes", exprimindo a "amarga experiência do homem na luta pela vida" (Ribeiro, 1950, p. 9).

Contudo, o contato dos Kadiwéu com outras formações culturais levou a uma reorganização da narrativa mitológica, fomentando variações na intepretação de *Gô-noêno-hôdi.*

Isso foi identificado por Darcy Ribeiro ao comparar os dados obtidos com os relatos anteriores recolhidos por Alfred Métraux. A variante apresentada por Alfred Métraux relatava que "*Gô-noêno-hôdi* encontrou os Kadiwéu quando procurava os ladrões de seus peixes", tendo o criador a eles afirmado que, "por roubarem os peixes do meu viveiro", "hão de roubar durante toda a vida e tirar o seu sustento da guerra e do roubo" (Ribeiro, 1950, p. 30). O interessante não estava na mudança do conteúdo simbólico em si, mas na hipótese desenvolvida por Darcy Ribeiro para explicá-la:

> Os documentos que comentaremos a seguir, embora se baseiem nos mesmos temas dos antigos mitos, são expressões da vida, da mentalidade e das preocupações atuais do Kadiuéu. Como componentes vivos da configuração sociocultural, estes mitos refletiram as mudanças que se processavam nela; foram redefinidos para ajustarem-se à nova situação de vida, atualizando sua significação social (Ribeiro, 1950, p. 30).

Quando uma configuração cultural se recombinava diante do contato com uma força externa, desencadeava-se um processo de "redefinição dos mitos" à luz "das novas experiências" (Ribeiro, 1950, p. 31). A mudança social nas comunidades indígenas era acompanhada de transformações no campo das representações alegóricas, desencadeando uma nova articulação do elemento simbólico como forma de preservação de aspectos estruturantes da solidariedade social das etnias indígenas. Isso já ocorria no passado, quando diferentes etnias interagiam entre si, mas se intensificou com o confronto entre essas populações indígenas e a expansão das fronteiras nacionais.

Em um momento posterior de seu estudo sobre a mitologia Kadiwéu, Darcy Ribeiro disse:

> O drama da destribalização e todos os desajustamentos que acarreta a submissão ao branco dominador, são os aspectos da sociedade Kadiuéu que se inscrevem mais nitidamente em sua literatura atual. O próprio *Gô-noêno-1ôdi* que surgiu após os primeiros contatos íntimos com agentes da cultura europeia, como uma divindade tribal, arbitrária e particularista, perde sua superioridade e independência para ser descrito como um "homenzinho" ou como "um velho que vem, às vezes, para ver como os pobres dele estão vivendo [doc. XVI] (Ribeiro, 1950, p. 32, grifos do autor).

Dessa forma, se os operadores simbólicos se modificavam para garantir a preservação dos elementos integrativos das etnias indígenas, esse processo se intensificava à medida que a sociedade moderna avançava territorialmente. Enquanto a etnologia brasileira concentrou suas investigações no intercâmbio cultural, Florestan Fernandes (1958, p. 39) evidenciou como esses

intercâmbios ocorriam de "modo desigual, pois os brancos só aceitam elementos ou complexos culturais isolados das culturas indígenas". Isso desencadeava a

> Tendência limite, nas condições de contato contínuo e intenso dos índios com os brancos, consiste na 'mudança total' das culturas indígenas, com a desagregação e a progressiva substituição da herança cultural nativa pela cultura das populações brasileiras circundantes (Fernandes, 1958, p. 39).

Aqui se evidencia uma das particularidades da abordagem de Darcy Ribeiro em relação à tradição etnológica até então: a cultura dos povos indígenas não era completamente eliminada, mas mudava seus "conteúdos manifestos" de acordo com o novo cenário imposto por forças exógenas (Ribeiro, 1957, p. 19). Considerando o contexto histórico da produção antropológica no qual Darcy Ribeiro realizou sua pesquisa entre os Kadiwéu, essa diferença se torna ainda mais nítida. Quando ele efetuava seu *fieldwork,* as discussões concernentes à ideia de aculturação se expandiam no meio acadêmico e ganhava relevo entre antropólogos e sociólogos. O questionamento suscitado à época dizia respeito aos efeitos do processo da progressiva incorporação dos indígenas ao Estado brasileiro e ao alto custo que isso geraria para as comunidades originárias a nível de práticas culturais e de sociabilidade. O conceito de aculturação, central nesse movimento inicial da disciplina antropológica, delineava os processos de mudança e descaracterização cultural enfrentado pelos ameríndios provocados por elementos exógenos. O contato polifônico entre culturas antagônicas desencadeava a dissolução de elementos culturais necessários para a organização social dos ameríndios, levando à desintegração societária, acompanhada de uma justaposição de compostos culturais conflitantes.

Egon Schaden (1967, p. 42) foi preciso ao dimensionar que a questão da aculturação foi elaborada pela antropologia para examinar "as relações entre sociedade e cultura" a partir da "intensificação do contato" entre os ameríndios e a sociedade nacional. No entanto, se o conceito de aculturação estava em voga no campo antropológico naquele momento, Darcy Ribeiro sustentou um caminho contrário para sua etnologia. Em determinada passagem, encontramos o seguinte registro sobre a questão da aculturação:

> Mas o importante da teoria que eu construí foi verificar que não tinha sentido o sistema explicativo da teoria da aculturação. Toda antropologia se alimentava dessas teorias. Segundo certa teoria norte-americana, os índios em contato com a civilização vão se interinfluenciando naturalmente. Traços de uma cultura vão passando à outra e eles vão ficando cada vez mais parecidos, com a eventualidade de se fundirem. Essa é a teoria geral aculturativa. Eu me lancei contra a teoria aculturativa mostrando que, primeiro, a relação não é igualitária, os brancos absorveram tudo que podiam absorver no primeiro século, e depois já não tinham nada que dar. Não tinha mais relação de

> troca. Depois, nunca houve possibilidade de os índios receberem alguma coisa em compensação. O que a sociedade oferecia a eles era um lugar subalterno (Ribeiro, 1997, p. 189).

Por essa razão, a concepção de aculturação não elucidava os mecanismos desenvolvidos pelas próprias etnias indígenas para sobreviver ao avanço da sociedade moderna, pois desconsiderava as posições de dominação e de subordinação que acompanhavam os membros das sociedades em contato. De forma dialética, o choque civilizacional produziu alterações nos modo de vida indígena, mas não a ponto de dissolver por completo seus elementos constitutivos.

Para Darcy Ribeiro, a aculturação pressupunha um apagamento quase total de traços fundamentais dos indígenas, seguido de um processo integrativo ao conjunto societário nacional. Esse modelo explicativo favorecia a ideia de que o indígena "deixaria" de ser indígena por meio de um processo regressivo de perda cultural, acarretando, na etapa final desse processo, a transformação do "índio destribalizado"[18] em um trabalhador rural inserido na massa do campesinato. Para se contrapor a essa perspectiva aculturadora, Ribeiro (1997, p. 185) sugeriu a substituição do conceito de aculturação pelo de transfiguração étnica, como um caminho para compreender "o processo pelo qual os povos se fazem e se transformam ou se desfazem", constituindo um cenário analítico capaz de explicar como as sociedades indígenas atuavam na (re)constituição de uma identidade diferenciada, por meio do contato interétnico, fomentando por mudanças históricas.

Diferentemente da aculturação, a transfiguração étnica considerava a capacidade de resposta ativa por parte dos povos originários diante do enfrentamento com novas ordens societárias. Mesmo sob contexto hostis, essas comunidades encontravam caminhos para preservar elementos étnico-sociais estruturantes em suas manifestações cotidianas. Ribeiro (2012, p. 174) definiu a transfiguração étnica como os "modos de transformação de toda a vida e cultura de um grupo para tornar viável sua existência no contexto hostil, mantendo sua identificação" (Ribeiro, 2012, p. 174) com elementos culturais originários.

A mitologia Kadiwéu exemplifica esse processo: na narrativa de *Gô-noêno-hôdi,* os elementos articuladores de uma formação histórico-cultural não se perdem, mas são ressignificados à luz de um novo contexto externo e conflitivo. Eis aqui o ponto de maior distinção de Darcy Ribeiro dentro da história inicial da antropologia: em vez de focar *naquilo que se alterava* no tecido cultural indígena, era necessário voltar aos esforços intelectuais para

18 A expressão "índio destribalizado" foi utilizada por Darcy Ribeiro (1950) nas ocasiões em que criticava a suposta assimilação dos povos indígenas por parte das ações políticas do Serviço de Proteção aos Índios.

compreende*r aquilo que resistia* mediante o fenômeno do contato interétnico. Por fim, a aculturação compreendia como ocorria a adoção do "equipamento civilizador" por parte dos povos indígenas, mas que, ainda assim, não significada um processo integrativo (Ribeiro, 2012, p. 174).

Para além de sua importância como instrumento analítico, a concepção de transfiguração étnica também serviu como uma crítica política ao pressuposto assimilacionista gerenciado pela administração do SPI. O processo de integração que reivindicavam os agentes do SPI sediados nos postos indígenas nunca se efetivou, pois a assistência necessária para a sobrevivência e a manutenção dessas etnias nunca foi integralmente implementada. Historicamente, as relações entre ameríndios e homens brancos foram marcadas pelo controle dos últimos sobre a subjugação dos primeiros, demonstrando a completa ausência de relações harmônicas e alertando para os danos severos da expansão geográfica do território nacional brasileiro. O que o SPI julgava ser uma assimilação do conteúdo indígena ao contexto nacional era, na realidade, a produção de uma mão de obra excedente para o campesinato incapaz de ser integrada organicamente. O ponto nevrálgico estava justamente no teor transicional dos fenômenos culturais desencadeados do contato entre os indígenas e a civilização:

> Em todos os casos que pude observar, nenhum grupo indígena se converteu numa vila brasileira […]. Não houve nenhuma assimilação que transformasse índios em brasileiros. Os índios foram simplesmente exterminados através de várias formas de coação biótica, ecológica, econômica e cultural. Seu antigo habitat foi ocupado por outra gente, com a qual eles nunca se identificaram, e que cresceu com base em outras formas de adaptação ecológica, tornando-se rapidamente independente de qualquer contribuição da comunidade indígena (Ribeiro, 1997, p. 191).

A tese historiográfica brasileira, segundo a qual os indígenas, ao se aculturarem, amadureciam para a civilização, era falsa (Ribeiro, 2022). Para Ribeiro, os estudos sobre aculturação eram estéreis, pois restringiam a compreensão real dos efeitos perversos ocasionados pelos episódios de fricções étnicas aos povos indígenas, ao mesmo tempo que produziam um tipo de formalismo "incapaz de apreender o que sucede na vertente indígena do enfrentamento, como na frente de expansão do processo civilizatório que avança sobre ela" (Ribeiro, 2022, p. 66).

Uma coisa era pressupor – como os dados etnológicos demonstravam – a alteração nas dinâmicas de sociabilidade associada ao modo de vida originário; outra, completamente distinta, era argumentar acerca de uma aculturação que, de forma reiterada, teria produzido um suposto processo de integração à sociedade nacional que nunca aconteceu. Para Darcy Ribeiro (2012,

p. 172), o que deveria ser levada em consideração pelos etnólogos era a correlação entre a pressão transformativa diante dos processos de "assimilação dos índios na sociedade brasileira" e seus inúmeros mecanismos de resposta que os impediam uma degradação completa de sua identidade étnica.

Mesmo com o avanço da sociabilidade moderna, os indígenas não abandonavam por completo seus aspectos culturais originários e mantinham importantes ordenadores culturais com sua significação modificada pelo contato. Nas palavras do autor:

> O trânsito que se dá no curso da "integração" inevitável e crescente dos índios alcançados e engolfados pelas fronteiras da civilização – e que vão ficando cada vez mais semelhantes no seu modo de ser e de viver da gente do seu contexto – não é o passo de índios brasileiro. É, isto sim, a transfiguração de índios específicos, com sua língua e culturais originais, à condição de índios genéricos, cada vez aculturados, mas apesar de tudo irredutivelmente índios (Ribeiro, 2022, p. 66, grifos do autor).

A aculturação era a suposição de "uma conversão inverossímil" do indígena ao conteúdo civilizacional. Trata-se de uma crítica contundente feita por Darcy Ribeiro ao conteúdo antropológico e à atuação do SPI, mas que nos causa a sensação de ainda estarem presentes traços vinculados a um certo "espírito salvacionista do SPI"[19]. Mesmo que tenha indicado a dificuldade metodológica por parte dos fenômenos de aculturação e a ineficácia das políticas do SPI, persistiu em Darcy Ribeiro (2022, p. 67) uma certa concepção de que os etnólogos, que estavam diretamente vinculados à pesquisa de campo e ao estudo teórico "dos problemas que se apresentam no universo das relações dos índios", tinham por dever moral atuar em prol da salvação dos povos indígenas diante da marcha do progresso civilizacional considerada irrefreável.

Uma das críticas mais certeiras relativa à questão do conteúdo simbólico do SPI foi realizada por Lima (2015, p. 435), indicando como os etnólogos que pertenciam àquela instituição tomaram a alteridade sociocultural como seu objeto de especialização. No fundo,

> Entender o outro seria também apresentá-lo e relacioná-lo à comunidade nacional, inseri-lo, pois, na esfera da memória, se resolveria de certo modo neste plano, e ainda que apenas nele, o problema dos limites e da forma de seu pertencimento à nação. A posição institucional desses especialistas pode variar, mas é impossível desconhecer que mantêm com a agência de poder tutelar relações complexas, quer dela participando, quer a ela se aliando ou se opondo (Lima, 2015, p. 435).

19 A expressão "espírito salvacionista" foi mobilizada diante da interpelação de Alcida Rita Ramos (2018) e Antônio Carlos de Souza Lima (2015).

O SPI engendrava uma postura que incluiu os povos indígenas em coletividades e territórios "numa rede nacional de vigilância e controle" a partir de um centro de poder (Lima, 2015, p. 432). Essa postura organizativa se articulava em torno de uma mentalidade cujo ponto de origem remontava ao período colonial e às incursões bandeirantes talhadas sob um argumento civilizador, tratando o sertanismo com um tom de heroísmo. Os agentes do SPI mantinham parte dessa perspectiva sertanista coadunada com a racionalidade estatal, fazendo do caminho para o sertão uma aventura conquistadora com o objetivo final de pacificação dos povos indígenas para a extensão dos mecanismos tutelares.

Seguindo o caminho aberto por Antônio Carlos de Souza Lima (1995) e percorrendo mais detalhadamente a investigação de Michel Foucault (1987, p. 29), entendemos que o SPI incorreu na constituição de um regime de verdade que condicionou a subjetivação das populações indígenas a uma perspectiva totalizante pelo reconhecimento do Estado, estabelecendo um controle sobre as populações indígenas e formulando "discursos contínuos e sistemáticos" a partir do domínio do conteúdo simbólico. Esse Serviço tinha por objetivo "projetar uma instituição disciplinar perfeita", operando por meio dos procedimentos de registros de informações recolhidos pelos postos sediados no território indígena (Foucault, 1987, p. 232).

O "fabuloso capital simbólico" acumulado pelo SPI, para utilizar a colocação de Alcida Rita Ramos (2018, p. 108), forneceu aos membros da instituição um certo poderio sobre a constituição da alteridade indígena e acabou por elaborar uma visão "genérica" dos povos originários. Os etnólogos e pesquisadores desse Serviço fizeram da alteridade sua ferramenta de trabalho, identificando o conteúdo indígena sempre em relação ao Estado nacional. *O indígena não era o indígena em sua própria constituição identitária, mas aquilo que o Estado definia com o conteúdo real da alteridade indígena.* Classificando o que era ou o que era não era indígena, esses especialistas em significação definiram a alteridade de um outro diante do interesse político em pacificar os territórios indígenas para que, sobre eles, posteriormente, as fronteiras avançassem.

Em termos postos por Michel Foucault (1987, p. 63), os etnólogos do SPI foram responsáveis pelos "suplícios simbólicos" dos povos indígenas diante do "quadriculamento disciplinar" fornecido pela racionalidade institucional das tecnologias de poder voltadas para o controle territorial. Considerando a posição institucional ocupada por Darcy Ribeiro ao longo dos mais de dez anos em campo, não poderíamos deixar de perceber seu papel ativo na

elaboração das políticas indigenistas. Diferentemente de seus colegas etnólogos, Darcy fez questão de alongar ao máximo seu tempo junto aos indígenas porque seu trabalho não era

> Uma pesquisa acadêmica, como é corrente, mas trabalhando no órgão de estudos um serviço governamental de proteção dos índios, eu podia estudar quantos grupos quisesse, por quanto tempo desejasse. Foram, porém outras as razões maiores de meus longos, *belos anos de vida de índio*, dormindo em redes e esteiras, comendo o que eles comem, eu só, em suas aldeias, contente de mim e dele (Ribeiro, 2022, p. 71, grifos nossos).

Colocando a questão desse ângulo, Darcy Ribeiro (2012) incorreu em uma certa generalização abstrativa das variações culturais presentes entre povos com as quais conviveu[20], idealizando um conteúdo simbólico substantivo sobre o que era ser "índio" e definindo uma margem compartimentalizada das caraterísticas do "ser indígena". Em seu livro "A política indigenista brasileira", Darcy Ribeiro (1962, p. 96) reconheceu o êxito da "pacificação de alguns grupos indígenas belicosos", diante das prescrições do SPI, lideradas à época por Marechal Rondon.

Oriunda da conquista colonial, a postura dos etnólogos que compunham os quadros do SPI demonstrava "não apenas sua capacidade de suportar as agruras dos sertões, mas também a abnegação, a brandura e a bondade do missionário" (Lima, p. 429), circunscrevendo os indígenas em uma imagem de incapacidade em participarem plenamente de uma comunidade política. Boa parte dos esforços do SPI esteve direcionada à compreensão e à integração dos povos originários mediados por um *sistema produzido* e *legitimado* pela autoridade institucional do conhecimento teórico construído pelos intelectuais que compunham o quadro dessa instituição. Um sistema de legitimação que, seguindo o fio de uma historicidade que partia dos sertanistas aventureiros, teceram um campo de visibilidade a partir de uma classificação homogênea do conteúdo indígena. Nos termos colocados por Michel Foucault (1987, p. 57), o SPI cumpriu a exigência moderna do estabelecimento de "um modo de controle interno" edificado pela relação entre o saber e o poder ao definir o que é e o que não é ser índio. Retomando Darcy Ribeiro, observemos, na citação abaixo, como ele explicou seus anos de etnólogo no SPI:

> Estabeleci assim um divisor de águas entre os que entendem que é possível e legítima uma posição neutra, indiferente, diante do drama indígena – o que me parece

20 Entre as etnias indígenas com as quais conviveu, destacaram-se os Kadiwéu, os Tupis-Guaranis e os Bororós. Informamos ao leitor que a descrição e a nomeação desses povos foi apresenta pelo próprio Darcy Ribeiro (2022, p. 87).

> abominável, como seria a de um médico que não se interessasse pelos doentes, mas pela doença – e nós, que assumimos uma atitude de fidelidade aos povos que estudamos, incorporando o problema indígena na temática de nossas pesquisas como uma das questões cientificamente mais relevantes e humanisticamente mais frutíferas (Ribeiro, 2010, p.25).

Dessa forma, Darcy Ribeiro foi interpelado pelo humanismo rondoniano, pois, ao sustentar a inevitabilidade do progresso técnico-científico da sociedade moderna, tomou para si a missão de salvar a vida das populações indígenas, incorporando e reproduzindo uma perspectiva paternal centrada na malha governamental do Estado brasileiro que codificava os elementos materiais. Esse heroísmo pressupunha "homens valentes com inabaláveis ideais humanistas e patrióticos e, de outro, índios hostis e alheios aos anseios pátrios", circunscrevendo-os em mecanismos integrativos orientados pelas ações mediadoras das políticas indigenistas por meio dos novos sertanistas: os etnógrafos (Ramos, 2018, p. 106).

O exercício de poder do Estado sobre as populações indígenas era uma forma de retirar os entraves aos avanços das fronteiras nacionais, organizando um eixo de significação que compreendia as etnias indígenas como estados evolucionários inferiores. Se a sobrevivência física dos ameríndios estava comprometida pelo correr da sociedade complexa, caberia aos etnólogos a elaboração de mecanismos para a preservação de sua existência, omitindo o exercício do poder tutelar exercido pelo Estado e o afastamento da alteridade das vozes indígenas. Se recorrermos à reunião de artigos intitulado "Ensaios Insólitos", encontramos o seguinte registro de Darcy Ribeiro:

> Sabemos também que todos os tipos concebidos de intermediação protecionista apresentam inconvenientemente tão graves que sua presença e ação só se justificam porque os índios que se veem submetidos à exploração direta e não intermediada dos agentes da civilização caem na condição mais baixa que ao humano se consente. Condição que, em seu caso, é muito anterior à de que qualquer animal precisa, sobretudo os animais domésticos, e mais do que simplesmente sobreviver, torna-se, portanto, indispensável assegurar-lhes alguma forma de intermediação protecionista que se interponha entre eles e os agentes da civilização (Ribeiro, 1979, p. 166).

Mais adiante,

> A função desta intermediação é, primeiro que tudo, *assegurar aos índios o domínio pacífico de um trato de terras* de dimensão mínima em relação à que eles dispunham originalmente, também mínima em relação à que foi apossada pelos invasores civilizados, mas suficiente para que, dentro do nível de sua *tecnologia produtiva*, lhes permita garantir sua subsistência (Ribeiro, 1979, p. 166, grifos nossos).

Ao SPI cabia a responsabilidade de garantir a intermediação pacífica entre o Estado e as etnias indígenas, promovendo a manutenção de uma reserva territorial que lhes permitisse uma subsistência compatível com os seus respectivos graus de avanço tecnológico. O espírito salvacionista de Darcy Ribeiro tinha como elemento de centralidade o desenvolvimento tecnológico, sendo a relação com o meio material o princípio gerenciador da complexificação social.

De qualquer maneira, existe aqui um ponto de tensão que merece um olhar mais atento. O vínculo de Darcy Ribeiro com o SPI foi marcado por um comportamento ambíguo: se, por um lado, ele incorreu numa certa "apologia dos métodos adotados em algumas pacificações"[21], por outro, adotou um entendimento crítico ao comportamento institucional diante da atuação de certos contextos de pacificação. Sua crítica abordava o despreparo de alguns especialistas que assumiam que "incapacidade relativa do índio só é levada em conta a fim de compensar suas deficiências para interagir em condições de igualdade com os demais cidadãos" (Ribeiro, 1962, p. 118).

Dessa forma, Darcy Ribeiro (1962, p. 118) oscilou entre a valorização da atuação "protecionista" do SPI – que garantiria "aos índios a liberdade de permanecerem índios e de deixarem de sê-lo" – e uma postura de oposição a um conjunto de condutas ineficientes por parte dos despreparados de alguns de seus atores. Essa ambiguidade estava associada à sua atuação dentro de uma entidade governamental, e não diretamente ao meio acadêmico, o que lhe impunha a necessidade de dialogar com o SPI ao mesmo tempo que desenvolvia sua etnologia e formulava o conceito de transfiguração étnica.

A inquietude de Darcy Ribeiro estava no entremeio de uma razão de Estado que exercia um "tipo de racionalidade que vai possibilitar manter e conservar o Estado a partir do momento em que ele é fundado" e a procura por uma etnologia objetivamente conduzida (Foucault, 2008, p. 318). Como liderança do SPI, Darcy Ribeiro foi a expressão de um dos mecanismos da governamentalidade que, por meio de "instrumentos bem particulares", pôs-se a "querer se encarregar da conduta dos homens" para conduzi-los na mediação dos conflitos a partir do Estado (Foucault, 2008, p. 260). Antônio Carlos de Souza Lima (1995) e Carlos Augusto Freire

21 A passagem em questão foi retirada de nosso diálogo com Carlos Augusto Freire (2005, p. 4), que, no caminho hermenêutico aberto por Antônio Carlos de Souza Lima, desenvolveu uma criativa reflexão sobre as ações tutelares do Serviço de Proteção aos Índios. Recuperando a passagem em sua integralidade, temos que: "No livro A Política Indigenista Brasileira, e depois em Os índios e a civilização (Ribeiro, 1979), Darcy Ribeiro fez uma apologia dos métodos adotados em algumas pacificações e se deteve na descrição dos trabalhos desenvolvidos por alguns sertanistas (Manoel Rabelo, Telésforo Fontes, etc.), concluindo que os pacificadores ficaram frustrados com a derrota dos seus ideais, já que a posse da terra não era assegurada aos índios e o convívio significava fome, doença e desengano" (Freire, 2005, p. 4, grifos do autor).

(2005) foram precisos ao falarem de uma "encenação positivista"[22] por parte de Darcy Ribeiro, mas sem invalidar a abertura teórica propiciada pelo conceito de transfiguração étnica.

A vocação intelectual de Darcy Ribeiro foi forjada por meio de vínculos diretos com instâncias governamentais que iam além do âmbito do SPI. Basta recordarmos que, logo após suas pesquisas financiadas pela seção de estudos, ele participou ativamente do Projeto Unesco[23] a convite de Alfred Metraux, então chefe do Departamento de Ciências Sociais em 1952 e responsável pela contratação de cientistas sociais brasileiros para o desenvolvimento dos estudos sobre as relações raciais da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco). O nome de Darcy foi cogitado para o Projeto a partir das sugestões feitas por Heloísa Alberto Torres, então diretora do Museu Nacional[24], e Roquete-Pinto, indicando-o para ser o responsável acerca dos povos indígenas e sua degradação diante do avanço das fronteiras do Estado brasileiro. Seria responsabilidade dele organizar um detalhado estudo sobre variantes nas situações de contato entre as populações indígenas do Brasil, no contexto de desenvolvimento da civilização urbano-industrial, destacando os efeitos de choque na manutenção da sociabilidade indígena.

Além de realçar a crescente notoriedade de Darcy Ribeiro no campo etnológico, a indicação de seu nome para o Projeto constitui uma porta de entrada para uma relação mais profunda no desenvolvimento das ciências sociais no Brasil. Sua escolha demonstrava uma aproximação existente entre o Museu Nacional[25] e o SPI diante da questão indígena e do desenvolvimento da etnologia brasileira. Ao financiar projetos de pesquisadores nacionais e internacionais, ambas as instituições corroboraram e favoreceram o exercício da atividade científica, tornando-se responsáveis por algumas das primeiras gerações de antropólogos

22 O termo foi mobilizado integralmente por Carlos Augusto Freire (2005, p. 297).

23 Projeto Unesco foi o nome dado às pesquisas que, entre 1951 e 1952, foram financiadas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco). No Brasil, como apontou Marcos Chor Maio (1999), o Projeto Unesco se debruçou sobre o contexto das relações raciais, a partir do tão difundido mito da democracia racial, como realizou Gilberto Freyre em "Casa-Grande & Senzala".

24 Carolina Arouca de Brito (2021) demonstrou como a sugestão do nome de Darcy Ribeiro para integrar o corpo de pesquisadores da Unesco foi pautada por certas controvérsias. Mesmo que Alfred Metraux tivesse trocado correspondências com Darcy Ribeiro, demonstrando seu interesse em tê-lo na equipe, o diálogo com Heloísa Alberto Torres indica, também, que Metraux cogitou o nome de Roquette-Pinto, mesmo depois de já ter entrado em contato com Darcy Ribeiro. No final, depois da indignação do fato de Heloísa Torres, o nome de Darcy Ribeiro foi mantido.

25 Sobre a formação histórica do Museu Nacional, Adélia-Miglievich (2019, p. 29) afirmou: "o Museu Real, como primeiro se chamou o Museu Nacional, a mais antiga instituição de ciências da América Latina, foi criado pelo decreto de 06 de julho de 1808, funcionando como centro aglutinador de ciência e cultura na Corte. Se, no século XIX, o museu esteve integrado às explorações colonialistas, depois, serviu à afirmação da soberania nacional, de maneira que as pesquisas realizadas pelo seu quadro de cientistas ao mesmo tempo em que desvendavam conhecimentos sobre a natureza permitiram a montagem das ricas coleções que retratavam as culturas múltiplas das populações originais no imenso território nacional."

brasileiros em seus espaços institucionais. Levando essa conjuntura em consideração, percebemos que a clivagem entre o Museu Nacional e o SPI auxiliou na composição dos primeiros passos de nossa tradição etnológica, construindo uma cartografia imaginativa acerca dos povos indígenas que percorreu o desenvolvimento da antropologia acadêmica em seus primeiros anos. Nesse sentido, recuperar a trajetória de Darcy Ribeiro é um caminho frutífero para compreendermos a *formação dos primeiros círculos sociais da discussão antropológica em território nacional* e da montagem de uma *economia simbólica que fez do "Outro" indígena o primeiro objeto de análise da antropologia*.

Ainda sobre o convite feito para integrar o Projeto Unesco, em uma carta direcionada a Herbert Baldus[26] no dia 27 de março de 1952, Darcy Ribeiro demonstrou certa preocupação com a encomenda feita por Alfred Metraux, já que o pedido inicial solicitava um balanço crítico das políticas indigenistas desenvolvidas pelo SPI em seus mais de quarenta anos de funcionamento. Uma inquietação inicial justificável diante de uma empreitada difícil, considerando o volume de informações acumulados no acervo do órgão. Ainda assim, ele a considerava necessária para garantir a tomada de "consciência dos nossos erros e acertos, a fim de assegurarmos uma vida melhor aos índios"[27]. Suas reflexões deixam claro que, embora tenha adotado uma perspectiva crítica sobre as limitações do SPI, algo permaneceu inalterado: sua incessante vontade de se portar como um salvador dos povos indígenas. Dito de outro modo: sua participação nas pesquisas da Unesco permitiu-lhe uma revisitação crítica ao SPI e de suas limitações na preservação dos modos de vida dos indígenas. Ainda assim, o espírito do salvacionismo rondoniano ainda esteve presente.

Se, por um lado, a Unesco era "fascinada pelo que parecia ser a tão decantada democracia racial brasileira e a aparentemente feliz assimilação das nossas populações indígenas"[28], o encaminhamento das pesquisas demonstrou exatamente o contrário:

> Para a decepção da Unesco, todos os estudos demonstraram que havia e há um velho e ativo e amargo preconceito, bem como uma odiosa discriminação nas relações de negros e índios com brancos. Verificou-se ainda que nossa forma de preconceito é especialmente perversa porque se introduz na consciência do negro e do índio, fazendo-os aceitar a ideia branca de uma inferioridade inata da qual só podem fugir pela branquização através da mestiçagem (Ribeiro, 2022, p. 65).

26 Essa carta em questão encontra-se na Seção de Correspondências, nos arquivos pessoais de Darcy e Berta Ribeiro, que constam na Fundação Darcy Ribeiro (Universidade de Brasília/UnB/Campus Darcy Ribeiro). O trabalho de Carolina Arouca Brito (2017) fez uma instigante retomada de parte dessas correspondências a partir de uma análise biográfica entre Darcy Ribeiro e Herbert Baldus.

27 Carta de Darcy Ribeiro direcionada a Herbert Baldus, no dia 27 de março de 1952. Seção Correspondências, arquivo pessoal de Darcy Ribeiro e Berta Ribeiro.

28 Retirado de Darcy Ribeiro (2022, p. 65).

Ao mesmo tempo que esteve atrelado a alguns fios condutores do humanismo rondoniano, Darcy Ribeiro adotou uma perspectiva crítica diante do SPI e suas limitações institucionais. Isso demonstrava uma considerável margem de autonomia de seu pensamento em relação à impossibilidade de integração dos indígenas no contexto do território nacional. Pesando-se as críticas feitas por Antônio Carlos de Souza Lima (1995) e Carlos Augusto Freire (2005), a participação no SPI não esgota as possibilidades abertas pelo edifício intelectual do autor. Em suas formulações de caráter mais teórico, Darcy ofereceu um contraponto analítico ao funcionalismo presente no desenvolvimento inicial da antropologia, o que nos permite compreender, portanto, como o comportamento darcyniano foi permeado pela ambiguidade entre o intelectual e o político.

Se recorrermos a outra carta, também direcionada a Herbert Baldus no dia 28 de maio de 1952[29], conseguimos acompanhar um Darcy Ribeiro que afirma ser o fenômeno da integração de uma espécie de falso dilema "tão ilusório e romântico" como "procurar conservar os índios como amostra", indicando um desconhecimento de que a mudança cultural é compulsória e inevitável, tornando impossível "assimilá-los ao toque de caixa". Indo além de uma primeira leitura, a afirmação de Darcy Ribeiro, registrada na carta, indicou um afastamento gradativo do funcionalismo, que marcou tão fortemente o início da antropologia em seu enfoque inicial, concedido entre as estruturas sociais e a funcionalidade social. Existia uma limitação dentro dessa perspectiva metodológica: a dificuldade em se apreender, diacronicamente, as alterações intrínsecas às formações histórico-culturais analisadas pelo etnólogo. Isso dificultava a possibilidade de se pensar o "Outro" a partir de uma perspectiva mais ampla, pois direcionava seus esforços para a compreensão dos princípios organizatórios e não necessariamente para as transformações vinculados ao sentido cultural desses mesmos princípios.

Por mais que alguns intérpretes tivessem mobilizado o funcionalismo a partir de uma postura relativizadora, a exemplo de Florestan Fernandes[30], persistiria em suas análises um olhar permeado por uma abordagem sincrônica, que impossibilitava um entendimento mais apurado da diferenciação cultural. Para Darcy Ribeiro (1979, p. 28), o funcionalismo se preocupava "mais com a estabilidade do que com a mudança", não oferecendo uma "teoria geral da dinâmica social" capaz de lidar com a variação cultural. Com sua fundamentação

29 Essa carta também se encontra na Seção de Correspondências e nos arquivos pessoais de Darcy e Berta Ribeiro, que constam na Fundação Darcy Ribeiro (Universidade de Brasília/UnB/Campus Darcy Ribeiro).

30 Sobre Florestan Fernandes, Mariza Peirano (1992, p. 69, grifos da autora) disse: "O funcionalismo de Florestan Fernandes, caracterizando-se, portanto, por uma postura relativizadora, antietnocêntrica, que procura a 'reconstrução intelectual' de totalidades sociais a partir de uma fidelidade aos dados como realidade empírica e teórica, levou o autor ao que hoje seria aceito, simplesmente, como uma postura antropológica convencional".

sincrônica, o funcionalismo não oferecia uma lente teórica capaz de lidar com a transformação da cultura ameríndia desencadeada pelo choque colonial, pois, ao ressaltar a integração sistêmica, não fornecia o instrumental analítico mais adequado para a desintegração das diferentes condições de existência originadas pela colonização europeia.

Sob os auspícios do Projeto Unesco, Darcy Ribeiro, ao voltar suas preocupações para os aspectos das modificações culturais, encontrou as condições materiais para elaborar, de forma mais detida, sua concepção de transfiguração étnica. A leitura proposta pelo conceito de transfiguração étnica, considerando sua composição inicial na passagem de 1952 para 1953, foi produzida por um Darcy Ribeiro que marcava posição contrária ao funcionalismo e que se colocou diante dessa contenda teórica a favor de uma temporalidade de maior alcance, privilegiando a variação cultural no lugar da permanência. Em "Os Índios e a Civilização", num artigo ainda pouco explorado cujo título atribuído foi "Convívio e contaminação"[31], Darcy Ribeiro (1970, p. 273) indicou como o contato entre europeus e indígenas "preconceitos alimentares" e que acabaram por produzir "insuficiências alimentares" responsáveis pela desorganização social de diversas etnias. Uma desorganização que, ao fim e ao cabo, obrigou os povos indígenas a se reinventarem a partir de mecanismos transfiguradores.

A ênfase concedida às questões alimentares no texto de 1956[32] foi mobilizada por Darcy Ribeiro para indicar como os efeitos dissociativos produziam alterações não apenas nas estruturas ordenadoras da sociabilidade, mas também no preenchimento de sua significação cultural diante da necessidade de orientar os indivíduos nas teias simbólicas de sua formação cultural. Além da mudança na rotina de alimentação, Darcy Ribeiro analisou a epidemia de sarampo como um elemento que, ao promover a desorganização social, inclinou os povos indígenas a procurarem por processos curativos que demandaram a produção de um novo conjunto de significações para a sua preservação.

Se havia transformações nos valores culturais, elas deveriam ser apreendidas a partir de uma perspectiva diacrônica e em uma temporalidade mais dilatada, capaz de focalizar as contradições formativas de uma imposição exploratória, e não na procura por manutenções estruturais. Essa foi uma reivindicação mantida por Darcy Ribeiro ao longo de sua trajetória intelectual e que desembocou em seus "Estudos de Antropologia da Civilização", especialmente

31 Temos aqui a exceção de Carolina Arouca (2017), que promoveu uma elaboração profícua ao analisar o artigo "Convívio e contaminação" a partir dos dados levantados por Darcy Ribeiro sobre a dizimação dos povos indígenas em sua atuação no Serviço de Proteção aos Índios.

32 Esse foi o ano da publicação da primeira edição do texto "Convívio e contaminação", posteriormente incorporado ao livro "Os Índios e a Civilização".

na composição de "O Processo Civilizatório" e na necessidade de uma teoria de maior alcance. Isto é, uma teoria que, mais do que alargar a temporalidade, deveria lidar com a plasmagem que levou à formação dos povos latino-americanos e que se tonara possível definir "uma nova identidade etnonacional" a partir da desintegração das formas originárias que, em sua plasmagem, constituíram um elemento étnico inteiramente novo (Ribeiro, 1997, p. 410).

Se a crítica darcyniana ao funcionalismo estava inserida no âmbito do Projeto Unesco, a colocação de Marcos Chor Maio (1999, p. 143) sobre como a "situação racial brasileira" esteve vinculada ao entendimento dos "processos de mudança cultural inseridos nos diversos contextos históricos" da modernização se encaixa muito bem aqui. O movimento de Darcy Ribeiro, nessa ocasião, focalizou a questão indígena, asseverando a cultura como um fenômeno de teor transicional, que deve ser engendrado em seus respectivos contextos sócio-históricos.

Tendo o Projeto Unesco disposto para seus integrantes "uma oportunidade singular para o desenvolvimento das ciências sociais no Brasil"[33] e colocado questões que compuseram o metiê intelectual que permearam a sociologia e a antropologia em seu desenvolvimento inicial, não poderíamos deixar de constatar o papel ativo que Darcy Ribeiro possuiu na *rotinização do conhecimento antropológico*[34], diante de sua atuação como pesquisador tanto no SPI como no Projeto Unesco. Aventurar-se pela sua trajetória é, uma vez mais, percorrer a própria história da antropologia.

Ainda sobre o Projeto Unesco, parece-nos promissor pensar a atuação de Darcy Ribeiro em perspectiva comparada com Florestan Fernandes, a fim de analisarmos as especificidades do primeiro em relação à sua compreensão da modernização latino-americana. À medida que ambos os autores estiveram vinculados ao Projeto Unesco por caminhos singulares, a comparação entre suas trajetórias pode lançar luz sobre alguns contornos fundamentais do entendimento darcyniano sobre a modernidade na América Latina. Para isso, passaremos ao próximo tópico.

1.2 A inconstância das almas selvagens: Darcy e Florestan, etnólogos

Sobre Darcy Ribeiro e Florestan Fernandes, um ponto de partida esclarecedor sobre a trajetória de ambos nos encaminha de volta ao primeiro tempo de convivência em que frequentaram na ELSP. O primeiro contato foi descrito por Darcy Ribeiro da seguinte forma:

33 Aqui estamos interpelados por Marcos Chor Maio (1999, p. 141-142).
34 A concepção de "rotinização" foi desenvolvida por Amurabi Oliveira (2019) e Eduardo Dimitrov (2013).

> Numa entrevista recente, recordo aqueles anos de estudante de sociologia, indagando se ao me fazer cientista em São Paulo não estava sendo, de fato, contrapolitizado. Gosto de comparar a temática dos meus estudos de então sobre arte plumária, o parentesco, a religião e a mitologia dos índios com a dos estudos de Florestan Fernandes sobre a organização social ou sobre a guerra na sociedade tupinambá. Ele era um engenho de tirar sumo teórico daquela palha funcionalista. Só se salvou pela reconstituição que nos deu do viver tupinambá (Ribeiro, 2022, p. 53).

A seguir,

> O interesse de Florestan, trotskista, e o meu interesse de estudante comunista eram a sociedade nacional, a revolução. *Mas que lugar havia para nos ocuparmos dela na máquina de domesticação acadêmica? A Escola e a Faculdade de Filosofia me tiravam da revolução e me metiam a estudar a arte plumária Kaapor e o Florestan a reconstituir as guerras tupinambás, de antes de 1500.* Dopados, doutrinados sem o saber, estávamos empolgadíssimos com as tarefas que nos levaria a um cientificismo que se esgotava como uma finalidade em si, desligado de qualquer problemática social (Ribeiro, 2022, p. 53, grifos nossos).

A despeito das passagens acima, observamos que Darcy Ribeiro tinha consciência dos trabalhos de Florestan Fernandes desde a época em que ambos realizaram seus estudos pós-graduados no contexto da ELSP. Foi uma convivência que, até ser consolidada, demandou trajetórias intelectuais distintas. No caso de Darcy, seu processo de formação acadêmica, do bacharelado até sua especialização no campo da etnologia, foi realizado no próprio âmbito da Escola. Já no caso de Florestan Fernandes, sua formação acadêmica teve como ponto de partida a Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, local em que realizou seus estudos iniciais, no ano de 1941, no campo das ciências sociais. Percorrer suas trajetórias de forma comparativa fortalece nosso propósito argumentativo, e a árdua tarefa de apresentar alguns aspectos gerais da formação de Florestan Fernandes nos é imposta. Não com o intuito de esgotar seu edifício intelectual ou sua biografia, mas de crivar alguns elementos fundamentais para ponderarmos nossa interpretação acerca do pensamento darcyniano.

Em seu livro sobre o período da formação intelectual de Florestan Fernandes, Sylvia Gemignani Garcia (2002) lembrou como "menino Vicente" iniciou seus estudos formais no Grupo Escolar Maria José, na esquina da rua Manuel Dutra, em Bela Vista, mas que, rapidamente interrompeu, devido à necessidade de sobrevivência material, quando se encaminhava para a conclusão do terceiro ano. Mesmo com o abandono precoce da escolarização para dedicar-se integralmente ao trabalho, Florestan Fernandes construiu para si uma formação intelectual, lendo tudo aquilo que podia e estabelecendo uma bagagem crítico-conceitual mediante os livros que adquiria "nos sebos da cidade", como "romances, livro

didáticos e livros de história", que a atmosfera cultural paulista oferecia (Garcia, 2002, p. 33). Por volta dos seus dezessete anos, e como tentativa de obter uma maior inserção social, Florestan Fernandes retomou seus estudos no curso de madureza realizado no Ginásio Riachuelo, tendo, ao término dos exames finais, se inscrito para o preparatório subordinado à Faculdade de Filosofia. Indo ao cerne da questão, Sylvia Gemignani Garcia afirmou:

> Na efervescência juvenil dos colegas enfrentando os exames finais, Florestan inscreveu-se para o "pré", subordinado à Faculdade de Filosofia, e também para habilitação para a seção de ciências sociais e políticas. Inscreveu-se nos dois, temeroso, talvez, de não passar na habilitação (Garcia, 2002, p. 65).

Em sentido convergente, o intérprete Jales Dantas da Costa disse que:

> Aos 21 anos (em 1941) e decidido em fazer curso superior e tornar-se professor (ainda no ensino secundário, pois as aspirações ao magistério superior viriam depois), prestou exame para o curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (Costa, 2020, p. 379).

Diferentemente de Darcy Ribeiro, o pontapé inicial da vida acadêmica de Florestan Fernandes foi circunscrito ao âmbito da Faculdade de Filosofia e ao padrão intelectual oriundo da influência francesa presente entre os professores e os alunos[35]. Apesar dos estranhamentos iniciais provenientes da "frieza no início de sua vida universitária"[36], Florestan Fernandes logo revelou sua vocação e sua agudeza intelectual a partir do momento em que passou a colaborar com os jornais "O Estado de São Paulo" e a "Folha da Manhã". Isso lhe rendeu as atenções de professores como Fernando de Azevedo, que, mais adiante e por intermediação de Antônio Cândido, fez a Florestan Fernandes o convite para atuar como seu segundo assistente da Cadeira de Sociologia II[37]. Além de ter instigado em Florestan Fernandes a ambição de ser professor na Faculdade de Filosofia, o cargo de assistente oferecido por Fernando de Azevedo forneceu as condições materiais adequadas para que pudesse se dedicar à pesquisa e se preparar para o ingresso nos estudos pós-graduados, que, então, seriam mais adiante realizados na ELSP.

Entre suas novas funções adquiridas na passagem de 1944 para 1945, Florestan Fernandes auxiliava na preparação dos cursos introdutórios e ministrava disciplinas sob a

35 Como posto Sylvia Gemignani Garcia (2002, p. 72), é necessário considerar, naquilo que tange à compreensão de Florestan Fernandes em seus movimentos iniciais na Faculdade de Filosofia, sofreu "o impacto do padrão acadêmico estrangeiro, especialmente o francês, nas primeiras turmas de estudantes de Faculdade".
36 Retirado de Jales Dantas da Costa (2020, p. 379).
37 Os detalhes dessa escolha foram analisados por Sylvia Gemignani Garcia (2002).

supervisão de Fernando de Azevedo, especialmente aquelas disciplinas voltadas para o entendimento dos "clássicos"[38] e para a compreensão das modernas tendências da sociologia a partir de Marx, Weber e Durkheim. Além disso, a Cadeira de Sociologia II permitiu a Florestan Fernandes efetuar todo o levantamento sistemático dos dados necessários para a pesquisa de reconstrução histórica sobre os Tupinambá, o que, em 1947, resultou na obtenção do título de mestre em ciências sociais com o trabalho nomeado de "A Organização social dos Tupinambá". Tanto é que, concomitante à atividade de professor, Florestan Fernandes submeteu-se aos exames de ingresso no curso de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Escola Livre de Sociologia e Política. Tendo inicialmente desenvolvido suas pesquisas sob orientação de Donald Pierson, as diferenças teóricas entre ambos não puderam ser superadas e a solução foi mudar a orientação formal para Herbert Baldus[39], professor responsável pelos estudos etnológicos nos seminários da pós-graduação. Foi justamente aqui que o caminho dos dois jovens aguerridos se cruzou: a orientação das pesquisas de mestrado de Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro foi feita por Herbert Baldus.

Em termos de pesquisa acadêmica, Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro fizeram da sociabilidade dos povos originários seus respectivos objetos de estudo e material de análise para algumas de suas primeiras observações mais sistemáticas. Ainda assim, por mais que tivessem partido de um ponto em comum em relação a essa escolha e a um metiê sociológico voltado para a pesquisa de campo, as percepções de ambos na ELSP foram notadamente divergentes. Para Florestan Fernandes (1977, p. 168), a escolha por essa Escola foi pensada como uma espécie de "segundo patamar" em sua formação, pois, oferecendo uma concepção acadêmica dirigida por aquilo que havia de melhor na tradição norte-americana, acabaria por atuar como complemento à bagagem filosófica oferecida pela Faculdade de Filosofia e o auxiliaria a "sanar as lacunas por meio da aprendizagem dirigida" pela prevalência da pesquisa empírica. Contudo, aquilo que se iniciou com um tom otimista, acabou se convertendo em um cenário de desapontamento. Florestan se referiu à sua experiência de aluno de pós-graduação na ELSP como um momento de expectativas frutadas, pois a formação empírica que tanto buscava para concretizar sua formação de sociólogo não foi possível de ser completada. "O pior", disse Fernandes (1977, p. 169), "é que os cursos de pós-graduação não eram, efetivamente, mais do que cursos avançados de graduação", sendo o "treino empírico" oferecido definido como insuficiente e o contato esperado com "novas perspectivas analíticas" incompleto.

38 O termo clássico foi utilizado por Florestan Fernandes (1995) para se referir ao pensamento de Marx, Weber e Durkheim.
39 Acerca das diferenças teóricas entre Donald Pierson e Florestan Fernandes, ver Sylvia Gemignani Garcia (2002).

Tomando em minúcias as críticas de Florestan Fernandes, encontramos em um dos seus registros a seguinte assertiva sobre a Escola:

> A Escola Livre não possuía recursos materiais e humanos para fazer mais do que isso, o que me contrariou muito, de início, levando-me, mesmo, a recusar alguns cursos em que me havia matriculado (e pelos quais apenas repetiria a aprendizagem anterior). Quando percebi que alimentara esperanças erradas, imprimi novo curso às minhas relações com a Escola Livre, os seus professores e os seus estudantes (entre os quais formei muitos amigos). Passei a comportar-me como um professor, que eu era, que por assim dizer reciclava as suas baterias, convertendo aquela escola em uma das arenas em que lutava por minha autoafirmação e autorrealização […] (Fernandes, 1977, p. 169).

Essa percepção foi contrária à de Darcy Ribeiro, que afirmou ter encontrado bibliografias fundamentais na ELSP, armazenadas na "biblioteca admirável" e doadas pela "Fundação Rockfeller [sic]", permitindo-lhe aventurar-se pelas construções teóricas mais recentes no campo sociológico, além de encontrar material para adentrar na realidade brasileira (Ribeiro, 2022, p. 52). Essa estrutura pôde ser usufruída por Darcy devido à sua dedicação em tempo integral, possibilitada pela bolsa de estudo concedida por Donald Pierson. Foi nos corredores dessa Escola que o antropólogo aprendeu o valor da pesquisa social sistemática, capaz de lidar com as antinomias de uma sociedade em plena transformação social. Ainda assim, a Faculdade de Filosofia também sofreu considerações críticas por parte de Florestan Fernandes (1977, p. 170), o que indicava, no caso das duas escolas por ele frequentadas, um conjunto de "erros simétricos" que foram assim descritos:

> Na Faculdade de Filosofia negligenciava-se a formação básica, enquanto que na Escola Livre esta constituía uma etapa bem definida, subordinando-se, porém, a alvos demasiados estreitos e simplistas. Na Faculdade de Filosofia não se dava um curso de introdução às técnicas de investigação nas ciências sociais. Preferia-se pôr o estudante em contato com certas distinções fundamentais e gerais – como o que é técnica, processo e método – e com os fundamentos epistemológicos da explicação científica […] (Fernandes, 1977, p. 170).

No caso da Escola Livre de Sociologia e Política, existia "um curso bem sistematizado de introdução às técnicas de investigação, mas dissociado do treinamento empírico concreto", aproximando os estudantes muito mais de uma "sociografia" do que de uma sociologia (Fernandes, 1977, p. 170). Diante dessas críticas, evidencia-se como Florestan Fernandes pautou sua percepção da ciência sociológica na conciliação entre o teórico e o empírico, com o epistêmico sendo dimensionado pela precisão metódica. Para Florestan Fernandes (2004, p. 82), a sociologia era um processo de reconstrução da vida social a partir de uma síntese capaz de

"descrever e explicar as diferentes formas e funções assumidas pela interação social". Isso pode ser observado em sua monografia sobre "A Organização Social dos Tupinambás", na qual Florestan Fernandes realizou uma análise sistemática de documentos históricos disponíveis sobre essa etnia indígena, buscando reconstruir sua organização social com base em fontes seiscentistas. Tendo definido seu método, nesse momento, como "funcionalista"[40], ele procurou reconstruir a sociedade Tupinambá como uma totalidade, identificando os mecanismos de socialização e os elementos de integração das relações sociais. Esse enfoque sociológico foi ampliado sua pesquisa relacionada à função social da guerra entre os Tupinambás, culminando na tese que lhe rendeu seu título de doutorado, em 1951, também na Faculdade de Filosofia, sob orientação de Fernando de Azevedo.

Mesmo com um conjunto de apreciações negativas sobre sua experiência na Escola, dois elementos devem ser considerados sobre esse período. Primeiramente, o apreço que Florestan Fernandes manteve por Herbert Baldus, a quem descreveu como "um homem generoso e de inteligência invulgar", capaz de estimular seus alunos em direção a "inovações promissoras" (Fernandes, 1977, p. 170). Em um segundo momento, a ELSP beneficiou Florestan Fernandes em seu progresso intelectual, não pelo ensino que ali se oferecia, mas pela peregrinação feita em bibliotecas externas e diálogos travados com colegas ao longo dos seminários cursados na pós-graduação. Por isso, não a instituição em si, mas o momento em que esteve vinculado a ela e as trocas originárias das redes de sociabilidade que ali foram forjadas permitiram a Florestan Fernandes avançar "rapidamente" em novas direções, conquistando competência intelectual "em várias disciplinas" e adquirindo maior nitidez acerca do "objeto, campo e problemas da sociologia" (Fernandes, 1977, p. 380). Não por acaso, esse momento foi por ele tomado como um rito de passagem que lhe forneceu mais um degrau em sua conversão a sociólogo. Sylvia Gemignani Garcia (2002) e Jales Dantas da Costa (2020) nos permitem chegar ao seguinte ponto: a passagem de Florestan Fernandes pela ELSP marca o fim do seu período de formação e o início de sua contribuição para a definição de um modelo sociológico consolidado com sua transferência para a Cadeira de Sociologia I, em 1952.

Em se tratando do papel da ELSP, notamos como a percepção de Florestan Fernandes era distinta da desenvolvida por Darcy Ribeiro. Uma diferença que merece uma explicação mais atenta pelo peso que imprimiu na trajetória de ambos e pelos produtos intelectuais por eles desenvolvidos. Postos nos seguintes termos: se, por um lado, Florestan Fernandes se definia

40 Sobre o momento de elaboração dos estudos etnológicos de Florestan Fernandes, Mariza Peirano (1992, p. 56, grifos da autora) disse: "Teoricamente, o autor se definia como 'funcionalista' que, na época, parecia apenas indicar que adotava o método sociológico".

como *professor e sociólogo* em todo seu processo formativo da Faculdade de Filosofia ao estudo sobre os Tupinambás, Darcy Ribeiro, por outro, se *fez estudante de sociologia na ELSP* para, em sua passagem pelo SPI, c*aminhar em direção à etnologia e às políticas indigenistas e definir alguns dos primeiros sólidos contornos de seu pensamento*. Parece-nos que, enquanto Florestan Fernandes já carregava uma concepção mais bem definida de sua identidade como sociólogo desde o momento em que foi assistente junto à Cadeira de Sociologia II, Darcy Ribeiro ainda elaborava sua afinidade com o campo sociológico, que se consolidou apenas com sua atividade intelectual vinculada ao SPI.

Observadas essas questões substantivas, outro ponto aqui nos chama a atenção. Pensando a partir das respectivas trajetórias de Darcy Ribeiro e Florestan Fernandes, conseguimos acompanhar a institucionalização das ciências sociais em um duplo movimento: o universo intelectual subjacente às universidades e as instituições vinculadas à administração pública que tiveram seus quadros profissionais formados pelos novos espaços acadêmicos.

Se a análise de Sérgio Miceli (1989) sobre os condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais focalizou o campo universitário com especial atenção ao papel da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, os percursos de Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro, quando em perspectiva contrastante, nos permitem depreender que, para que a institucionalização das ciências sociais fosse efetivada, outros ambientes intelectuais, como o próprio SPI, foram necessários, indicando que para além da Faculdade de Filosofia – bem como a ELSP –, *foi necessária a participação de outras instituições vinculadas à organização pública para a devida alteração nos padrões de trabalho intelectual.*

Fossem ou não diretamente vinculados às universidades, os intelectuais que integraram essa primeira geração de cientistas sociais formados por instituições brasileiras tinham um interesse comum: o olhar voltado para a análise cultural como forma de prover a organização do processo de transição para uma sociedade moderna. Afastando-nos do enfoque institucional de Sérgio Miceli (1989) e nos aproximando das considerações tecidas por Lucia Lippi (1995) e Nísia Trindade Lima (2013), sustentamos que, para uma compreensão pormenorizada da formação das ciências sociais em sua perspectiva acadêmica, devemos observar os outros espaços institucionais que, fora da Faculdade de Filosofia e da ELSP, contribuíram decisivamente para a *constituição de uma comunidade orientada para a racionalização do conhecimento acerca do socia*l. Um grupo de indivíduos que, partindo daquilo que as ciências

sociais tinham a oferecer, procuravam efetuar uma mudança dirigida[41] para se alcançar uma sociabilidade moderna. No caso específico de Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro, a diferença entre ambos estava centrada mais na experiência anterior de Florestan Fernandes com a teoria sociológica possibilitada pelo seu trabalho com Fernando de Azevedo do que a um suposto confronto entre os modelos de ensino e pesquisa que caracterizavam a Faculdade de Filosofia e a ELSP, considerando que ambos cultivavam o "desejo de intervir na espontaneidade dos acontecimentos para mudar a feição das instituições, das mentalidades, da distribuição de poder, impondo regularidade nova à conduta cotidiana de homens e mulheres" (Bôas, 2006, p. 13-14).

Os caminhos de Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro partiram do mesmo solo institucional e da mesma figura de orientação, mas, após obterem seus respectivos títulos no campo das ciências sociais, suas direções seguiram caminhos opostos. Se o que aqui nos interessa diz respeito à atuação de ambos no Projeto Unesco, a inserção de Florestan Fernandes na equipe de pesquisadores vinculados à Organização das Nações Unidades demandou um novo direcionamento antes de se concretizar. Se, no caso de Darcy Ribeiro, sua colaboração no Projeto Unesco esteva vinculada ao seu reconhecimento no campo da etnologia, diante de sua presença no SPI, a notabilidade de Florestan Fernandes se consumou com sua transferência para a Cadeira de Sociologia I, em 1952, por recomendação do próprio Roger Bastide, que estava de saída da Faculdade de Filosofia. A recomendação de Roger não foi por acaso: ele e Florestan haviam realizado uma pesquisa, entre 1951 e 1952, sobre as "relações entre negros e brancos na sociedade paulistana, abordando a formação da sociedade escravocrata em São Paulo, manifestações e efeitos do preconceito de cor, e a luta travada contra esse antigo preconceito" (Costa, 2020, p. 382). Mais do que sua transferência para a Cadeira de Sociologia I, o desenvolvimento da pesquisa sobre as relações étnico-raciais em São Paulo, ao lado de Roger Bastide, serviu como uma espécie de via de acesso para Florestan Fernandes ao Projeto Unesco. Isso é notável quando, em 1953, Florestan Fernandes e Roger Bastide publicaram, com patrocínio da Unesco, os primeiros resultados de suas pesquisas na Revista Anhembi e que mais tarde seriam reunidos no livro "Brancos e Negros em São Paulo". Enquanto Darcy Ribeiro acessou o Projeto Unesco pela vida etnológica, Florestan o fez dedicando-se ao estudo do regime escravista e da permanência do "preconceito de cor" como constituição de uma ordem social competitiva (Fernandes, 1977, p. 178).

41 Não poderíamos deixar de mencionar Gláucia Villas Bôas (2006, p. 16) e sua detalhada análise de como, no movimento inicial de institucionalização das ciências sociais, boa parte das reflexões feitas pelos intelectuais envolvidos naquele cenário histórico eram, "acima de tudo, formas de controle político e social da vida de coletividades e da ordem social". Mais do que compreender, os primeiros cientistas sociais tinham por pretensão intervir em direção à modernização social.

Ao comparar suas trajetórias no Projeto Unesco, percebe-se que ambos estavam vinculados a temáticas sociológicas distintas. Florestan Fernandes, ao mesmo tempo que preparava sua tese de doutoramento sobre a função social da guerra na sociedade Tupinambá, constituía, com Roger Bastide, uma relação intelectual que lhe permitiu fazer das ruas de São Paulo seu laboratório sociológico e do espaço urbano paulistano sua primeira imersão em um *fieldwork*. Ou seja: enquanto Darcy Ribeiro desenvolvia suas reflexões acerca do contato entre os povos indígenas e a sociedade nacional diante do amadurecimento de sua concepção de transfiguração étnica, Florestan Fernandes analisou a situação racial no contexto de nossa sociedade estratificada, que, submetida a um "padrão de equilíbrio dinâmico e instável", contribuiu para a manutenção da desigualdade racial mesmo quando consideradas as transformações sociológicas na passagem do século XIX para o século XX (Florestan, 1977, p. 180).

Mesmo com a consolidação de uma ordem social capitalista, determinados aspectos oriundos de nosso passado colonial foram mantidos à medida que eram reelaborados por uma elite política que, procurando conservar seus privilégios, garantiram a sobrevivência de traços estamentais diante uma nova ordem jurídico-legal. A estratificação social herdada do período colonial foi mantida com o advento da ordem social competitiva e com o processo de modernização brasileira devido ao "preconceito de cor", pois este permitiu a conciliação entre a ordem estamental-escravocrata e a ordem competitiva e impediu a "participação efetiva nas estruturas políticas do regime republicano e da nação" por parte dos sujeitos que deveriam lidar coma "barreira da cor" (Fernandes, 2008, p. 103).

Otávio Ianni (1996, p. 26) foi preciso quando afirmou que as contribuições de Florestan Fernandes "sobre as relações raciais entre negros e brancos" estavam "atravessadas pelo empenho de interrogar a dinâmica da realidade social", tomando como base os elementos organizadores da sociedade de casta, que permearam a transição para o padrão de sociabilidade moderno com a composição de um regime de segregação racial legitimado pelo mito da democracia racial[42]. O Projeto Unesco permitiu a Florestan Fernandes acompanhar as condições histórico-sociológicas que operaram estruturalmente no trânsito para o regime de classes, impossibilitando o trabalho livre e assalariado de empreender a ascensão social e a

42 Levando em consideração os trabalhos de Jales Dantas da Costa (2020) e Sylvia Gemignani Garcia (2002), temos uma clara interlocução crítica de Florestan Fernandes com o pensamento de Gilberto Freyre. A partir da publicação de "Casa-grande & Senzala", em 1933, a visão dominante das relações raciais no Brasil se organizava em torno da concepção da democracia racial que Florestan Fernandes tanto criticou. Cientes da complexidade que percorre as discussões sobre "democracia racial" e da nossa impossibilidade em tratá-lo em minúcias, sugerimos o trabalho de Elide Rugai Bastos (2006).

individualização dos homens e mulheres negras na passagem do século XIX para o século XX devido ao preconceito de cor. O subtítulo do trabalho composto com Roger Bastide é elucidativo do ponto analítico suscitado por Florestan Fernandes: "Ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo". A intenção da pesquisa era averiguar as condições que influenciaram na modificação do escravo para o cidadão. Nas páginas iniciais do ensaio compostos a quatro mãos, encontramos a seguinte passagem:

> Parece-nos que a função do preconceito de cor e a discriminação racial na antiga sociedade de castas de São Paulo corrobora inteiramente a interpretação desenvolvida. A relação entre o preconceito de cor e a preservação da ordem senhorial se manifesta, desde os primeiros tempos, na tendência nítida e forte de recrutar os cônjuges dos filhos entre pessoas de raças brancas, isentas de "impureza de sangue" e de "comprovante de sangue limpo" (Fernandes, 1955, p. 72)

O processo de abolição da escravatura "não provocou diretamente nenhuma alteração substancial na posição recíproca dos negros, mestiços e brancos na estrutura social da cidade", pois não permitiu a passagem do escravo ao cidadão nem a plena integração de "negros e mulatos" no inédito contexto produtivo (Fernandes, 1955, p. 102). A herança escravocrata culminou em um processo de interpenetração de ordens sociais distintas temporalmente, no qual o moderno e o arcaico pareciam se contrabalancear por meio de um entrelaçamento recíproco que não possuiu força suficiente para romper, em definitivo, com os resquícios de nosso passado agroexportador. Enquanto a desorganização do trabalho escravo ocorria, o elemento racial manteve homens e mulheres negras em condições de marginalização social e afastados e deslocados do espaço de competição por ocupações socialmente mais vantajosas. Assim, "a discriminação social abrangia naturalmente todas as esferas ou situações da vida social", estabelecendo fronteiras que não puderam ser desfeitas, mesmo com mudanças qualitativas que marcaram a passagem para o século XX e a composição de novas relações produtivas (Fernandes, 1955, p. 78-79).

O estatuto formal do escravo foi abolido, mas foram preservadas as "garantias sociais desfrutadas pela camada dominante" [43], como forma de potencializar sua capacidade exploratória sobre os grupos marginalizados pelo preconceito de cor. A modernização agravou o "estado de anomia social transplantando do cativeiro", gerando uma sociedade marcada pela "heteronomia de castas" (Fernandes, 2008, p. 120). Florestan Fernandes afirmou que:

43 Trecho também retirado de Fernandes (1955, p. 78).

> Na verdade, senhores e escravos formavam duas "sociedades" distintas, que coexistiam no seio de uma ordem social inclusiva. Aqui não nos interessa esse aspecto, já que o objeto do nosso estudo é outro, e nos obriga a considerar apenas certas consequências da relação senhor-escravo, que excluíam os cativos das probabilidades de atuação social e das compensações ou garantias sociais asseguradas pela ordem senhorial (Fernandes, 1955, p. 78).

Uma conclusão aqui parece possível: para Florestan Fernandes, *a passagem para uma ordem moderna contou com a presença de elementos do contexto senhorial devido à combinação estrutural entre elementos sociais temporalmente distintos*. A articulação entre atmosferas diferentes produziu uma modernização com ajustamentos irracionais que não promoveu uma completa racionalização e não concretizou as potencialidades do desenvolvimento. Em consonância com Lucas Trindade (2022), percebemos como os estudos sobre as relações étnico-raciais permitiram a Florestan Fernandes esboçar um quadro interpretativo sobre o descompasso existente entre as forças de transformação necessárias à constituição de uma ordem plenamente moderna e a inércia cultural dos valores sociais da velha sociedade escravocrata.

De fato, a modernização brasileira foi marcada por "tensões entre as exigências de modernização das disposições e o caráter conservantista do universo sociocultural", acarretando a composição de uma tecitura social com profundos graus de inconsistência e assimetrias (Silva, 2022, p. 12). Assim, a questão inicial da nossa limitada modernização estava, para Florestan Fernandes, *no impedimento de uma completa diferenciação social estabelecida por nossa contingência histórica diante da persistência do passado*. Trata-se de algo que, em um primeiro momento, poderia estar limitado a um certo "dualismo", mas que, mais adiante, passaria por um processo de complexificação interpretativo com sua compreensão de um capitalismo heteronômico. Enquanto Florestan Fernandes avançou para além do dualismo com a introdução de um elemento político[44] para falar da manutenção de elementos tradicionais, Darcy Ribeiro o fez por meio de sua literatura.

Diante desse quadro explicativo, podemos observar uma proximidade de diagnóstico entre Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro naquilo que poderia ser identificado como o dilema social brasileiro[45] em seu processo de modernização. Tanto em um quanto em outro a

44 A complexificação do pensamento de Florestan Fernandes a partir da inclusão de um elemento político foi discutida por Antônio Brasil Júnior (2013).

45 A concepção de "dilema social brasileiro" aqui utilizada está em diálogo com Gláucia Villas Bôas (2006, p. 74). Utilizada por Florestan Fernandes, a expressão "dilema social brasileiro" representava a "consciência dos obstáculos e das tensões de ordem política e da esfera dos valores", demonstrando como as mudanças sociais eram

mudança social ocorrida no final do século XIX e início do século XX foi produzida a partir da interpenetração de traços societários arcaicos e modernos, em que o velho perpassava o novo como um tipo de força tendencial historicamente determinada. O pós-abolição e o advento da República não conseguiram garantir a superação da desigualdade entre brancos e negros, legados pela ordem escravocrata, e nem a integração dos povos originários à sociedade nacional, constituindo uma massa de marginalizados localizados externamente aos novos processos de socialização. Para eles, nossa modernização foi perpetrada por *mudanças descompassadas, nas quais o passado e o presente conviveram lado a lado*, não oferecendo condições de rompimento definitivo para elementos estruturais oriundos da velha ordem. Este foi um descompasso que produziu suturas na sociedade brasileira e que nos legou "debilidades na superação de desigualdades e arcaísmos seculares" (Brasil Júnior, 2013, p. 239).

Ainda assim, foi como catedrático da Cadeira de Sociologia I que Florestan Fernandes (1977, p. 178) amplificou suas pesquisas e vivenciou uma "intensa e fecunda atividade intelectual" durante o período de 1955 a 1969. Ao longo desses quinze anos como professor da Faculdade de Filosofia, Florestan Fernandes aquilatou sua envergadura analítica sobre o processo de modernização no Brasil, sendo que um dos produtos de maior destaque desse novo contexto pode ser encontrado em abril de 1964, momento em que apresenta sua tese para o concurso de cátedra, publicada em livro como "A integração do negro na sociedade de classes". Essa foi uma obra que esteve diretamente vinculada à sua atuação no Projeto Unesco e que indicava sua preocupação com a desagregação do "regime servil e a emergência da ordem social competitiva", combinando análises sincrônicas e diacrônicas (Costa, 2020, p. 384). Florestan Fernandes sistematizou uma interpretação da mudança social no campo das relações raciais a partir de uma dinâmica histórica que focalizou a passagem de uma dinâmica social fundamentalmente colonial para uma economia capitalista e de comportamentos racionalizados, indicando que, entre elas, o que ocorreu não foi uma simples substituição, mas uma disrupção do processo modernizador que garantiu a convivência de *elementos temporalmente distantes e a reiteração da desigualdade entre brancos e negros*. Se São Paulo tinha se tornado um laboratório sociológico "para delimitação de um Brasil meridional" (Fernandes, 1977, p. 189), o resultado das pesquisas de Florestan Fernandes, sistematizado em "A integração do negro na sociedade de classes", demonstrava a presença de uma ordem competitiva na qual os privilégios da economia colonial e da elite senhorial foram preservados

submetidas a um "controle conservador" e acabavam "por favorecer somente altas camadas sociais e os valores tradicionais" (Bôas, 2006, p. 74).

e a estratificação social mantida sob nova roupagem. Essa *resistência à mudança* era semelhante àquela identificada por Darcy Ribeiro sobre a formação do povo brasileiro, vejamos:

> Esta emergiu da condição da feitora colonial à de nação aspirante ao comando de seu destino, por força de um outro processo civilizatório de âmbito mundial – a Revolução Industrial –, que, embora só a afetasse reflexamente, a transfigurou radicalmente (Ribeiro, 2022, p. 151).

O que Florestan Fernandes localizou como a interpenetração de ordens sociais afastadas temporalmente, Darcy Ribeiro identificou como um tipo de fenômeno transfigurador que, colocando formações sociais apartadas na temporalidade histórica, produziu uma configuração particular mediante a manutenção do passado na modernização societária. A questão para ambos não era não ter ocorrido uma mudança social, mas a forma pela qual essa mesma mudança se deu, isto é, por um conjunto de modificações que foram modernizadoras, mas que não levaram ao progresso nem à reorganização profunda das relações sociais. Eles perceberam a existência de uma distinção entre modernização e desenvolvimento, diferenciando as terminologias que, no discurso sociológico hegemônico, eram tratadas como correlatas e correspondentes. Com esse deslocamento, a concepção de modernização estava muito mais atrelada a um processo de modificação social desencadeado pela racionalização produtiva necessária para a organização do capitalismo, que, não necessariamente, possuía uma concepção imediata das transformações endógenas no composto social. Já no caso do desenvolvimento, sua acepção estava vinculada ao rompimento estrutural econômico e estamental colonial e, portanto, sua capacidade de uma efetiva passagem de uma estrutura societária para outra. Assim, a modernização corresponderia a uma espécie de núcleo básico[46] ou programa normativo estabelecido pela expectativa do processo de racionalização, sendo que o desenvolvimento apontaria para a existência das variações dos elementos culturais capazes de fornecer inteligibilidade sociológica na compreensão das mudanças profundas provocadas pela modernização. Caberia ao desenvolvimento dar o adensamento histórico[47] necessário ao discurso sociológico hegemônico da modernização, rompendo com uma perspectiva puramente linear.

46 Aqui estamos interpelados por Antônio Brasil Júnior (2013) e Sérgio Tavolaro (2005).
47 A concepção de "adensamento histórico" foi desenvolvida por Antônio Brasil Júnior (2013) em sua análise sobre a sociologia da modernização de Gino Germani.

Quando separadas e devidamente articuladas, essas ordens sociais cimentaram o caminho para uma interpretação sociológica capaz de localizar as particularidades da modernização da sociedade brasileira. Por meio desse distanciamento, tornava-se possível pensar os padrões qualitativos das mudanças sociais e os motivos dos não rompimentos com nosso passado aristocrático. Isso nos oferece um ponto de partida para compreender as concepções de Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro sobre o subdesenvolvimento como a perseverança de elementos oriundos da sociedade colonial que se sedimentaram nas estruturais sociais modernas, criando uma instabilidade que alterou superficialmente a camada epidérmica do tecido societário e que não possuiu força de deslocamento suficiente para alterar as composições mais profundas. A periferização econômica do Brasil e da América Latina e a ausência da universalização das garantias sociais foi decorrente de uma conjunção estrutural que inviabilizou a completa redefinição do sistema societário, produzindo inconsistências no tecido social a partir da configuração de uma resistência residual do passado. Um preâmbulo das indicações sobre o subdesenvolvimento pode ser encontrado no seguinte registro de Darcy Ribeiro:

> Desenvolvimento e subdesenvolvimento resultam, assim, dos mesmos processos históricos, não como etapas sequenciais de uma linha evolutiva, mas como configurações coetâneas das mesmas etapas evolutivas e até como formas mutuamente complementares (Ribeiro, 1988, p. 22).

Essas configurações coetâneas permitiram a coexistência do passado e do presente na mesma formação sociocultural. Trata-se de uma convivência entre o arcaico e o moderno que, em vez de serem pares opostos, se comportavam como elementos complementares de um mesmo processo histórico. Tal interpretação foi fruto da relação que Darcy Ribeiro e Florestan Fernandes tiveram com o marxismo, o que os levou a perceber o subdesenvolvimento a partir de uma perspectiva integradora de termos contraditórios, que, no plano da historicidade, se desdobravam entre a afirmação e a negação dialética, formando a totalidade capitalista. Se, no caso de Darcy Ribeiro, sua interpelação se deu com estudos de Friedrich Engels e o papel da tecnologia, Florestan Fernandes constituiu sua relação com o marxismo a partir da leitura e da tradução prematura da "Contribuição à Crítica da Economia Política", em 1946. Esse foi um episódio marcante em sua formação intelectual, que contribuiu para a sedimentação de um entendimento dialético da realidade social. Se formos diretamente ao prefácio, encontraremos a seguinte passagem:

> Ora, o problema, no fundo, é uma questão de lógica: na concepção naturalista, sacrifica-se a diferença essencial à unidade. Doutro lado, se Marx fizesse somente o inverso, isto é, se sacrificasse a última à oposição, entraria em conflito aberto com sua concepção da realidade. O impasse foi resolvido dentro da lógica hegeliana: o próprio movimento da realidade e*stabelece uma lei de interpenetração dos contrários*, por meio da qual é possível compreender inclusive o elemento comum e sua validade como fator explicativo (Fernandes, 1971, p. 306, grifos nossos).

O subdesenvolvimento foi, portanto, um processo de interpenetração dos contrários, que incorreu na composição de um tipo societário marcado pela presença de uma temporalidade singular, na qual o passado e o presente criaram um equilíbrio estático a partir dos próprios antagonismos endogenamente produzidos. A modernização desencadeou modificações nas modalidades produtivas, funcionando como um veículo para acumulação produtiva, intensificando, assim, a exploração da natureza e o controle racional por meio do investimento tecnológico. Contudo, mesmo com a alteração de aspectos econômicos, parte do horizonte cultural permaneceu inalterado, devido às acomodações temporais que plasmaram a mentalidade dentre os diferentes grupos sociais que disputaram o poder na passagem do século XIX para o século XX. Ao mesmo tempo que a modernização ocorria lenta e gradualmente, o desenvolvimento não foi capaz de alterar as relações sociais no mesmo ritmo e na mesma intensidade das transformações produtivas alavancadas pelo progresso tecnológico. Para Florestan Fernandes, a modernização brasileira não conseguiu constituir um sistema social fechado, pois "os princípios organizatórios de uma sociedade moderna" combinaram-se com de "maneira heteróclita com as estruturas herdadas da colônia" (Brasil Júnior, 2013, p. 250).

Para Darcy Ribeiro (1995, p. 295), a "conjuntura do subdesenvolvimento" era uma situação de caráter periférico, devido ao nosso condicionamento histórico relativo aos centros exportadores de tecnologia. O subdesenvolvimento era um sistema integrado, produzido por uma condição histórica iniciada no contexto das navegações ultramarinas, que acabou por nos converter em "mercadoria exportável" capaz de abastecer suas "necessidades de mão de obra", diante de uma nova conformação do sistema produtivo (Ribeiro, 1995, p. 123). O subdesenvolvimento não era a ausência de estruturas produtivas capitalista, mas a *presença delas mediadas por interesses externos, mantidos por relações de dominação sustentadas por uma elite alienada*. Mais do que isso: o subdesenvolvimento não era um elemento externo ao sistema capitalista, *mas uma posição específica dentro desse organismo que operava um papel de fornecedor de gêneros primários*. Para Ribeiro (1988, p. 47), o subdesenvolvimento dizia respeito a um conjunto de problemas estruturais que ocasionavam problemas na

distribuição de riquezas e conservavam a predominância do elemento agrário, atuando como uma "perversão econômica" que nos aprisionava à condição de "proletariados externos dos povos ricos". Nossa modernização nos tornou capitalistas, com um grau considerável de industrialização, mas atrelados a um elemento político que perseverou na conservação de privilégios para uma "elite retrógrada" (Ribeiro, 1988, p. 46). Portanto, o subdesenvolvimento era, para Darcy, a descrição de nossa forma de inserção dinâmica no capitalismo diante do acelerado processo de industrialização e a compreensão dos papéis desempenhados por cada um dos países latino-americanos em seu funcionamento sistêmico. À sociologia caberia o papel de autoconsciência científica das especificidades de nossa modernização.

Se a condição do subdesenvolvimento era histórica e a sociologia era a ciência capaz de compreender os padrões de transformação e os elementos propulsores das mudanças sociais, tornar-se-ia viável encontrar soluções para os nossos impasses socioeconômicos. O ponto central estaria em identificar como nossos autores encontraram as possíveis soluções diante dessa situação periférica. Em nossa interpretação, não restam dúvidas de que a saída para os impasses do subdesenvolvimento estaria localizada no campo educacional: para Florestan Fernandes (1971, p. 298), o ensino das ciências sociais poderia "preparar as gerações novas para viver em segurança e em liberdade", sendo o ensino sociológico a peça "decisiva para a nossa civilização". No caso de Darcy Ribeiro (1995, p. 212-213), a superação de nossas contradições estava atrelada à constituição da "universidade necessária" como um espaço que funcionaria tal qual "um instrumento superior de domínio e transmissão dos corpos de saber", algo necessário para nos alavancar no desenvolvimento evolutivo.

Colocando Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro em perspectiva comparada, podemos vislumbrar o papel necessário e essencial que a educação desempenhava no progresso social e científico, tornando-se a solução mais promissora para resolver as querelas do subdesenvolvimento. A partir daqui, aprofundaremos a forma pela qual Darcy Ribeiro e Florestan Fernandes trabalharam a temática educacional como um percurso para detalharmos os pormenores de suas respectivas interpretações sobre o subdesenvolvimento. No caso de Darcy, seu projeto de superação do subdesenvolvimento estava centrado na construção da Universidade de Brasília (UnB) como um centro de ensino difusor do conhecimento técnico-científico para a apropriação dos bens da modernidade; já, para Florestan, as soluções para os impasses da nossa condição periférica estavam vinculadas ao ensino da sociologia

cientificamente orientada e à sua militância educativa pelo sistema público e gratuito de ensino como uma forma de "expansão orgânica da civilização"[48].

Para dar inteligibilidade a essa discussão, precisamos compreender quais foram os próximos passos dados por cada um deles após a finalização de suas participações no Projeto Unesco. Enquanto Darcy Ribeiro continuou com uma atuação vinculada ao espaço político, quando foi trabalhar com Anísio Teixeira no CBPE, Florestan Fernandes consolidou seu espaço na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, como catedrático e livre-docente, junto ao seu grupo de estudantes, que compuseram aquilo que, mais tarde, seria chamado de Escola Paulista de Sociologia.

Concentrando-nos em Darcy Ribeiro, seu diagnóstico sobre o subdesenvolvimento e o contexto educacional como solução para nossos impasses deve perpassar sua presença na ELSP e sua atuação no SPI. Trata-se de uma formação intelectual que ultrapassou todos esses espaços e que, por isso, nos coloca de frente com o próprio desenvolvimento histórico da antropologia. A perspectiva darcyniana sobre o subdesenvolvimento deve ser circunscrita à formação do campo antropológico e à sua contribuição para a consolidação da antropologia. Aqui podemos nos apropriar da metáfora proposta por Maro Lara Martins (2013, p. 36), em que a dinâmica dos intelectuais é comparável a uma orquestra sinfônica: devemos pensar quais eram as notas e os timbres utilizados no contexto histórico de Darcy Ribeiro, procurando acentuar sua individualidade interpretativa. Assim, a composição sinfônica da antropologia darcyniana precisa ser pensada dentro do seu contexto histórico, vislumbrando a cadência de suas notas internas a partir da partitura na qual está circunscrita sua obra. Passemos à análise dessa orquestra.

1.3 Um caleidoscópio dos "índios cavaleiros": Darcy Ribeiro e o desenvolvimento da antropologia

Em seu texto "Notas sobre a Construção da Antropologia no Brasil", Sílvio Coelho (1997) apontou que:

> Adianto, num primeiro momento, que a instalação da Universidade de São Paulo, no contexto da revolução constitucionalista de 1932, permitiu a contratação de diversos professores, entre eles Donald Pierson, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Emílio Willems, Roger Bastide e Hebert Baldus. Muitos desses professores ministraram

48 Expressão retirada de Florestan Fernandes (1955).

> cursos na Escola de Sociologia e Política, e foi aí que os primeiros antropólogos brasileiros foram formados (Coelho, 1997, p. 64).

Dessa forma. o ambiente institucional paulista foi marcado pela fundação da Escola Livre e da Universidade de São Paulo, locais por excelência onde as ciências sociais brasileiras se desenvolveram. É interessante destacar que o fluxo de professores estrangeiros entre ambas as instituições era acentuado, já que as cátedras e as cadeiras das disciplinas ainda estavam em vias de formação e não existiam, na cena nacional, professores especializados no conhecimento social para suprir a demanda de um espaço universitário nascente. O ponto de inflexão que propiciou esse cenário histórico-social estava associado às mudanças pelas quais São Paulo passava, considerando as profundas transformações desencadeadas por Getúlio Vargas e o declínio das velhas oligarquias cafeeiras no início da década de 1930. Como resposta a esse declínio, segmentos da elite paulistana se mobilizaram para construir um espaço de ensino que acompanhasse a prerrogativa da formação técnica e científica, tal como os centros europeus vinham desenvolvendo desde o final do século XIX, e que fosse capaz de fornecer a São Paulo o domínio da produção cultural. Se até a década de 1930 o Brasil não possuía um espaço universitário pleno, mas apenas centros de ensino isolados, o projeto de criação da Escola Livre e da Faculdade de Filosofia tinha por objetivo estabelecer uma reforma "de natureza técnico-pedagógica", além de promover o aumento da qualificação do corpo docente por meio da sistematização rigorosa das pesquisas teóricas (Carlotto, 2014, p. 89-90).

A criação de institutos de nível superior, distintos dos espaços tradicionais de escolas isoladas, como as escolas de medicina e direito, deveria formar indivíduos capazes de reagir às transformações que vinham sendo desencadeadas no Estado de São Paulo e em outros pontos do país por onde a modernização capitalista se desenvolvia. Nesse sentido, essa elite paulista ilustrada, no dizer de Maria Carlotto (2014, p. 91), intentava construir um espaço de valorização cultural para determinadas camadas intelectuais que buscaram se atualizar diante do desenvolvimento das ciências europeias. A viabilização desse projeto tornou-se possível a partir da chegada de professores estrangeiros, "que contribuiriam para a profissionalização do trabalho intelectual" e para o início da estruturação da carreira docente (Carlotto, 2014, p 120). "Tudo isso", ainda segundo Maria Carlotto (2014, p. 120), "para consolidar um padrão de pesquisa e trabalho marcado por uma considerável margem de autonomia", no qual o desenvolvimento das problemáticas de pesquisa acompanhasse a relevância das mudanças políticas e sociais no cenário da modernização capitalista. Dessa forma, configurava-se um

campo intelectual que se institucionalizava ao mesmo tempo que demarcava uma modificação na própria percepção do papel social do conhecimento sobre a realidade social brasileira. Trata-se de uma alteração no cerne da percepção epistemológica que, em termos kantianos, poderia ser descrita como a busca por um conhecimento do social racionalmente válido e com bases universalizantes[49].

O que se estabeleceu com a fundação de ambas as instituições deve ser pensado para além da construção de um espaço universitário *per si*, pois o significado das mudanças empreendidas pela Universidade de São Paulo e pela ELSP *estava na própria compreensão filosófica do que se entendia por conhecimento.* Assim, a ciência social nascia impulsionada pela busca de uma compreensão racional de realidade social, cujo objetivo era promover mudanças socialmente orientadas para a consolidação dos modernos padrões de sociabilidade. Esse contexto de mudança foi descrito por Carolina Brito da seguinte forma:

> Mais do que um período que marcaria a divisão entre estudos ensaísticos (antes de 1930) e estudos científicos (pós-1930) sobre o país, a década de 30 representaria o momento de concepção ideológica do "novo país", a partir de seus problemas modernos, como papel da educação, por exemplo (Brito, 2017, p. 38).

Ao que tudo indica, a mudança epistêmica em pauta dizia respeito à separação de um passado pré-científico frente a um presente científico, que se construía a partir do desenvolvimento do espaço universitário. O modelo acadêmico que deu os seus primeiros passos em São Paulo buscou, a partir das ordenações das cátedras, instituir uma organização racional do trabalho intelectual, sendo a Escola Livre e a Universidade de São Paulos os "centros de difusão do pensamento e do conhecimento científico", responsáveis por instituir um "treinamento sistemático do pesquisador" a partir da mediação entre o teórico e o empírico (Laraia, 2014, p. 13-14). Dessa forma, o que estava ocorrendo na época em que Darcy Ribeiro cursava ciências sociais pode ser definido como o momento em que se tentava estabelecer uma ruptura com um conjunto de reflexões que marcaram o passado do pensamento social brasileiro, identificado por sua linguagem mais ensaística. Além disso, uma tradição que, seguindo os indicativos de Mariza Peirano (1981), para além de ensaística, foi considerada na história das ciências sociais como marcadamente ideológica, praticada por romancistas e políticos formados nas isoladas escolas de direito e medicina existentes. Por fim, foi um

49 Sobre a universalização do conhecimento, ver Kant (2001).

período da nossa intelectualidade marcado pelo autodidatismo e por interpretações da realidade social que partiam de certos prismas legados pelos colonizadores europeus.

Complexificando o espectro de nossa argumentação para o panorama histórico que marcou o início do século XX, a partir do diálogo com André Botelho (2010, p. 48), observamos que, entre as décadas de 1920 e 1940, ocorreram intensos debates no meio intelectual, os quais voltaram suas preocupações para compreender a formação social brasileira em suas especificidades. De um lado, tínhamos antropólogos e sociólogos vinculados ao processo de institucionalização das ciências sociais no Brasil, que desejavam compor uma explicação alicerçada nos padrões científicos de uma objetividade metodologicamente conduzida. De outro, ensaístas que buscavam particularizar nossa experiência histórica por meio de recursos estético-literários, os quais fugiam da escrita científica desenvolvida pelas cátedras universitárias. Na tentativa de demarcar um campo científico, os ensaios de interpretação sobre o Brasil foram legados à condição de expressões puramente ideológicas e formulações de caráter subjetivista.

No caso brasileiro, a Escola Livre e a Faculdade de Filosofia representaram a criação de um novo modelo de trabalho intelectual, que foi sinalizado pelo processo de especialização do exercício do pensamento. A partir desse momento, como constatou André Guedes (2007), as ciências sociais passaram a se organizar segundo o critério disciplinar inquirido por uma reflexão sociológica, que se demandava metodicamente orientada. O ensaio foi rebaixado à posição de algo menos rígido e criterioso quando comparado às monografias acadêmicas. Curioso constatar, portanto, como o próprio Darcy Ribeiro interpretou essa mudança de cenário em sua formação intelectual:

> A Escola de Sociologia e Política me contentou. Tinha professores excelentes, em tudo diferentes, até opostos, aos de Minas. Enquanto lá a tendência era para a erudição vadia, enfermidade principal da inteligência mineira, que tudo quer ler, de tudo quer saber, por pura fruição, em Sampa a coisa era séria. Ninguém buscara erudição. Lia-se o que fosse preciso, funcionalmente, como sustento do tema que se procurava dominar. A ciência não era um discurso fútil, especulativo, imaginoso, mas um exercício sério de inteligência verrumando a superfície do real. Os professores, quase todos, e eram dezenas, me ganharam e me empolgaram (Ribeiro, 2012, p. 110).

Essa erudição vadia foi substituída por um conhecimento rigoroso e sistemático, acompanhando as transformações históricas e a necessidade epistemológica acerca da fundamentação racional do conhecimento sobre o social. O ambiente intelectual paulista interpelou o pensamento darcyniano naquilo que constituía um ensino institucional

sistemático e “de cultivo de uma ciência séria” (Ribeiro, 2012, p. 111). Tanto é que, em uma passagem notável de autobiografia, Darcy Ribeiro assim confessou:

> Da sociologia de Pierson, aprendi o discurso acadêmico norte-americano e algumas técnicas operativas da pesquisa de campo. Aprendi muito mais com seu profissionalismo e seriedade, a fé com que pesquisava, confiante nos inquéritos que fazia e cheio de medo de interpretações teóricas abrangentes. Grandes virtudes de Pierson eram nos dar horas e dias de seu tempo e seu interesse precoce pela ecologia humana (Ribeiro, 2012, p. 111).

A profissionalização das ciências sociais foi marcada pela disciplinarização dos produtos intelectuais. Portanto, perceberemos que a Escola Livre e a Universidade de São Paulo se empenharam na demarcação de fronteiras entre duas tradições, movidas pela necessidade de verdade cientificamente alcançável. O ensaísmo de interpretação da realidade social foi abnegado e legado à condição de um texto inferior e pouco rigoroso, na mesma proporção que seus autores seriam destituídos de um treinamento científico minucioso. De fato, se observamos o caso de Sílvio Romero e Euclides da Cunha, por exemplo, bem como o de Oliveira Vianna e Alberto Torres, percebemos que suas reflexões estavam voltadas para o entendimento das especificidades da formação social brasileira diante da necessidade de conclusão de um processo histórico aberto no século XIX e que ainda estava em curso. Ademais, sobre a tradição do ensaísmo, Luiz Werneck Vianna (2004, p. 202) identificou como essa “trata-se de uma ensaística e de intelectuais de Estado, com independência de pertencerem ou não a seus quadros”, que objetivavam a conclusão de um Estado nacional e a definição de suas principais bases administrativas. Ensaístas que, ao ocuparem um lugar público, atribuíram a si e ao nascente Estado brasileiro a necessidade de “intervenção sobre uma sociedade atrasada que deveriam civilizar” (Vianna, 2004, p. 202). Desse modo, um ensaísmo que, ao fim e ao cabo, “havia incorporado a sociologia como fundamento racional para a ação de um Estado que devia edificar a nação” separando-a de seu passado colonial e inserindo-a no tempo histórico das sociedades modernas (Vianna, 2004, p. 202). Por fim, os autores oitocentistas foram associados a um espectro de beletrismo vazio, marcado por leituras ocasionais de filósofos e literatos estrangeiros que, sem sistematização, tentavam aquilatar tendências díspares.

Contudo, mesmo com a tentativa de afastamento desse passado ensaístico desencadeada pela cena intelectual paulista[50], as ciências sociais nasceram a *partir de* e *dentro de* determinadas linhas interpretativas legadas pelos ensaios de formação, mas apresentadas sob uma outra forma de linguagem. Em nossa hipótese, os membros integrantes da orquestra de Darcy Ribeiro presenciaram a passagem de uma ciência social feita pelo Estado para uma ciência social de compreensão do Estado, na medida em que a Faculdade de Filosofia e a Escola Livre passaram a organizar seus quadros de especialistas, mas ao mesmo tempo, conservando um corpo temático oriundo do século XIX.

No caso específico da antropologia, seu nascimento, segundo Mariza Peirano (1991, p. 7-8), esteve inserido dentro de "uma tradição política oriunda da matriz da sociologia", contando com um baixo grau de diferenciação naquilo que concernia os métodos e os problemas de pesquisa. Ou seja, os primeiros praticantes de uma antropologia mais acadêmica eram discentes que se formavam como sociólogos[51] e, posteriormente, se dedicavam ao estudo das populações originárias como objeto de suas primeiras pesquisas sistemáticas, compartilhando boa parte dos mesmos misteres. Basta lembrar, por exemplo, que a primeira cadeira de antropologia foi fundada na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo apenas em 1936, com o trabalho de Emílio Willems. As primeiras reflexões antropo-sociológicas estavam vinculadas a parâmetros voltados para a compreensão do *nation-building* e para o desenvolvimento de uma nacionalidade brasileira. É interessante ressaltar que Mariza Peirano colocou Darcy Ribeiro como um antropólogo vinculado a esse momento:

> Ao perguntar a seis cientistas sociais de diferentes gerações e de diversos interesses acadêmicos o que a antropologia no Brasil tinha sido ou deveria ser (eram eles: Florestan Fernandes, Antônio Cândido, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Roberto da Matta e Otávio Velho), através de seus depoimentos e/ou leitura de suas obras cheguei ao argumento central da tese, que liga o desenvolvimento das ciências sociais a certos valores e certas ideias de construção nacional (*nation-building*). Os cientistas sociais, como outros intelectuais no país, são orientados por parâmetros cívicos e políticos, que influenciam não apenas os tópicos escolhidos, mas as abordagens teóricas escolhidas para estudá-los (Peirano, 1992, p. 10-11).

50 Devemos recordar o fato de que não foi apenas em São Paulo que instituições voltadas para o estudo das ciências sociais se desenvolveram. Devemos considerar, ainda, os estudantes que frequentaram a Universidade do Distrito Federal e a Faculdade Nacional de Filosofia (FNFi). Em grande medida, parte da historiografia clássica sobre o desenvolvimento das ciências sociais se pautou em uma compreensão hegemônica de uma tradição intelectual desenvolvida pela sociologia uspiana, como a abordagem de Sérgio Miceli (2001).

51 Uma outra importante figura, também destacada por Santos (1997), e que teve essa trajetória da sociologia para antropologia foi Roberto Cardoso de Oliveira. Tendo concluído o curso de Filosofia na Universidade de São Paulo, no início da década de 1950, foi convidado por Darcy Ribeiro para trabalhar no Museu do Índio, onde iniciou suas pesquisas etnológicas que desaguariam em seus estudos instigantes sobre o povo Terena e Tükúna. Posteriormente, realizou seu doutorado sob orientação de Florestan Fernandes, cujo tema foi a integração do povo Terena em uma sociedade de classes. Mais adiante, retomaremos parte desse percurso biográfico de Roberto Cardoso para uma melhor compreensão da mudança no cenário da antropologia acadêmica.

A antropologia, que nasceu dentro de uma matriz sociológica, procurou estabelecer uma definição de contornos para o Estado brasileiro e a compreensão de seus mecanismos de organização racional. Darcy Ribeiro e sua geração concentraram suas atenções na compreensão das especificidades produzidas pela inserção brasileira no moderno mundo capitalista. Percebemos aqui um importante ponto de conexão do passado ensaístico com as primeiras cátedras de ciências sociais: a temática da modernização e da formação do Estado nacional brasileiro. Se, desde o final do século XIX, os intelectuais-políticos estiveram preocupados com a necessidade de completar a Independência do Brasil, bem como formar as suas próprias bases nacionais desvinculadas dos passos português, os primeiros sociólogos-antropólogos profissionais mantiveram esse escopo temático, mas o repensaram à luz dos recentes métodos de pesquisas empíricas fornecidas pelas pontes criadas com os professores estrangeiros.

Em termos gerais, a problemática sobre a formação do Brasil foi ampliada por novas ferramentas e pela definição de um novo padrão disciplinar, organizado em torno de pesquisas monográficas desenvolvidas a partir de longas estadias no campo. Se o ponto de partida de nossa antropologia foi a constituição de uma ideologia voltada para a construção do Estado nacional, o entendimento deste último estava condicionado à compreensão do nosso passado e das estruturas por ele legada. É curioso perceber que o mal-estar sobre o atraso brasileiro se tornou uma constante na primeira geração de antropólogos, que, ao perceberem a presença de um passado que insistia em não passar, se inclinaram para o entendimento da integração entre estruturas sociais temporalmente distantes. Não por menos, o ponto de partida de alguns desses intelectuais foi localizado entre os povos originários, já que, em sua sociabilidade, poderiam ser encontrados elementos associados a uma possível origem da brasilidade. Isso foi algo que já percorria o imaginário social brasileiro desde o século XIX, devido à formulação do arquétipo indígena como figura originária elaborada pelo romantismo[52], mas que voltou a reaparecer na cena antropológica.

Redirecionando nossa interpretação para o pensamento de Darcy Ribeiro, lançamos mão do argumento de Mônica Pechincha como uma ponte interpretativa:

> No discurso antropológico sobre a sociedade brasileira, a conjunção das temporalidades moderna e tradicional foi entendida como produtora de uma solução cultural. Aqui, o moderno e o tradicional se combinaram para gerar uma cultura

52 Sobre a influência do romantismo no pensamento social brasileiro, ver Bernardo Ricupero (2004).

> nacional autodenominada híbrida, no sentido de miscigenada e sincrética. Nessa antropologia, a confluência entre o moderno e o tradicional teria criado, então, um denominador comum para o povo brasileiro (Pechincha, 2006, p. 94).

O argumento de Mariza Peirano e Mônica Pechincha se coaduna a partir do destaque conferido, por ambas, às problemáticas da formação nacional e à necessidade de interpretação de nossa origem histórica estabelecida pela nascente antropologia. A questão antropológica por excelência estava centralizada na compreensão de nossas origens, pensada a partir do encontro entre tempos anacrônicos de grupos humanos que entraram em choque a partir das colonizações ibéricas. Assim, o estudo das etnias indígenas, para além do espírito salvacionista cultivado pelos membros do SPI, esteve vinculado à necessidade de apreender uma forma de sociabilidade em vias de extinção e que muito teria a nos dizer sobre nossa própria trajetória. Portanto, foi uma observação direta e empiricamente conduzida voltada para o estudo do contato internético desencadeado pelo colonizador português e as transformações desagregadoras por ele gerada.

O que tornava compreensível o processo de assimilação das etnias indígenas foi recomendado pelo SPI, mediante um estudo sistemático de suas respectivas formas de organização social pelos especialistas do Estado: intelectuais diplomados pelos recentes centros universitários. Esses intelectuais, por sua vez, acabaram por promover um tipo de antropologia *para* o Estado brasileiro, pois tomaram para si a responsabilidade de compor um diagnóstico histórico, bem como a formulação de políticas públicas para lidar com o avanço da racionalização econômica e a complexificação da tessitura social brasileira.

Acreditava-se, então, que a imersão dos etnólogos na cultura dos povos indígenas permitiria a coleta de dados e informações demonstráveis empiricamente, capazes de transcrever a realidade em termos precisos para que, finalmente, fossem desenvolvidas políticas estatais que alavancassem o desenvolvimento socioeconômico brasileiro, sem a dissolução completa desse modo de vida originário. Se, como indicado por Luiz Werneck Vianna (2004) e Mariza Peirano (1981), a ideologia da nacionalidade esteve presente no cenário intelectual por ocasião do desenvolvimento do campo antropológico, a pretensão de objetividade não foi desvinculada dos pressupostos e concepções anteriormente estabelecidas vinculadas, sendo a antropologia em questão circunscrita por fronteiras ideológicas em suas primeiras formulações acadêmicas. O que intentamos dizer é: partindo de uma perspectiva crítica ao cânone historiográfico, as ciências sociais não estavam isentas de juízos valorativos,

momento em que a construção da nacionalidade acabou influenciando diretamente na construção interpretativa das gerações de antropólogos formados em solo brasileiro.

Seguindo esses padrões iniciais, o discurso antropológico acerca da sociedade brasileira partiu da afirmação de um desencontro entre temporalidades distintas, que, a partir de um entrechoque entre povos diferentes no avanço colonial, promoveu a gestação de um elemento cultural singular marcado pela impossibilidade de se alcançar o plenamente moderno. De um lado, havia a temporalidade arcaica [53], representada por formas de solidariedade vinculadas ao parentesco e à interpretação mítica do mundo; do outro, a temporalidade moderna que, apesar dos seus entraves, percorria o processo de racionalização da esfera social. Nesse contexto, os antropólogos diagnosticaram um descaminho histórico, o que os levou a se interessar pelas etnias indígenas e, consequentemente, à problemática de formação do Estado moderno e às questões de integração indígena ao conjunto nacional.

Pode-se dizer que, nesse movimento inicial, a antropologia estava às voltas com o impacto da modernidade sobre os coletivos "não modernos", esboçando um esquema interpretativo que concebia a modernização como *processo histórico-normativo e que tinha como interesse primordial identificar os mecanismos refratários dessa mesma modernização.* O objeto da descrição antropológica passou a ser o processo necessário e universal da modernização e os elementos impeditivos de sua plena implementação no Brasil. A nossa singularidade estava em nossa "experiência social apenas em parte sincronizada à temporalidade e aos padrões societários modernos"[54], colocando-nos em uma temporalidade híbrida em que o arcaico e o moderno se articulavam para formar uma culturalidade própria. Trata-se de um tempo híbrido e exótico, que acabou por acompanhar os diários dos primeiros antropólogos.

A pergunta que fica é: como essa perspectiva histórica interpelou o pensamento de Darcy Ribeiro? Antes de prosseguirmos, reforçamos que nossa abordagem parte de uma perspectiva em espiral: ao mesmo tempo que devemos entender o contexto histórico e suas interpelações na vida intelectual de Darcy Ribeiro, também reconhecemos que seu produto intelectual possuía uma instigante originalidade. Para iniciar, vejamos:

---

53 Ressaltamos ao leitor que a terminologia aqui utilizada se relaciona diretamente com os conceitos manejados por Darcy Ribeiro. Por questões hermenêuticas, optamos por utilizar os próprios conceitos do antropólogo, a fim de garantir a profundidade argumentativa. Além disso, recorremos a Pechincha (2006) e a sua colocação de que, nos passos iniciais da ciência antropológica brasileira, o "atraso" e o "moderno" eram vocábulos compartilhados pelos intelectuais e se fizeram presentes em muitas interpretações que marcaram a época na historiografia antropológica.

54 Aqui estamos interpelados por Sérgio Tavolaro (2021, p. 1062).

> Nos meus tantos e tão gratos anos de trabalho como etnólogo, fui mudando de atitude com respeito aos índios. Originalmente, por força da visão acadêmica em que tinha sido formado, me servi deles para estudar a natureza humana enquanto exemplo típico de forma primitiva de organização social ou como amostra de concepções arcaicas das artes e da cultura. Serviam também, é certo, para estudar uma das matrizes formadoras da sociedade brasileira, mas eram sempre o objeto externo que se olhava de fora, como uma coisa (Ribeiro, 2012, p. 137).

O registro autobiográfico é bastante sugestivo. Para além da percepção das etnias indígenas como registros de um passado humano que precisava ser preservado, sua importância esteve diametralmente vinculada ao início da antropologia acadêmica e à busca pelas matrizes formativas da sociedade brasileira. Trata-se de algo colocado em pauta a partir de uma postura etnológica que enxerga o Outro como uma forma cultural e um objeto externo a ser registrado pela pena da caderneta do etnólogo. Isso representa um certo fetichismo pelo exótico, como nos disse Mariza Peirano (1981), o qual poderia ser encontrado entre formações sociais vinculadas a um tempo histórico considerado perdido. Não escapou a Darcy Ribeiro o movimento antropológico inicial de tornar o "exótico" familiar, fazendo-o por meio de uma linguagem etnográfica que procurou traduzir a alteridade dos povos indígenas.

No andamento de sua carreira no SPI, Darcy Ribeiro (1997, p. 195) produziu extensas monografias e importantes registros de campo, como as mais de 800 páginas datilografadas, fruto de suas expedições realizadas entre os Urubu-Kaapor. Esse conjunto de pesquisas, além de revelar sua percepção sobre a necessidade de integração dos povos indígenas ao território nacional, evidenciava o diálogo entre o campo antropológico brasileiro e o próprio pensamento darcyniano com o estruturalismo francês, especialmente aquele desenvolvido pelas reflexões de Claude Lévi-Strauss, diante de seu estudo sistemático sobre o fenômeno parentesco. Em determinada ocasião, Darcy Ribeiro afirmou:

> A primeira coisa que publiquei como etnólogo é o que todo antropólogo sério deve publicar: uma terminologia de parentesco. Na verdade, eu era obrigado a fazer isso porque a antropologia fundamental era parentesco, tinha que saber, tinha que estudar parentesco, era uma espécie de prova. O interessante é que, uns trinta anos mais tarde, saiu um livro sobre parentesco nos Estados Unidos que trazia aquele meu artigo como um dos melhores (Ribeiro, 1997, p. 171).

Mais do que refletir sobre o estruturalismo *per se* e sua latência na vida intelectual brasileira, voltamos nossa atenção para pensar como o estruturalismo lévi-straussiano interpelou Darcy Ribeiro. Para iniciar, recordamos que Claude Lévi-Strauss, em sua chegada

ao Brasil no ano de 1935, teve passagem como professor tanto ELSP quanto pela Universidade de São Paulo, apesar de ter sido essa última sua *alma mater* durante o período que aqui esteve. Para Darcy Ribeiro, a influência do antropólogo francês esteve vinculada à delimitação de conjunto de objetos que foram preferencialmente abordados nas pesquisas etnológicas. Indo do parentesco aos mitos, bem como à religiosidade e às línguas indígenas, a presença de Claude Lévi-Strauss contribuiu para os desdobramentos e conformações dos horizontes de interesse da etnológica brasileira.

O privilégio dessas temáticas estava atrelado a um tipo de unidade monista reivindicada por Claude Lévi-Strauss em sua obra *La pensée sauvage.* Partindo de uma perspectiva mais humanista [55] naquilo que concernia à visão ocidental sobre as etnias indígenas, Lévi-Strauss procurou alargar a compreensão da racionalidade humana por meio da identificação das formas de consciência das sociedades do passado. Tomando a mitologia como material de análise, tornava-se possível compreender os significados que esses grupos humanos produziram sobre o mundo natural a partir da constituição da relação entre signos e significantes. Como sustentou Francine Iegelski (2012, p. 28-29), Lévi-Strauss afirmou a "equivalência qualitativa entre o pensamento dos povos indígenas e aqueles em voga nas sociedades ocidentais", indicando que o pensamento simbólico e o pensamento científico eram expressões de uma mesma consciência e possuíam a mesma substância qualitativa, mas se manifestavam por meio de codificações simbólicas distintas.

Observando mais detalhadamente a composição da obra *La pensée sauvage*, conseguimos localizar um diálogo travado entre Claude Lévi-Strauss e Lucien Lévy-Bruhl diante da validade das representações intelectuais dos povos indígenas. Claude Lévi-Strauss (1989, p. 36), ao afirmar que o pensamento mítico operava por meio de um conjunto instrumental figurado por "analogias e aproximações", lidava, em perspectiva crítica, com as considerações de Lucien Lévy-Bruhl de que os "selvagens" não possuíam "pensamentos complexos"[56]. No lugar de assumir a impossibilidade da "mentalidade primitiva" em produzir abstrações, Claude Lévi-Strauss (1989, p. 37) reforçou que o "pensamento mítico edifica conjuntos estruturados através de um conjunto estruturado que é a linguagem", apontando para o fato de que a sua natureza era exatamente a mesma do raciocínio moderno. Sendo assim, Claude Lévi-Strauss escreve:

55 Para Francine Iegelski (2012, p. 28), o humanismo de Lévi-Strauss foi a possibilidade de alargamento da própria racionalidade humana na forma em que essa era compreendida pelo pensamento ocidental.
56 O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl e as querelas a ele associadas são inúmeras. Cientes de nossa limitação para lidar com essa questão, sugerimos o trabalho de Márcio Goldman (1994).

> Ora, o que eu tenho tentado mostrar é que de fato o pensamento dos povos sem escrita é (ou pode ser, em muitas circunstâncias), por um lado, um pensamento desinteressado – e isto representa uma diferença relativamente a Malinowski – e, por outro lado, um pensamento intelectual – o que é uma diferença em relação a Lévy-Bruhl (Lévi-Strauss, 2007, p. 28).

Dessa forma, Claude Lévi-Strauss confirmava o traço de igualdade entre os indivíduos a partir da racionalidade, não sendo essa última um privilégio apenas das sociedades ocidentais. O movimento intelectual aberto por ele contribuiu para a definição de um programa de pesquisas e para a composição de todo um repertório temático que esteve presente no contexto de formação da antropologia brasileira. A abertura propiciada pelas considerações de Lévi-Strauss foi apreendida pela antropologia brasileira como uma espécie de sedução pelo exótico, colocando o indígena como um Outro distante no tempo por mais que estivesse próximo geograficamente. Em termos de época, a etnografia nascente desenvolveu "a necessidade de tornar exótico o que era familiar"[57], deslizando a alteridade do reconhecimento das diferenças para a afirmação do exotismo. De acordo com Darcy Ribeiro, a tradição antropológica influenciada por Lévi-Strauss[58] foi marcada por uma percepção dos povos indígenas como fósseis de um passado humano:

> Numa certa altura, ocorreu dentro de mim uma quebra, até então minha postura era lévi-straussniana, era aquela de recolher os fósseis do espírito humano, procurar o mito mais perfeito, mais antigo, mais arcaico. Já no meu livro sobre mitologia Kadiwéu, eu quebrei com isso, porque publiquei muito mito impuro sobre espingarda, sobre os brancos, etc (Ribeiro, 1997, p. 177-178).

A partir do trecho, algumas considerações se fazem necessárias. Tomando o que foi suscitado por Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 124), conseguimos localizar o empenho de Darcy Ribeiro em redefinir a problemática da aculturação, retirando-a de sua perspectiva puramente formalista. Ao mesmo tempo, sua atuação no Museu do Índio contribuiu para a mudança do eixo de gravitação da antropologia de São Paulo para Rio de Janeiro. Assim,

57 Aqui estamos em diálogo com Mariza Peirano (2000, p. 225).

58 Devemos aqui destacar um importante ponto de reflexão. O pensamento de Lévi-Strauss foi dotado de uma complexidade bem mais profunda do que apresentamos aqui. Recorrendo a José Guilherme Merquior (2013), lembramos ao leitor que os trabalhos do antropólogo francês se desdobraram em graus de profundidade que acompanharam a própria dinâmica de seu pensamento, mediado por várias influências. Assim, cabe lembrar que, pesadas as críticas, a abordagem de Lévi-Strauss permitiu, entre outras coisas, a abordagem de Viveiros de Castro sobre a mentalidade Ameríndia. De igual modo, uma consulta mais atenta às obras de Lévi-Strauss nos permite perceber, por exemplo, o distanciamento entre sua reflexão sobre o "pensamento selvagem" e suas *Mitológicas*, em que percebemos uma transformação na própria perspectiva estruturalista.

Ribeiro denunciou o "etnocídio que se escondia sob esse rótulo neutro" da aculturação, pois, antes de Rondon e do SPI, não existia um processo conciso de reflexão sobre o "quadro da expansão diferencial da fronteira econômica nacional" e sobre como isso impactava diretamente a sociabilidade indígena (Castro, 2002, p. 125). Contudo, Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 125) destacou como o engajamento darcyniano diante do SPI e sua aproximação com o Marechal Cândido Rondon acabaram, mais do que sistematizar sociologicamente, politizar a relação entre as etnias indígenas e a sociedade nacional, tendo mantido sua própria visão cristalizada dos grupos originários, que foi utilizada para fundamentar, mais adiante, suas reflexões sobre a brasilidade na composição de "O Povo Brasileiro".

No fundo, a percepção de Darcy Ribeiro sobre os povos originários estava diretamente vinculada à construção de sua própria interpretação sobre o Brasil, interpelada pelo contexto antropológico de sua década e perspectivada pela ideologia do *nation-building*. Trata-se de uma teoria sobre o Brasil que teve como um de seus alicerces justamente a imagem produzida *pelo* e *sobre o* indigenismo como uma "ideologia de respeito às culturas primitivas, dentro da linha traçada por Rondon", em que o "índio está condenado a ser índio" e, a partir da tutela do SPI, deveria ser "transformado em um índio melhor" (Ribeiro, 1979, p. 91). Assim, uma antropologia positivista-indigenista, movida por ideários nacionalistas e interpelada por uma perspectiva filosófica estruturalista, que procurou apreender as diferenças entre culturas afastadas no tempo a partir das oposições binárias apreendidas pelo dualismo da consciência humana.

De fato, se Claude Lévi-Strauss encontrou entre os Bororós o caminho para a noção universal de estrutura dual, Darcy Ribeiro operacionalizou essa perspectiva em termos de um progresso do espírito humano a partir do transcorrer da temporalidade. Para Darcy Ribeiro, essas oposições foram representadas por fusos temporais que colocavam o Estado como elemento moderno e o conteúdo indígena como a temporalidade do arcaico. O Estado deveria atuar para a preservação e a integração dos povos originários a partir da mediação de cientistas sociais especializados no processo de mudança social. Vejamos, a seguir, dois trechos fundamentais de "Os Índios e a Civilização" que auxiliam em nossa compreensão:

> Toda a ação assistencial deveria, doravante, orientar-se para a comunidade indígena como um todo, no esforço de levá-la ao mais alto nível de vida, através da *plena garantia possessória, de caráter coletivo e inalienável, das terras que ocupam, como condição básica para sua tranquilidade e seu desenvolvimento*; da introdução de novas e mais eficientes técnicas de produção e da defesa contra epidemias,

> especialmente aquelas adquiridas no contato com civilizados […] (Ribeiro, 1977, p. 140, grifos do autor).

Logo,

> Mais tarde, reconhecendo a incapacidade objetiva do índio para interagir em condições de igualdade com os demais cidadãos, a lei atribui-lhe um estatuto especial de amparo que, *assegurando a cada índio, toado em particular, todos os direitos do cidadão comum, levava em conta, na atribuição de deveres, o estágio social em que se encontrava* (Ribeiro, 1977, p. 140, grifos do autor).

Observando as passagens, localizamos como as críticas de Eduardo Viveiros de Castro (2002) acerca da ideologia do *nation-building* na reflexão darcyniana e suas implicações etnológicas estavam em consonância com as de Mariza Peirano (1981). De fato, se o SPI voltava seus esforços para levar as comunidades indígenas a um avanço gradual na complexificação social, a pergunta que nos cabe é: a qual nível de vida de complexificação se referiu Darcy Ribeiro? Se nos recordarmos da centralidade do conceito de Revolução Tecnológica desenvolvido em "O Processo Civilizatório", em 1968, e que, em 1970, saiu a primeira edição de "Os Índios e a Civilização", identificamos uma linha de continuidade argumentativa, demonstrando como os estágios e as formações sociais se desenrolavam e se desenvolviam à medida que o progresso tecnológico se desembocava e se espraiava na transição evolutiva. Dessa forma, uma sociedade era percebida como mais ou menos complexa de acordo com o adiantamento societário propiciado por um conjunto de novas tecnologias que desencadeavam as mudanças produtivas necessárias para um novo tipo de conformação organizativa.

O arcaico e o moderno foram considerados por Darcy Ribeiro de acordo com o seu preenchimento técnico-científico, e não do ponto de vista cultural, sugerindo que o desdobramento da condição humana estava centrado no desenvolvimento da tecnologia. Quanto mais uma formação social aprimorava seu domínio sobre a natureza, mais complexa e avançada essa sociedade seria. Por outro lado, aquelas formações sociais que porventura não atingiram o mesmo estado de controle sobre o meio natural estariam comprimidas em uma temporalidade arcaica.

Se Claude Lévi-Strauss ensinou que não existiam diferenças entre as operações intelectuais efetuadas entre o pensamento mítico e o pensamento moderno, Darcy Ribeiro afirmou que entre as formações arcaicas e as formações modernas não existiam diferenças qualitativas, mas quantitativas. Ou seja: *a diferença entre essas temporalidades estava associada ao controle quantitativo da tecnologia*, indicando que era o processo acumulativo

dos mecanismos necessários para um maior domínio do meio natural. Se o SPI e todo o programa administrativo pelo Marechal Cândido Rondon prefiguravam uma atitude humanista mediada pelo positivismo, o "humanismo darcyniano", por assim dizer, estava na valorização da cultura indígena e em um espírito salvacionista marcado por uma preocupação assistencial (Ribeiro, 1977, p. 141). A etnologia politizada de Darcy Ribeiro esteve situada entre a perspectiva rondoniana e um humanismo oriundo das leituras travadas de Claude Lévi-Strauss, por mais que acerca desse último tenha travado críticas. Vejamos como isso se evidenciou tomando a seguinte passagem como referência:

> Entre os aspectos positivos da escola de Rondon, cumpre assinalar a atitude compreensiva infundada no seu pessoal, diante das diferenças culturais de tribo a tribo e a ideia de que só através de longos períodos e por métodos persuasivos seria possível mudar as culturas tribais. Esta orientação permitiu criar uma administração unificada, mas capaz de atuar de forma diversa em cada local, segundo as variações de costumes e de estágio de aculturação dos índios. Dela talvez não tenha resultado a salvação de muitas tribos, mas terá proporcionado mais felicidade a milhares de índios como seres humanos, do que seria de esperar de qualquer atitude dogmática (Ribeiro, 1977, p. 214).

Se o SPI garantiria a integração dos povos indígenas frente ao Estado nacional, os etnólogos seriam os responsáveis por fornecer os elementos teóricos necessários ao desenvolvimento de políticas públicas capazes de auxiliar esses povos a galgarem os próximos passos no desenvolvimento evolutivo a partir do progresso tecnológico. No caso de Darcy Ribeiro, a formulação do conceito de transfiguração étnica tinha o objetivo de ser uma "análise global dos condicionadores fundamentais da integração", bem como compreender "as formas e os efeitos das relações entre índios e não índios", além dos efeitos bióticos dos agentes da civilização, enfatizando a transmutação no plano cultural para a resistência dessas etnias (Ribeiro, 1977, p. 218).

Mesmo com as críticas feitas a Claude Lévi-Strauss, notamos que Darcy Ribeiro não conseguiu se afastar, ao menos no fundamento teórico de seus "Estudos de Antropologia da Civilização", do mesmo binarismo que marcou o estruturalismo francês. Em nossa hipótese, o pensamento darcyniano não conseguiu romper com determinados referenciais interpretativos dualistas e com um aparato teórico-institucional, marcado por uma expectativa hegemônica diante da modernidade ocidental. A perspectiva teórica desenvolvida por Darcy Ribeiro em seus "Estudos de Antropologia da Civilização" conservou o princípio de inteligibilidade fundamental associado ao fio condutor do progresso, sugerindo uma certa constância evolutiva a partir do desenvolvimento tecnológico. O conceito de transfiguração étnica foi um feito

considerável para a antropologia da época, por oferecer a possibilidade de sobrevivência dos povos indígenas em um momento em que a aculturação via apenas fatalismos, mas que conservou uma linguagem com a estrutura temporal do discurso hegemônico da modernidade. Para compreendermos melhor essa questão, passaremos à próxima seção.

1.4. O lado oposto e outros lados: o descompasso dos trópicos

Nosso intuito, nesta seção, está concentrado em compreender os contornos interpretativos da antropologia de Darcy Ribeiro. O que propomos, a partir de agora, é entender como sua antropologia descreveu a mudança social produzida pelo contato entre as etnias indígenas e os colonizadores ibéricos, reconhecendo entre eles temporalidades históricas distintas que condicionaram graus evolutivos discrepantes para os latino-americanos e que contribuíram para a formação do contexto associado ao subdesenvolvimento. Para iniciarmos a discussão, vejamos um trecho crucial acerca do contato com o colonizador descrito pelo nosso autor:

> Os povos modernos que se alçaram sobre as velhas civilizações avassaladas pelo colonialismo europeu, bem como os surgidos das feitorias tropicais instaladas em ambientes diversos e compostos por gente morena ou negra, sofreram, assim, uma compreensão alienante que representou o papel de uma tara de atraso, da qual, só em nossos dias estão começando a libertar-se (Ribeiro, 2016, p. 22).

Aos desembarcarem no litoral, os lusitanos desencadearam um processo histórico inédito a partir do entrechoque entre espectros temporais distintos. Os colonizadores, então situados em um tempo histórico permeado pela tessitura moderna, enfrentaram as configurações arcaizantes dos povos ameríndios, que possuíam um menor grau de progresso tecnológico quando comparados aos dos conquistadores. Para Darcy Ribeiro, *a questão do moderno e do arcaico derivava do controle da quantidade da tecnologia* que as distintas formas societárias alcançavam *ao longo do processo histórico*, e não *em predisposições naturalistas* como concebiam, por exemplo, Oliveira Vianna e Paulo Prado. O ponto-chave, para Darcy Ribeiro, localizava-se no fato de que os ameríndios e os europeus estavam situados em sequências históricas distintas no curso evolutivo, pois os lusitanos dispunham de um maior acúmulo tecnológico, de tal modo que, desde século o XVI, já portavam um conjunto de inovações técnicas que permitiu a eles o domínio sobre os mares e um controle mais aprimorado sobre a natureza. Além disso, um conjunto de ferramentas náuticas, que lhes

deram o senhorio dos mares e a possibilidade de criar seus redutos com o processo de colonização da África e da América, fez com que as caravelas cabralinas se tornassem representações de uma "vitalização extraordinária" e símbolo de uma "energia expansiva inexplicável" por parte do império lusitano (Ribeiro, 1995, p. 64).

O processo de diferenciação social estava centrado na capacidade de acúmulo tecnológico que as configurações histórico-culturais desencadeavam ao longo de seu desenvolvimento no fluxo temporal, modificando suas respectivas estratificações e organizações políticas. No próximo capítulo, como analisaremos a relação do evolucionismo sociocultural e seus reflexos no pensamento darcyniano sobre a modernização brasileira, ensejamos agora pensar sobre como, alegoricamente, o Outro indígena se posiciona diante da tecnologia como elemento transformador do tecido social. Para começar, duas passagens de Darcy Ribeiro foram selecionadas. Vejamos:

> Os povos que ainda o puderam fazer, fugiram mata a dentro, horrorizados com o destino que lhes era oferecido no convívio dos brancos, seja na cristandade missionária, seja na pecaminosidade ocidental. Muitos deles levando nos corpos contaminados as enfermidades que os iriam dizimando a eles e aos povos indenes de que se aproximassem (Ribeiro, 1995, p. 43).

Mais adiante, assim continuou:

> Mas a atração irresistível das *ferramentas*, dos adornos, da *aventura*, os fazia voltar. Cada nova geração queria ver com seus próprios olhos o povo estranho, implantado nas praias recebendo navios cheios de bens preciosíssimos. Alguns se acercavam e aderiam, preferindo a aventura do convívio com os novos senhores, como *flecheiros* de suas guerras contra os índios arredios, *do que a rotina da vida tribal, que perdera o viço e o brilho* (Ribeiro, 1995, p. 43, grifos nossos).

É curiosa, porém não aleatória, a escolha vocabular de Darcy Ribeiro. Por mais que tenha reconhecido a violência do processo colonial e seus efeitos sobre a sociabilidade indígena, suas escolhas terminológicas nos servem como ferramentas de tradução para compreendermos um pensamento que tinha como chave interpretativa o avanço tecnológico. A narrativa darcyniana apontou para a superioridade técnica dos portugueses, que, com suas naus e seus astrolábios, conseguiram expandir seu território e dominar os povos localizados nos degraus mais baixos do processo evolutivo. Isso gerou um duplo-efeito que precisa ser detalhado para a melhor compreensão de nosso argumento. O primeiro, que aqui chamaremos de *efeito ontológico*, possibilitou a Darcy Ribeiro seu distanciamento de determinadas interpretações que, no passado do pensamento social, estiveram marcadas por argumentos

naturalista e biologicistas. João Azevedo Fernandes (2004, p. 158) chamou a atenção para o fato de que, na passagem do século XIX para o XX, uma abordagem pessimista acerca da questão da miscigenação serviu de mote explicativo sobre o atraso brasileiro em sua inserção dentro uma ordem plenamente moderna. A mestiçagem foi tratada, como no caso de Oliveira Vianna, como a razão do nosso subdesenvolvimento e da nossa penúria, compondo um quadro explicativo de um pessimismo constantemente reiterado por um conjunto de intelectuais como aqueles que integraram à Faculdade de Direito do Recife[59]. Uma panaceia racial, como afirmou Richard Miskolci (2006, p. 365), cultuada por um conjunto de intelectuais que, em sua devoção à "ciência", interpretava a miscigenação como fator degenerativo da sociedade brasileira a partir de uma perspectiva marcadamente evolucionista.

O atraso social brasileiro era decorrente da miscigenação que impossibilitava o desenvolvimento progressivo e a composição das bases civilizacionais necessárias para nossa constituição como uma civilização plenamente moderna. Trata-se de um mal-estar que se tornou um recurso retórico no início do século XX e que, com o advento do mundo urbano-industrial, perdurou como a justificativa de nossas assimetrias históricas. Pensemos, por exemplo, na obra de Paulo Prado, intitulada "Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira", que ao procurar elaborar uma história psicológica da brasilidade, foi uma ilustração do panorama sobre o espírito de época que marcou a passagem para o século XX. Seu caráter ensaístico e o manuseio dos elementos histórico-sociológicos nos permitem estabelecer uma contraposição crítica com Darcy Ribeiro, visando à organização daquilo que chamamos de *efeito ontológico*. Para Paulo Prado (1981, p. 17), o Brasil era uma "terra radiosa" em que vivia "um povo triste" e de tendência melancólica, descoberta para lusitanos que cultivaram "a ambição do ouro e a sensualidade livre".

Na natureza exuberante do Brasil, os portugueses desenvolveram uma exaltação "pela ardência do clima", recorrendo aos espaços dessas novas terras para "esgotar a exuberância de mocidade e força e satisfazer os apetites de homens a quem já incomodava e repelia a organização da sociedade" (Prado, 1981, p. 26). A história da brasilidade era o próprio desenvolvimento desordenado das paixões e da luxúria, constituindo um organismo social marcado pela volatização dos instintos e a impossibilidade da constituição de uma vida

59 A complexidade dos intelectuais que estiveram vinculados à Faculdade de Direito do Recife deve ser levada em conta devido à variedade de reflexões e correntes teóricas que por ali passaram. Devido ao foco de nossa argumentação ser outro, sugerimos ao leitor interessado o trabalho de Richard Miskolci (2006). No caso, o trabalho por Miskolci (2006), referência aos trabalhos de Machado de Assis, exemplifica como o argumento se fez presente na cena intelectual na passagem do século XIX para o século XX, justificando a manutenção de relações de poder e dominação, a partir de argumentos biológicos manuseados por intelectuais que ensejavam conservar a ordem.

pública bem estabelecida. De acordo com Paulo Prado (1981, p. 44), o lascivo branco "solto no paraíso da terra estranha" herdou os vícios dos lusitanos, produzindo um tipo de sociabilidade desequilibrada e estruturante de nossa condição periférica. "A tristeza como chave do psiquismo nacional", afirmou Paulo Prado (198, p.14), era "produto da exacerbação sexual, da fome do ouro" e "dos cruzamentos poligâmicos" produzidos pela mestiçagem. Em uma passagem de "Retrato do Brasil", encontramos a seguinte passagem:

> O mestiço brasileiro tem fornecido indubitavelmente à comunidade exemplares notáveis de inteligência, de cultura, de valor moral. Por outro lado, as populações tinham tal fraqueza física, organismo tão indefeso contra a doença e o vício, que é uma interrogação natural indagar se esse estado de coisas não provém do intenso cruzamento de raças e sub-raças (Prado, 1981, p. 138).

A argumentação pradiana identificou o elemento racial como um componente determinante na formação histórica do Brasil. Nosso tardamento civilizacional estava vinculado à mistura racial, responsável pela formação de um povo marcado pela indolência, passividade e pelo inatismo frente as atividades que exigiam maior rigor disciplinar para suas execuções (Prado, 1981, p. 141). Dessa forma, as origens do nosso atraso econômico e social estavam diretamente vinculadas à "turba mescla da mestiçagem", que, formando mamelucos, curibocas e mulatos, constituíram uma nação de raças fracas e tímidas, incapazes, naturalmente, de alcançar o progresso societário (Prado, 1981, p. 37). Ao narrar a história da brasilidade, Paulo Prado elegeu como epicentro da argumentação a degeneração racial como fator explicativo para os dilemas formativos da brasilidade, somando essa mesma mestiçagem a um conjunto de fatores geográficos que, em convergência, criaram um povo ocioso marcado pelo

> Sensualismo e paixão do outro. A história do Brasil é o desenvolvimento desordenado dessas obsessões subjugando o espírito e o corpo de suas vítimas. Para o erotismo exagerado contribuíram como cúmplices – já dissemos – três fatores: o clima, a terra e a mulher indígena ou a escrava africana. Na terra virgem tudo incitava ao culto do vício do sexo (Prado, 1981, p. 90).

A miscigenação, proporcionada pelos elementos geoclimáticos, produziu uma sociedade inapta para trabalhos metodicamente conduzidos, e, a longo prazo, comprometeu o florescimento de uma sociedade moderna. Relatando a tristeza de um povo formado nos trópicos, Paulo Prado (1981, p. 95) reconheceu sua inabilidade em prosseguir para um tempo histórico mais acelerado e em consonância com países tidos como mais desenvolvidos, tornando a tristeza tropical um tipo de paradigma interpretativo para explicar "O atraso, os

próprios vícios e defeitos" da colônia lusitana que ecoaram em outras leituras do pensamento social brasileiro. A análise de Paulo Prado construiu uma tipificação de um certo modo de ser brasileiro, descrevendo as particularidades do nosso percurso histórico a partir de uma perspectiva pessimista da miscigenação como entrave do desenvolvimento social brasileiro. A mestiçagem formou as profundezas "inconfessáveis do caráter nacional brasileiro" e estruturou o seu "atraso econômico e sociocultural" (Prado, 1981, p. 139). Lançando mão de sua compreensão acerca da mestiçagem, Paulo Prado incorreu em uma percepção hegemônica da modernidade brasileira, articulando uma especificidade temporal e espacial que nos colocou como o "Outro", atrasado e primitivo. Mesmo que Prado não tenha desenvolvido sua concepção de progresso mais detalhadamente, a terminologia percorreu todo o ensaio e se estruturou a partir de um suporte temporal homogêneo, compreendendo a modernidade como um tempo cronologicamente idêntico para as diferentes configurações sociais[60]. Com essa visão, o moderno e o arcaico foram circunscritos em um mesmo espectro temporal, enfatizando uma tônica eurocêntrica e creditando sobre a brasilidade seu aspecto desviante.

Em uma passagem de "Retrato do Brasil", conseguimos encontrar o diagnóstico societário feito pelo autor: "Três séculos tinham trazido o país a essa situação lamentável. A colônia, ao iniciar-se o século de sua independência, era um corpo amorfo, de mera vida vegetativa, mantendo-se apenas pelos laços tênues da língua e do culto" (Prado, 1981, p. 108).

A brasilidade era o "Outro" da experiência moderna, pois havíamos constituído uma experiência societária marcada pelo "atraso secular" e pela "indigência intelectual e artística", "simulando cultura" dentro do contexto de uma "vida social nula", já que ainda não "havia sociedade" (Prado, 1981, p. 109). Partindo para a contraposição, aqui podemos compreender o *efeito ontológico* promovido por Darcy Ribeiro. Isso, pois o *efeito ontológico* pode ser localizado no giro efetuado por ele ao tomar a miscigenação não como algo negativo, mas como um elemento positivo e responsável por formar um tipo humano especificamente tropical. Se a tradição intelectual brasileira, na esteira de Paulo Prado, estigmatizou a miscigenação como o elemento responsável pelo fracasso histórico brasileiro, a reflexão darcyniana a tomou como o cimento formativo da sociedade nacional e elemento definidor da positividade da natureza do ser brasileiro. Ou seja: Darcy Ribeiro realizou uma sociogênese do ser brasileiro a partir da mestiçagem, entendida a partir de agora como elemento categórico positivo e como a responsável pela novidade étnica que tornou a vida tropical possível.

60 Aqui estamos em diálogo com Sérgio Tavolaro (2021, p. 1062).

No lugar de atribuir à miscigenação o papel degenerativo que até então lhe era legado, Darcy Ribeiro assimilou-a como o processo histórico de formação da brasilidade que, no lugar de um povo marcado pela tristeza e pelo "exagero de sentimento"[61], originou uma entidade étnica marcada pela capacidade de resistência e enfrentamento perante o colonizador. Ao discorrer sobre nosso passado colonial, Darcy Ribeiro (2015b, p. 112) se afastou do estigma raciológico do século XIX, ao afirmar que, aqui, onde "jamais se viu a mestiçagem como pecado ou crime", esta foi o que levou à composição de "civilização morena" e "mestiça", que, no lugar da degeneração, encontrou na própria mestiçagem sua força civilizacional e seu caminho de sobrevivência (Ribeiro, 2015b, p. 112). Com esse *efeito ontológico*, Darcy Ribeiro construiu uma interpretação da vida social brasileira, tomando a mestiçagem em seu aspecto mais otimista e combatendo as premissas racialistas e o parâmetro biológico até então utilizado para explicar a experiência social brasileira, algo que pôde ser feito devido às mudanças epistemológicas promovidas por Darcy Ribeiro e que aqui chamaremos de efeito epistemológico, que pode ser apreendido a partir de duas viradas analíticas.

A primeira virada analítica de Darcy Ribeiro pode ser encontrada em seu entendimento da mestiçagem como o elemento responsável por nossa formação sociocultural, quando inserida dentro da dinâmica do processo histórico de expansão dos navegadores ibéricos. A formação da vida social brasileira tinha a mestiçagem como centro a partir do momento em que ela fosse entendida como o curso da historicidade pelo qual fomos "feitos e ainda continuamos nos fazendo" (Ribeiro, 1995, p. 453). Assim, a mestiçagem passou a ser vista como um elemento descritivo de nossas condições histórico-sociais, percorrendo a compreensão do nosso passado marcado pela violência, ao mesmo tempo que nela estava presente toda a potencialidade do ser brasileiro.

Nosso passado, marcado pela escravidão e pela cobiça mercantil continha, também, a promessa de um tempo vindouro grandioso, pois "estamos abertos para o futuro" (Ribeiro, 1995, p. 454). A miscigenação funcionou como difusora de uma "uniformidade cultural", mas resultante de um processo continuado e violento, que cultivou um esforço "deliberado de supressão de toda identidade étnica discrepante" dos interesses coloniais (Ribeiro, 1995, p. 23). Darcy Ribeiro (1995, p. 238) considerou que a mestiçagem foi possível ao longo do processo histórico, porque, diante de um conjunto de expectativas recíprocas, que mais incentivava do que necessariamente condenava, resultava em uma postura "encorajadora do caldeamento", formando o "patrimônio genético" responsável pela brasilidade. Dessa forma,

61 Afirmação retirada de Paulo Prado (1981, p. 132).

continuou Darcy Ribeiro (1995, p. 238), “o nascimento de um filho mulato nas condições brasileiras não é nenhuma traição à matriz negra ou à branca, chegando mesmo a ser motivo de especial satisfação”.

A valorização positiva da miscigenação feita por Darcy Ribeiro só foi possível devido à superação dos aspectos biologicistas associados à concepção de cultura, rompendo as imbricações entre antropologia e biogenética, até então predominantes, em um conjunto de intérpretes do pensamento social brasileiro. Com isso, a cultura foi compreendida como uma “herança social” simbólico-representativa organizada em torno de “instituições reguladoras das relações sociais e de corpos de saber” (Ribeiro, 1978, p. 127). “Assim concebida”, disse Darcy Ribeiro (1978, p. 127), “a cultura é uma ordem particular de fenômenos que tem de característico sua natureza de réplica conceitual da realidade, transmissível simbolicamente de geração a geração, na forma de uma tradição”. O instigante dessa definição estava em seu afastamento do parâmetro biológico como critério explicativo das contradições sociais, retirando da racialidade a suposta inviabilidade do Brasil como nação moderna e reiterando a formação cultural como um campo semântico. Darcy Ribeiro, então, concluiu:

> Contrapor uma cultura tribal a outra ou a uma civilização, ou comparar duas civilizações entre si, seria o mesmo que opor valorativamente um coelho a um a galinha, ou ambos a um rinoceronte. Nenhum deles seria melhor ou pior que o outro, não tendo cabimento no caso qualquer juízo de valor (Ribeiro, 1978, p. 133).

Assim, nosso passado estava reabilitado ontologicamente, e a explicação para o subdesenvolvimento foi deslocada para o progresso tecnológico, afastando-se do determinismo biológico. A resposta para a questão do subdesenvolvimento pode ser encontrada em sua perspectiva, fundamentada no evolucionismo sociocultural, que assumiu o progresso tecnológico como mote central de sua explicação. Isso nos conduz à segunda virada analítica de Darcy Ribeiro: o *efeito epistemológico* promoveu uma mudança no arcabouço explicativo sobre nossa penúria histórica, deslocando para o desenvolvimento tecnológico a razão do nosso descompasso histórico e combatendo as concepções naturalistas existentes em alguns intérpretes da brasilidade. Observemos a composição do argumento de Darcy Ribeiro:

> Empregamos o conceito de revolução tecnológica para indicar que as certas transformações prodigiosas no equipamento de ação humana sobre a natureza, ou de ação bélica, correspondem a alterações qualitativas em todo o modo de ser das sociedades, que nos obrigam a tratá-las como categorias novas dentro do continuum

> da evolução sociocultural. Dentro dessa concepção, supomos que ao desencadeamento de cada revolução tecnológica, ou à propagação de seus efeitos sobre contextos socioculturais distintos, através dos processos civilizatórios, tende a corresponder a emergência de novas formações socioculturais (Ribeiro, 2000, p. 20).

Ao transferir a explicação do subdesenvolvimento da questão racial para o elemento tecnológico, a compreensão do nosso atraso econômico e a persistência de traços coloniais no tecido social brasileiro deveriam ser localizadas na capacidade produtiva e em uma lógica histórico-social fundamentada no acúmulo tecnológico. A disparidade societária por nós enfrentada deveria ser procurada na ordenação sociopolítica implementada pela colonização lusitana, modelando-nos para atender suas demandas produtivas a partir do monopólio da terra, da monocultura e do trabalho escravo. No lugar daqueles intelectuais que, como Paulo Prado, "olhavam suspeitosos os negros e mestiços que formavam maior parte da população e explicavam o atraso prevalecente no país pela inferioridade racial dos povos de cor", Darcy Ribeiro (1995, p. 436) indicou que o subdesenvolvimento era fruto dos empreendimentos coloniais que orbitavam em torno de núcleos cêntricos que absorviam seus respectivos excedentes produtivos. Nosso descompasso histórico se iniciou quando o colonizador europeu, movido pelas "energias transformadoras da revolução mercantil", expandiu seus redutos coloniais para além-mar, devido às "novas velas de mar alto, seu leme fixo, sua bússola" e "seu astrolábio", fornecendo aos portugueses e aos espanhóis o controle e a exploração dos povos ameríndios (Ribeiro, 1995, p. 38).

A primeira expansão ultramarina foi possível devido ao precoce processo de unificação político-territorial vivenciado por Portugal e Espanha e "por toda uma revolução tecnológica" que lhes deu "acesso ao mundo inteiro com suas naus armadas", produzindo novas entidades étnicas voltadas para a expropriação das riquezas pertencentes aos ameríndios (Ribeiro, 1995, p. 67). A causa do subdesenvolvimento poderia ser identificada no entrechoque civilizacional entre os peninsulares e os ameríndios, que, em decorrência das discrepâncias tecnológicas, permitiram com que os primeiros estabelecessem sua soberania político-econômica e a possibilidade de dominação sobre os segundos. Não possuindo o mesmo grau de desenvolvimento tecnológico, os povos ameríndios se conformaram "como etapas pregressas" e "defasadas" em relação aos colonizadores, convertendo-se em "colônias escravistas" e destinadas para "cultivos tropicais" (Ribeiro, 1978, p. 37).

Epistemologicamente, a explicação darcyniana estabeleceu como âmago as modificações qualitativas desencadeadas por novos inventos e o aumento da dominação do meio natural que esses mesmos inventos habilitavam. Com isso, conseguiu se afastar do

fundamento naturalista que operava como mecanismo classificatório e, ao mesmo tempo, combateu uma arquitetura teórica marcadamente raciológica. A presença de uma suposta preguiça, da luxúria e do dengo "nunca foi coisa de negro nem de índio ou de mulato e nem mesmo branco pobre. É a fatia do branco rico, a mais gostosa de suas muitas regalias" (Ribeiro, 2017a, p. 86). Em uma passagem localizada em seu livro "América Latina: A Pátria Grande", Darcy Ribeiro registrou:

> Através das décadas e dos séculos, o patronato latino-americano se consolou com a sábia ideia de que o subdesenvolvimento de seus países tinha uma explicação evidente em fatores naturais e imutáveis. A causa estaria no clima tropical, insofrível, e na descontrolada mestiçagem com raças inferiores, inaptas para a civilização (Ribeiro, 2017a, p. 79).

Dessa forma, para Darcy Ribeiro (2017a, p. 111), "as explicações do atraso" latino-americano, como as de Paulo Prado, não passavam de uma ideologia presente em nossas elites "através das décadas e dos séculos", se consolavam "com a ideia de que o subdesenvolvimento de seus países tinha causa no clima tropical, insofrível, e na descontrolada mestiçagem com raças inferiores, inaptas para a civilização" (Ribeiro, 2017a, p. 111). Em sua teorização sobre o Brasil, Darcy Ribeiro localizou o motivo de nosso relativo atraso na fermentação política e no enfrentamento entre o *arcaico* e o *moderno* enquanto formações socioculturais, sendo que a diferença entre esses estratos temporais deveria ser concebida mediante a distância tecnológica existente entre esses polos e considerando a eficácia produtiva.

O antagonismo evolutivo não estava centrado em elementos biologicistas, mas na distância da tecnologia produtiva entre as formações sociais que entraram em contato a partir das navegações ultramarinas. Assim, estagnação latino-americana foi produzida pela presença de elementos dissuasores do progresso, formados no contato entre configurações histórico-culturais afastadas tecnologicamente. A pertinência da questão tecnológica foi evidenciada, portanto, no necrológio do Marechal Cândido Rondon, elaborado por Darcy Ribeiro, que, dissertando sobre a contribuição rondoniana para os povos ameríndios, afirmou:

> O quarto princípio de Rondon é *assegurar aos índios a proteção direta do Estado*, não como um ato de caridade ou de favor, mas como um direito que lhes assiste por sua incapacidade de competir com a sociedade dotada de tecnologia infinitamente superior que se instalou sobre seu território (Ribeiro, 2017b, p. 59, grifos nossos).

No texto de 1958, identificamos o valor que o progresso tecnológico possuiu para Darcy Ribeiro. Se nos atentarmos ao ano de publicação do necrológio e compararmos com o início da redação de "Os Estudos de Antropologia da Civilização", encontramos uma ideia-força em sua interpretação, que foi amadurecendo ao longo dos anos: o progresso tecnológico era o elemento catalisador das transformações sociais e o responsável por provocar o desnível entre as distintas civilizações. O desenvolvimento tecnológico desencadeou a expansão colonial ibérica e contribuiu para o processo de dominação dos povos americanos, convertendo-os em colônias expropriadas de seus principais recursos naturais e obrigando-os a encontrarem mecanismos para sobreviverem e resistirem.

Os distintos fusos temporais entre essas sociedades se justificavam pela dominação pioneira que espanhóis e portugueses exerciam sobre as inovações técnicas, pois já haviam se inserido no contexto do mercantilismo e, por isso, possuíam meios de subjugarem as formações social-históricas que ainda se situavam em estágios iniciais do desenvolvimento tecnológico. No entanto, isso não significava, por parte daqueles que eram subjugados, uma mera passividade. As formações societárias conquistadas pelos ibéricos ofereceram a transfiguração étnica como uma forma de sobrevivência e adaptação às imposições exógenas, definindo para si uma nova forma de substrato étnico diante das alterações produzidas por uma nova sociabilidade. Longe de ser um elemento negativo, a miscigenação foi a forma de resistência e enfrentamento mobilizada pelas entidades étnicas subjugadas pelos colonizadores. As tensões entre o *arcaico* e o *moderno* propiciaram a constituição de um novo composto sociocultural, fazendo da mestiçagem nosso principal elemento distintivo. No Brasil,

> De índios e negros, a obra colonial de Portugal foi também radical. Seu produto verdadeiro não foram os ouros afanosamente buscados e achados, nem mercadorias produzidas e exportadas. Nem mesmo o que tantas riquezas permitiram erguer no Velho Mundo. *Seu produto real foi um povo-nação, aqui plasmado principalmente pela mestiçagem,* que se multiplica prodigiosamente como uma morena humanidade em flor, à espera do seu destino. Claro destino, singelo, de s*implesmente ser, entre os povos, e de existir para si mesmos* (Ribeiro, 1995, p. 68, grifos nossos).

Uma civilização que desabrochava e reconhecia a mestiçagem como processo de plasmagem, marcado por grandes sacrifícios e sofrimentos. Darcy Ribeirou pensou *a miscigenação como a forma de nos situarmos e de nos definirmos no tempo*, deslocando *a percepção sobre a mestiçagem do plano biológico para o cultural*. Ou seja, ele contribuiu para o abandono parcial do conceito de raça, definindo a modernidade brasileira e latino-

americana a partir da mestiçagem e da valorização das heranças culturais legadas pelas entidades sociais subjugadas pelos europeus.

Do ponto de vista da história da antropologia, Darcy Ribeiro se situou entre os intelectuais que, como sugerido por Márcio Goldman (2017, p. 15), tomaram a mestiçagem sob uma perspectiva positiva, encarando-a como uma conquista a se "preservar e desenvolver"[62].

Concomitantemente ao processo de transfiguração étnica, o entrechoque colonial provocou o travamento do desenvolvimento econômico, pois interrompeu o processo evolutivo dos ameríndios de forma autônoma e independente e desencadeou a dependência externa dos elementos tecnológicos que passaram a serem fornecidos pela empresa metropolitana. Os efeitos da situação de dependência produzida pela colonização incidiram diretamente na capacidade de acumulação produtiva dos ameríndios, impossibilitando-os de constituírem as variáveis tecnológicas necessárias para o domínio racional da natureza. Afastando-se do argumento biológico, Darcy Ribeiro (1987, p. 56) pensou o atraso socioeconômico como "o estado de sociedades cujo sistema adaptativo se funda numa tecnologia de mais baixo grau de eficácia produtiva do que o alcançado por sociedades contemporâneas", não tendo nenhum vínculo com o pessimismo raciológico que acompanhou o desenvolvimento inicial das ciências sociais. O atraso ou o progresso societário não eram definidos mais em termos de propriedades qualitativas *in natura*, mas nas dinâmicas históricas responsáveis pelo sentido político da articulação dos elementos tecnológicos.

Com esse novo direcionamento ontológico e epistemológico, Darcy Ribeiro fundamentou a possibilidade de pensarmos uma modernidade tipicamente tropical e definida em nossos próprios termos de análise crítica. No lugar da substancialização do subdesenvolvimento e da naturalização do atraso, ele equacionou nossa situação civilizacional a partir da mediação histórica necessária para a correta compreensão do capitalismo e da implementação do seu núcleo essencial, voltado para a organização produtiva, visando à potencialização do lucro. Isso era algo que, como investigaremos no próximo capítulo, estava associado à revisão crítica do evolucionismo sociocultural empreendida por Darcy Ribeiro em sua tentativa de desatar o eurocentrismo e a conotação linear das interpretações que marcaram o final do século XIX e o início do século XX na teoria sociológica. O objetivo geral de Darcy Ribeiro foi o de devolver a historicidade para as

62 O que, segundo Márcio Goldman (2017, p.15), colocava Darcy Ribeiro ao lado de intelectuais como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Roquete-Pinto.

dinâmicas societárias, a fim de compor uma teoria geral das transformações civilizacionais que levasse em consideração as particularidades históricas brasileiras e latino-americanas. Antes disso, contudo, devemos refletir acerca de uma última questão ainda em aberto para melhor compreendemos sua análise da modernização latino-americana. Se Darcy Ribeiro pensou nossa decalagem temporal[63], a partir das assimetrias tecnológicas contidas entre os ibéricos e os ameríndios, em que medida a imagem desse "Outro" tropical, situado em sua própria temporalidade, teria conseguido ou não romper com a dualidade presente na racionalidade moderna? Considerando que a representação de si está ligada à representação que se faz do Outro, propomos pensar como Darcy Ribeiro trabalhou a questão das diferenças culturais no processo de incorporação das especificidades históricas a partir do contexto da nascente antropologia. Como veremos, isso pode ser apreendido a partir de seu conceito de transfiguração étnica.

1.5. O passado sedimentado: a fenomenologia da transfiguração étnica

A institucionalização da antropologia como disciplina acadêmica percorreu um longo e conflituoso caminho. Foi um campo do conhecimento que, segundo Mariza Peirano (2000, p. 220), atravessou caminhos distintos dos "centros europeus e norte-americanos" e encontrou seu papel como genuína ciência social a partir da institucionalização dos programas de pós-graduação na década de 1960. "Se até então a disciplina no Brasil era teoricamente incipiente", disse André Borges Mattos (2007, p. 5) acerca da antropologia, "o salto que deu a partir de meados dos anos 60, consolidando-se como uma disciplina moderna e de nível internacional a partir dos anos 70" foi "resultado dos programas de pós-graduação". Considerando que o eixo norteador das obras que compuseram os "Estudos de Antropologia da Civilização" foi elaborado nesse período de expansão da cena antropológica, torna-se sugestivo ponderar o deslocamento de Darcy Ribeiro nesse contexto. Por mais que sua coletânea tenha ganhado forma definitiva ao longo de seu exílio no Uruguai[64], parte de suas constatações estavam em consonância com o campo antropológico em vias de formação no Brasil e já vinham em pleno fôlego devido a suas pesquisas etnológicas em sua passagem pelo SPI. Para elucidarmos a concepção de transfiguração étnica nas próximas linhas e compreendermos de forma mais

63 Aqui tomamos de empréstimo a expressão "decalagem temporal" de Sérgio Tavolaro (2021).
64 Alguns pormenores sobre o exílio de Darcy Ribeiro serão desenvolvidos nos próximos capítulos. No momento, ensejamos apenas ressaltar a "cronologia" da sistematização de algumas de suas principais ideias. Lembrando que a primeira obra da coletânea, "O Processo Civilizatório", foi publicada em 1968.

detalhada a modernização brasileira e latino-americana em Darcy Ribeiro, ensejamos estabelecer uma contraposição com o papel de Roberto Cardoso de Oliveira na institucionalização da disciplina. A escolha não foi aleatória: observando retrospectivamente a literatura antropológica, constatamos como sua atividade intelectual contribuiu ativamente para a definição de alguns dos primeiros contornos do campo por meio de suas pesquisas sobre fricção interétnica[65]. Além disso, devemos considerar que Roberto Cardoso Oliveira foi encaminhado para a antropologia por Darcy Ribeiro, tendo sido este último o responsável por lhe abrir as portas das pesquisas etnológicas no SPI.

Roberto Cardoso de Oliveira concluiu sua formação em Filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, em 1953. Nesse momento inicial, seu interesse esteve voltado para o campo epistemológico, devido à influência exercida pelo filósofo francês Gilles-Gaston Granger. Apesar do primeiro contato com a antropologia ter ocorrido com as aulas ministradas por Florestan Fernandes, foi o convite feito por Darcy Ribeiro para ingressar no SPI, vinculado ao Museu do Índio, que abriu as portas da antropologia para Roberto. A instituição possibilitou-o sistematizar sua formação antropológica do ponto de vista teórico, a partir de suas primeiras pesquisas em campo vinculadas aos povos Terenas. O primeiro movimento de Roberto em direção à antropologia conservou um ponto comum com Darcy: pensar a sociedade nacional por meio dos povos originários. A cultura ameríndia comportava-se como o indicador sociológico para a identificação dos espaços amostrais e das contradições que permearam nossa formação sociocultural, estabelecendo os vínculos históricos com nosso passado colonial ainda presente no tecido social brasileiro. Esse movimento interpretativo já vinha sendo realizado pelos antecessores da antropologia acadêmica, tendo Roberto Cardoso de Oliveira (2000, p. 43) proposto a existência de uma homologia estrutural entre os "pioneiros da antropologia", que se desenvolveram a partir de autodidatismo, mesmo quando portavam formação universitária, com o início de uma antropologia mediada pela formação dos estudos pós-graduados. A homologia estrutural identificada por Roberto Cardoso de Oliveira (2000, p. 43) localizava-se na "especificidade de uma prática antropológica, bem como a seu horizonte teórico, identificáveis em vários países latino-americanos", associando-se aos projetos de construção nacional de países que tinham conquistado suas respectivas independências de forma tardia.

65 A revisão dessa primeira literatura antropológica e a presença de Roberto Cardoso de Oliveira foi efetuada por Mariza Peirano (1981) e Sylvia Caiuby Novaes (1993).

Para as nações latino-americanas, o parâmetro intelectual que condicionou a formação da antropologia estava vinculado ao processo de formação nacional, pois essas jovens entidades políticas procuravam definir suas próprias características a partir do apossamento de suas trajetórias históricas. Com o rompimento da condição colonial, coube aos antropólogos a recuperação da historicidade perdida pela conquista colonial e pelo domínio europeu em terras americanas. Sobre isso, Roberto Cardoso de Oliveira disse:

> A antropologia moderna em nossos países inclina-se hoje – e muitas vezes de forma bastante original – sobre a própria sociedade a que pertence o antropólogo, portanto, sobre a sociedade nacional. Para penetrar nesse outro tipo de fazer antropológico, estaríamos nos desviando um pouco de nosso tema. Contudo, gostaria de destacar ainda que vejo nos estudos indígenas – aos quais a antropologia, sob a denominação de etnologia, devotou em nossos países, ou na maior parte deles, seu exercício mais intenso para a formação da disciplina – o marcador de uma especificidade que, acredito, não se observa tão claramente nos estudos dedicados a sociedade nacional, seja em seus segmentos rurais, seja nos urbanos (Oliveira, 2000, p. 45).

Dessa forma, a antropologia nasceu sob a insígnia da etnologia e fez do indigenismo o elemento formador da perspectiva antropológica latino-americana, vinculando-se diretamente à organização de uma ideologia da nacionalidade e estabelecendo um conjunto de premissas que acompanharam o trabalho antropológico em seus anos iniciais. Exatamente aqui conseguimos encontrar a homologia estrutural proposta por Roberto e antecessores da antropologia acadêmica: o indígena como símbolo de nossa autêntica nacionalidade e como objeto privilegiado do antropólogo. O antropólogo direcionaria seu olhar para a organização da vida associativa a partir da etnicidade, percorrendo os mecanismos integrativos da sociabilidade indígena. Considerando esse cenário, a distinção entre Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira estava mais vinculada a questões teórico-metodológicas do que às relacionadas ao objeto de estudo da antropologia, já que a problemática indígena permeou ambos os autores em suas produções intelectuais, algo que foi evidenciado por Mariza Peirano:

> Ao perguntar a seis cientistas sociais de diferentes gerações e interesses acadêmicos, através de entrevistas e/ou exame de sua produção intelectual, o que a antropologia no Brasil era ou deveria ser (foram eles: Antônio Cândido, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Roberto da Matta e Otávio Guilherme Velho), a pesquisa fluiu em direção ao argumento central que liga o desenvolvimento das ciências sociais a ideias e valores sobre nation-building no Brasil (Peirano, 1992, p. 15).

Além de objeto por excelência da antropologia, os estudos sobre os povos ameríndios tornaram-se um campo de disputa política diretamente envolvido na preservação das etnias originárias. A antropologia se desenvolveu diante de uma "politização sistemática" a partir de uma "ampla e generalizada ideologia indigenista" (Oliveira, 2000, p. 44), que, no caso de Darcy Ribeiro, foi permeada pelo humanismo rondoniano. Roberto Cardoso de Oliveira escreve:

> Penso não ser necessário descrever essa ideologia indigenista, mesmo que nos limitássemos a seu núcleo, mas apenas defini-la *grosso modo* como um pensamento e uma ação pautada por um compromisso com a causa indígena - o que não exclui os próprios erros de interpretação dessa mesma causa (Oliveira, 2000, p. 44).

Detenhamo-nos nesse aspecto por mais algumas linhas. As ações governamentais do SPI adotaram uma modalidade política pautada na defesa da manutenção dos povos originários, mas que não colidisse com a demarcação das fronteiras do Estado nacional. Para isso, o SPI atuou diretamente na demarcação de terras para os povos indígenas, que, ao fim e ao cabo, acabavam por constituir uma abordagem assimilacionista. A ideia de demarcar estava diretamente associada à atuação tutelar, passando para o Estado o poder de reconhecer e de determinar quem era ou não propriamente indígena. O Serviço de Proteção tratou as etnias indígenas como uma "presença certamente incômoda", demandando do Estado projetos públicos para garantir a assimilação das diversas etnias ao conjunto nacional (Oliveira, 1972, p. 9-10). O órgão indigenista era incumbido de prestar aos indígenas assistência legal diante das necessidades da vida civil a partir dos princípios constitutivos do direito público, tornando essa instituição a administradora e representante legal dos interesses indígenas. Ao se portar como mediador, a "suposta" ação protetiva do SPI produziu um cenário de densa segregação:

> Asseguradas as suas terras, o resultado dessa ação protetiva foi a *segregação*. Nota-se bem: não uma segregação imposta pelo Serviço de Proteção aos Índios por meios diretos, persuasivos ou violentos; mas uma consequência natural da criação de Reservas, numa área em que a população tribal era barbaramente explorada (Oliveira, 1972, p. 46, grifos do autor).

A condição de desmembramento foi articulada por meio da diferenciação entre o "índio tribal" e o "índio tutelado", o que incorreu na constituição de uma "barreira étnica" derivada da necessidade de que o reconhecimento étnico fosse realizado pela própria estrutura

administrativa do Estado nacional[66]. Seria reconhecido como indígena apenas aquele que conseguisse evidenciar sua condição frente ao órgão protetor por meio da emissão de certificações que legitimassem a condição do indivíduo como pertencente a uma etnia originária. O ponto de tensão estava localizado exatamente aqui: o SPI, considerando seus ideais integrativos, promoveu uma alteridade instrumentalizada como forma de pacificação e controle dos povos indígenas para garantir a exploração territorial e o avanço das fronteiras da sociedade nacional. "Naturalmente", apontou Cardoso de Oliveira (1972, p. 62), "não é nossa intenção desmerecer o papel positivo que o SPI desempenhou inspirado na ideologia rondoniana", mas "apenas mostrar que, por mais progressista que essa ação pudesse ter sido, ela o foi de modo incompleto, insuficiente, e isto porque não teve força nem inspiração para radicalizar o problema". Afinal,

> Embora se reconhecesse o processo de mudança por que essas sociedades passavam, a pergunta *para onde mudavam* nunca foi além da constatação teórica de que viriam, no fim das contas, à custa de uma assistência tecnológica e médico-sanitária eficaz, alcançar os benefícios da civilização (Oliveira, 1972, p. 62).

Se o "índios" eram os "índios" do SPI, estava implícito que

> […] viriam, mais cedo ou mais tarde, a se incorporar à nação brasileira, desde que se permitisse a realização normal de seu processo evolutivo. Mas nunca ocorreu aos indígenas brasileiros que a prática dessa política levava em seu bojo a supressão quase que total da autodeterminação dessas sociedades (Oliveira, 1972, p. 62).

Portanto, podemos entrever como a crítica de Roberto Cardoso de Oliveira antecipou a constatação de procedimentos tutelares concernentes à atuação do SPI que, mais adiante, foram reelaborados por Lima (2015) e aclimatados por uma perspectiva histórica. Existiu, portanto, um fio de continuidade entre ambos, mas que sofreu um giro de perspectiva por meio do detalhamento realizado por Antônio Carlos de Souza Lima e do mapeamento das conjunturas históricas que permearam a institucionalização do SPI e seus objetivos relacionados à assimilação dos povos indígenas. Antônio Carlos de Souza Lima (2015, p. 430) asseverou como a pacificação se tornou uma técnica de poder tutelar configurada por meio de um "regime de dominação juridicamente definido" e que foi essencial "nos processos de formação do Estado no Brasil". Tanto Roberto Cardoso de Oliveira (1972) quanto Antônio

66 As expressões grifadas pertencem a Roberto Cardoso de Oliveira (1972).

Carlos de Souza Lima (2015) sugeriram a presença de um jogo imaginativo desencadeado pelo SPI, que constituiu sobre a etnicidade indígena uma representação voltada para atender aos interesses do Estado nacional. Uma representação que transpassou as conquistas portuguesas e que percorreu nossa imaginação social ao menos até o século XIX, momento em que o indígena foi "tomado como uma entidade concreta e genericamente denominada índio" e utilizado como princípio nativista (Oliveira, 1972, p. 67). O SPI era comandado por "especialistas em imaginação de coletividades e de sua administração num centro social e geográfico de poder concebido como nacional" (Lima, 2015, p. 431). Os etnólogos da agência estatal acabaram por

> Rotular genericamente coletividades, vinculando-as a espaços e práticas supostamente distintas, e inseri-las num sistema codificado e hierarquizado de atribuições positivas e negativas — um status, portanto —, parte de um mecanismo imaginado como de governo no sentido de Michel Foucault (2004), operado em escala nacional. Com tal descrição, define-se também um corpo de especialistas em tal tipo de coletividade (Lima, 2015, p. 432).

Com a manutenção estratégica do consciente imaginativo, localizamos uma crítica teórica contundente à etnologia de Darcy Ribeiro: seu conceito de transfiguração étnica perpetuou e manteve traços profundamente generalistas que reproduziram o mesmo "índio genérico" presente no imaginário do SPI. Por um lado, Lima (2015) apontou como a operacionalização da transfiguração étnica esteva associada à compreensão da delimitação das fronteiras entre a sociedade nacional e os povos originários, mas deslocando a análise do fenômeno do contato dos indígenas para a gestão política dos postos estabelecidos pelo SPI nas zonas de conflito existentes no Brasil. Pensando o contato interétnico e os efeitos transfiguradores, Darcy Ribeiro pensou o fluxo histórico ligado à ideia de progresso e fortaleceu a concepção do contato entre os povos indígenas e a sociedade nacional como uma lógica classificativa. Assim, Antônio Carlos de Souza Lima (2023, p. 173) sugeriu como a concepção de transfiguração étnica definiu o fenômeno do contato, tomando como ponto de vista os interesses da instituição governamental e produzindo uma visão veiculada pelos "atores da história da política indigenista brasileira". O conceito de Darcy Ribeiro conservou o discurso mistificador dos povos originários, endossando a narrativa protecionista do órgão por ele então integrado, uma visão que pode ser encontrada em um texto anterior a "Os índios e a Civilização", escrito em 1962: "A política indigenista brasileira", redigido por Darcy

Ribeiro no momento de sua chefia na Casa Civil do governo de João Goulart[67]. No texto em questão, Darcy Ribeiro não realizou "exatamente uma leitura científica", mas repetiu a versão veiculada pela agência administrava dos atores políticos que falavam de si mesmos (Lima, 2023, p. 173). Sobretudo um certo culto à personalidade de Cândido Rondon, a quem Darcy Ribeiro atribuiu quase todos os méritos da trajetória do SPI:

> Rondon não ficou na formulação dos princípios. Colocou-se à frente do Serviço de Proteção aos Índios, como seu diretor, a princípio, depois como orientador sempre vigilante. Graças a sua ação indigenista o SPI pacificou todos os grupos indígenas com que a sociedade brasileira deparou em sua expansão, sempre fiel aos métodos persuasórios. Dezenas de servidores do SPI, ideologicamente preparados e movidos pelo exemplo de Rondon, provaram, às custas de suas vidas, que a diretiva *Morrer, se for preciso for, matar, nunca*, não é mera frase (Ribeiro, 1962, p. 25, grifos do autor).

Parece-nos acurada a crítica de Antônio Calos de Souza Lima (2023, p. 173), ainda mais se considerarmos que "a parte dois de *Os Índios e a Civilização* nada mais era" do que uma cópia "*ipsis litteris* do trabalho" de 1962. O material textual, em ambas as publicações, foi elaborado com base nos relatórios produzidos por Darcy Ribeiro por ocasião de sua passagem pela seção de estudos. Mesmo em concordância com Antônio Carlos de Souza Lima, ensejamos apresentar uma contribuição distinta para ideia de transfiguração étnica a partir de um aprofundamento teórico na construção do conceito. Por esse caminho, sustentamos ser possível encontrar uma leitura de Darcy Ribeiro para além dos aspectos "rondonianos" de sua interpretação. Roberto Cardoso de Oliveira (1979, p. 14), por exemplo, foi um dos primeiros a ponderar sobre a utilidade do conceito de transfiguração étnica como um mecanismo capaz de descrever as mudanças no patrimônio cultural decorrentes da conjunção interétnica. Ora, a formulação de transfiguração étnica constituiu, para Darcy Ribeiro, uma teoria geral do contato interétnico, dotada de uma capacidade descritiva das transformações culturais.

Concordando com Mércio Pereira Gomes (2000, p. 72), o conceito em questão procurou indicar como "os povos que são influenciados por culturas mais potentes podem se adaptar e se transmutar, sem perder suas identidades básicas". A transfiguração étnica evidenciaria o processo de manutenção cultural dos povos indígenas brasileiros, considerando o cenário de dominação imposto pelo contexto colonial. Mesmo reconhecendo as possibilidades abertas, Roberto Cardoso de Oliveira (1979, p. 14) também chamou a atenção

67 A atuação de Darcy Ribeiro no governo de João Goulart foi desenvolvida de forma mais detalhada no capítulo 2. No momento, desejamos apensar o contexto em que o texto sobre a política indigenista foi desenvolvido para que a crítica de Lima (2023) se torne compreensível no panorama de nossa argumentação.

para um aspecto limitante: sua composição conceitual era difusa, promovendo uma instrumentalização investigativa e pouco afeita à compreensão da "situação do contato interétnico" em si. O problema crítico da concepção de transfiguração étnica estava na sua impossibilidade de descrever, com maior precisão, as situações específicas do contato no momento que este ocorria.

Ainda que concordemos, as limitações apontadas por Roberto Cardoso de Oliveira podem ser contrabalanceadas, caso aprofundemos nossa análise nos substratos teóricos do conceito da ferramenta analítica. Para Darcy Ribeiro, a mudança cultural era baseada em quatro níveis de integração: o ecológico, o tecnológico — também chamado de socioeconômico —, o étnico-cultural e o sociopsicológico[68]. Apesar da possibilidade de trabalhá-los isoladamente, a análise antropológica seria mais promissora caso lançasse um olhar concomitante para esses fatores, ponderando sobre suas *interações conjuntas* e o *desenvolvimento condicionado* do contato propiciado "por certas circunstâncias peculiares" e que alcançava um "contexto significação" particular (Ribeiro, 2017b, p. 421). A integração desses níveis dependia das *forças atuantes* e de *como elas se apresentavam em cada um dos contextos culturais particulares*, momento no qual os elementos endógenos e exógenos operavam como forças condicionadoras das interações entre as respectivas camadas integradoras. Parece-nos, portanto, que Darcy Ribeiro não negligenciou as situações específicas do contato e das transformações culturais, mas definiu um outro foco de investigação, optando por uma análise mais generalizante do próprio processo sociológico do contato.

Antes da descrição *per si* da mudança cultural, Darcy Ribeiro tomou como necessária uma abordagem mais generalista do processo das modificações culturais e que fosse capaz de abranger teoricamente o processo histórico-transformativo desencadeado pela empresa colonizadora europeia nas Américas. A passagem abaixo ilustrou esse ponto:

> Nos estudos gerais, como o presente, cabe ressaltar, ao contrário, as situações gerais de conjunção condicionadas dos enfrentamentos, bem como os fatores comuns responsáveis pelas compulsões e coerções exercidas sobre todas as tribos pela sociedade nacional (Ribeiro, 2017b, p. 415).

68 Aqui não nos interessa a descrição pormenorizada de cada um dos níveis em questão. Isso, pois Darcy Ribeiro (2017) o fez de forma bastante detalhada em sua obra "Os Índios e a Civilização". Como isso acarretaria seguir um caminho relativamente distinto da nossa argumentação, sugerimos ao leitor interessado ir diretamente na obra citada.

Portanto, a *concepção de transfiguração étnica procurou descrever o processo de mudança cultural a partir de uma teoria da cultura*, acompanhando a conjuntura histórica latino-americana, que estabeleceu *padrões adaptativos para o fenômeno cultural em um cenário de forças endógenas e exógenas* que, se articulando dialeticamente, c*ondicionaram respostas específicas e singulares*. *"*Embora relevantes para a explicação etnológica de cada caso concreto", disse Darcy Ribeiro (2017b, p. 416), o objetivo da antropologia era a correta compreensão da integração cultural por meio de uma perspectiva macrossocial para, apenas posteriormente, abordar as "especificidades culturais" que não se "prestam a generalizações". A concepção de transfiguração étnica foi proposta para constituir a possibilidade teórica de lidar com toda a multiplicidade de influências que acomodavam as modificações culturais, oferecendo ao fenômeno cultural uma abordagem mais racionalizada. Por esse caminho, a transfiguração étnica era capaz de dimensionar "os focos de integração da cultura que operam como moderadores da personalidade e como orientadores da conduta, capazes de influir decisivamente no desdobramento de um processo singular" (Ribeiro, 2017b, p. 416). Dito de outro modo, a concepção de transfiguração étnica era a própria busca pela particularidade de cada um dos fenômenos culturais possíveis, mas partindo de uma teoria geral da cultura que permitisse o entendimento dos fatores relacionados, mapeando as condições mesmas de variabilidade.

Partindo da questão cultural, Darcy Ribeiro exerceu uma passagem da cultura à ontologia, propondo que a antropologia descreve, a partir da virtualidade do conceito, como as relações sociais se definiam e redefiniam a partir da alteração sociocultural. Dessa forma, Darcy Ribeiro fez da concepção de transfiguração étnica uma abordagem para se pensar a alteridade, estabelecendo uma tradução ontológica do "outro" a partir da comparação transversal das culturas colocadas em enfrentamento. Isso pode ser localizado na seguinte passagem:

> Temos aqui um mesmo conceito, sempre aplicado ao "outro", dentro de uma série de oposições frontais. Para o citadino, o termo "caboclo" tem o sentido em que o empregamos aqui para designar a população neobrasileira da Amazônia, mas dele se exclui. Para aqueles a quem os citadinos chamam de "caboclo", o termo se aplica ao índio civilizado; e até este encontra modos de transferi-lo ao indígena tribal preso à sua cultura original e ainda não engajado no sistema econômico da região (Ribeiro, 2017b, p. 429).

Mais do que isso, Darcy Ribeiro (2017b, p 249) combateu "a falsa impressão de que estamos diante de um verdadeiro gradiente de trânsito da condição de indianidade à

brasilidade", reforçando como as formações socioculturais eram designações historicamente constituídas a partir de um processo organizativo pautado pela resistência de uma etnia a elementos externos (Ribeiro, 2017, p. 429). Por isso, o antropólogo comportava-se como um tradutor de significações entre a cultura analisada e seu próprio contexto cultural, combatendo "a adoção mistificada do ser ao 'outro' que é seu alterno" diante da perspectivação das dinâmicas sociais em fluxo (Ribeiro, 2017, p. 430). Assim, Darcy adiantou uma tarefa importante da antropologia, e que se tornou notória em momentos posteriores da disciplina: as significações simbólicas, apreendidas pelo antropólogo a partir de conceitos, não ocorria por meio de uma equivalência completa entre o observador e a cultura observada. A validade antropológica do pensamento darcyniano não estava em suas pesquisas etnológicas em si, mas na forma como foi colocado o problema de interesse do antropólogo: no ato de se transcrever um "outro" em suas diferenças culturais, nas páginas de seu caderno de campo, o antropólogo estava imerso em uma profunda contradição de falar sobre "um outro" a partir de sua cultura. Esse aspecto, mais adiante, foi retomado por Eduardo Viveiros de Castro:

> Essa (meta)relação não é de identidade: o antropólogo sempre diz, e portanto faz, outra coisa que o nativo, mesmo que pretenda não fazer mais que redizer 'textualmente' o discurso deste, ou que tente dialogar – noção duvidosa – com ele. Tal diferença é o efeito de conhecimento do discurso do antropólogo, a relação entre o sentido de seu discurso e o sentido do discurso do nativo (Castro, 2002, p. 114).

A abordagem relacional da antropologia supunha que os procedimentos que caracterizavam sua investigação eram "conceitualmente da mesma ordem que os procedimentos" das culturas investigadas, propondo uma semelhança na alteridade discursiva (Castro, 2002, p. 115) e permitindo a Eduardo Viveiros de Castro elaborar um conjunto sistemático de estudos sobre os povos amazônicos, calcado em sua "perspectiva ameríndia", propondo um caminho de análise antropológica que se pautava no reconhecimento da alteridade da perspectiva do nativo, e não na do cientista social que estava imerso em campo. Isso não significava uma relação igualitária entre o nativo e o antropólogo, porque as atribuições de sentido das experiências culturais "outras" eram feitas pelo antropólogo a partir de sua própria organização filosófica, condicionando sua interpretação e a maneira de expressá-la em suas tintas etnográficas. Dessa maneira, existia uma "relação diferencial do antropólogo e o nativo com suas culturas respectivas", sendo que a "igualdade de fato" não implicava a "igualdade de direito", mas em "uma igualdade no plano do conhecimento" (Castro, 2002, p. 115).

A validade epistemológica da cultura ameríndia se encontrava no momento da constatação de que o pressuposto cultural do nativo era o mesmo do cientista social: o jogo de significação ocorria, em ambos os casos, por meio da atribuição de sentindo à natureza que os cercavam. As manifestações culturais possuíam significados distintos, mas eram operacionalizadas como configurações relacionais que, no "sentido geométrico de limitação", estabeleciam uma "passagem ao limite" do natural para o cultural, indicando que "os seres humanos são virtualmente capazes" de ultrapassar o puramente natural (Castro, 2002, p. 120).

Em sua renomada crítica da obra lévi-straussiana na antropologia brasileira, Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 121) reconheceu a cultura como "um sistema de diferenças" e a natureza como sendo a diferenças das diferenças[69], reconhecendo que o conhecimento ameríndio tinha o mesmo fundamento ontológico do pensamento moderno. Com tal colocação, Eduardo permitiu ao pensamento ameríndio dialogar com a teoria antropológica ocidental, tomando a passagem da natureza à cultura em seu valor metodológico. Essa equivalência ontológica possibilitou "um exercício de ficção antropológica", tomando a imaginação como a porta de entrada do pensamento, "no (outro) pensamento pela experiência real: não se trata de imaginar uma experiência, mas de experimentar uma imaginação" (Castro, 2002, p. 123).

Considerando o cenário exposto acima, notamos como Darcy Ribeiro (2017b, p. 415) adiantou, ao menos em partes, a percepção de que as elaborações ameríndias eram dotadas da mesma consistência organizacional que o pensamento moderno, já que ambos operavam por meio de sistemas classificatórios que modelavam e justificavam "certas formas de comportamento". O pensamento ameríndio partilhava da mesma constituição ontológica que o pensamento antropológico, diferenciando-se apenas no condicionamento específico de suas respectivas linguagens, o que poderia ser encontrado com um rápido levantamento sobre os mitos e as práticas xamânicas dos indígenas, já que essas narrativas expressavam todo o "conjunto de crenças que explica a origem do universo e da própria comunidade, bem como o caráter de vínculo que a unifica internamente e a contrapõe a outros grupos humanos e a toda a natureza" (Ribeiro, 2017b, p. 415). Trata-se de hábitos e práticas culturais que encontravam sua "mais alta expressão" na "mitologia que dramatiza, através da ação alegórica

69 O pensamento de Viveiros de Castro possuía profundas similitudes com a perspectiva estruturalista no que concernia à distinção entre natureza e cultura. Desse ponto de vista, a perspectiva de Viveiros de Castro conservou a divisão natureza-cultura, incorrendo numa percepção bastante universalista dentro de uma margem possível de diferenças mensuráveis. É interessante lembrar a crítica feita a Eduardo Viveiros de Castro por parte Terence Turner (2009), que afirmou que o antropólogo brasileiro compôs uma nova versão do estruturalismo lévi-straussiano à medida que conservou um profundo aspecto dualista.

dos heróis, os temas básicos do *ethos* tribal e suas respostas aos problemas que se propõe" (Ribeiro, 2017, p. 415). Aqui avistamos uma das especificidades do pensamento de Darcy Ribeiro: seu giro interpretativo, marcado pela passagem de uma ontologia a uma teoria da cultura, serviu como substrato para a composição de seus romances e foi o elemento norteador que lhe permitiu avançar para além do evolucionismo sociocultural e de uma visão eurocentrada. Mais do que terem servido como arcabouço histórico para os enredos de seus romances, os corpos míticos dos povos indígenas forneceram a Darcy Ribeiro uma característica, que por ele foi tomada como um dos elementos distintivos dos povos latino-americanos: a capacidade de refazerem a si mesmos. A seguinte consideração feita por Darcy Ribeiro registrou este aspecto:

> Como o caráter dinâmico da cultura é igualmente válido para os mitos, eles estão sempre se refazendo, num esforço permanente de explicar uma realidade em mudança. Num grupo relativamente homogêneo e que não sofreu mudanças violentas durante um logo período, a congruência interna do corpo mítico indica que esse trabalho de atualização progressiva conseguiu imprimir-lhe uma certa consistência em toda cultura (Ribeiro, 2017, p. 416, grifos nossos).

De acordo com Darcy, assim como os personagens heroicos das histórias narradas pelos ameríndios, os latino-americanos possuíam a capacidade de se refazerem sempre que necessário para atualizarem sua existência cultural e criarem os mecanismos imprescindíveis para sua sobrevivência. Como no corpo mítico, os povos latino-americanos se transfiguravam para se readequarem às transformações violentas desencadeadas pela chegada dos colonizadores europeus, conservando tudo aquilo que fosse possível e redefinindo aquilo que fosse necessário para superarem as incongruências frente a um novo cenário histórico. Transfigurar-se, para além de um recurso necessário para sobrevivermos à chegada dos colonizadores, era um elemento constitutivo de nós mesmos. Observamos, em uma discreta passagem do romance "Maíra", um vívido exemplo da transfiguração que Darcy ressignificou a partir da mitologia amazônica no formato de uma ilustração:

> Maíra e Micura nasceram paridos como gente no meio dos mairuns. Maíra era muito inocente, brincava com os meninos, ali na aldeia, como um menino qualquer. Fazia prodígios sem querer, porque não conhecia sua força. Quando ficava zangada e dizia ao companheirinho: suma daqui! Ele sumia mesmo, desaparecia. Se numa brincadeira de bicho Maíra dizia: eu sou a cutia, virava ali, na hora, uma cutia (Ribeiro, 2014, p. 120).

Aqui localizamos um elemento distintivo da concepção de transfiguração étnica: ao mesmo tempo que era um recurso epistemológico para descrever e explicar as mudanças culturais em um contexto de enfrentamento e contradições, *a acepção transfiguradora era uma condição existencial e uma forma de nos situarmos dentro da historicidade*. Por esse caminho, tornou-se possível devolver aos povos latino-americanos o contexto de sua própria formação cultural, definindo o sentido histórico a partir deles mesmos. Propomos, aqui, uma chave de leitura fenomenológica acerca da ideia de transfiguração étnica. Trata-se de uma ideia fenomenológica, porque o conceito de transfiguração étnica possuía duas camadas interrelacionadas e elaboradas para dar forma ao múltiplo. O primeiro nível era justamente o substrato ontológico, pois o campo cultural era a forma de se estar no mundo, desenvolvido por um determinado composto étnico para garantir sua inserção na contingência histórica. Dessa forma, para Darcy Ribeiro, *a cultura era o conjunto de representações simbólicas das potencialidades existenciais* de uma célula étnica constituída para dar sentido à sua existência, mobilizando elementos figurativos humanamente produzidos. Foi sobre essa primeira camada que ele sustentou a escrita de seus romances, esboçando, literariamente, uma multiplicidade em potencial que figurava como o conjunto de possibilidades que, inspirado nos mitos ameríndios, forneceriam caminhos para a reinvenção de nós mesmos. O segundo nível topológico era o epistemológico, porque atuava como ferramenta interpretativa para a compreensão do processo de transfiguração *in loco* e sua apreensão descritiva da interpenetração estrutural entre as formas culturalmente distintas e espaçadas temporalmente.

Parte das críticas realizadas ao pensamento etnológico de Darcy Ribeiro focalizou o segundo substrato oferecido pelo conceito de transfiguração étnica, tal como aquelas que foram lançadas por Roberto Cardoso de Oliveira (1972) e com as quais, até aqui, estamos de acordo. Contudo, olhando com maior interesse para o elemento ontológico, encontramos uma chave de leitura sobre a modernização da América Latina no pensamento de Darcy Ribeiro. Sendo o campo cultural um cenário de possibilidades abertas e a transfiguração étnica uma característica dos povos latino-americanos — herdadas dos ameríndios e expressadas em suas respectivas mitologias —, o subdesenvolvimento estava localizado na combinação dos elementos estruturais internos e externos oriundos da composição do sistema colonial. O lento e descontínuo desenvolvimento econômico latino-americano não eram decorrentes do campo cultural, mas da dependência internalizada produzida pelas relações sociais de dominação organizadas no período colonial. Isso permitiu a Darcy Ribeiro deslocar a questão da *cultura* para a *estrutura*, redirecionando o foco da questão sociológica para a sociabilidade, e não para

os aspectos étnico-culturais como alguns autores da cena intelectual latino-americana, no final do século XIX, insistiam em argumentar.

Mesmo estando de acordo com os questionamentos feitos por Roberto Cardoso de Oliveira (1972), nosso percurso aqui foi outro. Entendemos o pensamento de Darcy Ribeiro como uma espécie de pintura: a transfiguração étnica era o preenchimento do quadro histórico no qual os latino-americanos estavam inseridos, mas cujas bordas e limites foram forjados pelas imposições metropolitanas e por interesses externos. Em um vocabulário fenomenológico, Darcy Ribeiro assumiu a transfiguração étnica como um modo específico de ser latino-americano, inserindo-nos na dinâmica histórica a partir da experiência original de uma vivência que remontava ao passado indígena. A transfiguração étnica era uma forma de colocar a questão do ser, transpondo para o plano epistemológico nossa experiencialidade, representada por um conjunto de significados historicamente constituídos. Se partirmos da fenomenologia de Vilém Flusser (1998, p. 31), avistamos como Darcy Ribeiro estava movido pela "necessidade de orientação", mobilizando uma estrutura de pensamento para fornecer uma nova "dimensão sociocultural". De acordo com Vilém Flusser:

> Tornar-se brasileiro significaria alterar a estrutura dos pensamentos, desejos, sentimentos e atos para dar-lhes nova dimensão, que supere e substitua uma dimensão sociocultural mais antiga. E significaria também vivenciar o ambiente brasileiro como mundo vital (*Lebenswelt*), por coincidência da nova dimensão como a estrutura do ambiente. Pois o ambiente brasileiro se caracteriza por pobreza de estrutura, e pelo fato de serem as estruturas existentes subterrâneas, soterradas por ideologias que dificultam o seu descobrimento (Flusse, 1998, p. 48).

Ao falar em transfiguração étnica, Darcy Ribeiro percorreu as estruturas subterrâneas da consciência latino-americana para encontrar o conjunto coerente de vivências como dado efetivo da nossa vida concreta. Isso fez da transfiguração étnica um *procedimento inicial* para o desvelamento da significação da brasilidade e da latino-americanidade em termos de subjetividade histórica, partindo do terreno da própria existência para retratar os aspectos culturais da experiência concreta. Darcy Ribeiro ofereceu uma resposta para o que significava "ser brasileiro", que, de acordo Vilém Flusser (1998, p. 48), era uma pergunta "no mínimo necessária" para a formulação de um senso de orientação histórica capaz de "descobrir a realidade" e dar "sentido" a nós mesmos a partir do desvelamento do caminho civilizacional que nos trouxe até aqui. Do ponto da modernização, o conceito de transfiguração étnica tomava o atraso socioeconômico dos latino-americanos como uma explicação estrutural, não existencial. Isso afastou Darcy Ribeiro de uma posição naturalista ao mesmo tempo que lhe

permitiu propor soluções concretas para combater o subdesenvolvimento. Para avançarmos nesse sentido, passaremos para a próxima seção, tendo por intuito evidenciar como o processo de mudança sociocultural foi pensado por Darcy Ribeiro à luz da transfiguração étnica, prosseguindo com um processo comparativo com Roberto Cardoso de Oliveira.

1.6. Ao último grito de Paris: dois estilos de antropologia

Em um exercício de rememoração, Roberto Cardoso de Oliveira registrou uma importante passagem em seu diário:

> Como disse anteriormente, essa primeira monografia foi intitulada O Processo de Assimilação dos Terêna (1960) e contou com o prefácio de Darcy Ribeiro, então diretor do departamento de pesquisas sociais do Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE) (Oliveira, 2002, p. 267).

A primeira experiência como etnógrafo do autor foi realizada entre os Terena, convertendo-se em um livro lançado posteriormente, que o inseriu nas discussões teóricas concernentes às situações de contato. Ainda que a temática em si não fosse uma novidade, considerando as condições institucionais do SPI e suas atividades inclinadas para a compreensão do encontro entre as fronteiras culturais, o estudo sobre os Terena consolidou o ponto inicial de toda uma construção teórico-metodológica, chamada por Roberto Cardoso de Oliveira (2002) de fricção interétnica, que, mais diante, foi reconhecida como uma de suas mais notáveis contribuições à antropologia[70]. Foi por meio da concepção de fricção interétnica que ele estabeleceu seus contrapontos a Darcy Ribeiro, especialmente às interpretações suscitadas pelo conceito de transfiguração étnica. Em busca de reconstruirmos o quadro dessa discussão, comecemos por uma passagem registada por Darcy Ribeiro no prefácio do livro escrito por Roberto Cardoso de Oliveira sobre a assimilação dos Terena:

> Por isso mesmo, a Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios e o Museu do Índio por ela mantido, enquanto ali trabalhávamos juntamente com Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira, devotou-se especialmente a esta ordem de estudos. O presente trabalho é fruto dessa orientação e dá uma medida da contribuição que a Etnologia pode dar na formulação e na execução de uma política indigenista cientificamente orientada, capaz de abrir novas e melhores perspectivas de vida as populações indígenas do Brasil (Ribeiro, 1960, p. 10).

70 Em seu balanço sobre a história da antropologia, Mariza Peirano (1981) sugeriu como a concepção de fricção interétnica foi uma das contribuições mais contundentes de Cardoso de Oliveira à cena intelectual antropológica.

O prefaciador situou o contexto em que a concepção de fricção interétnica foi desenvolvida. Indo a campo pelo SPI, Roberto Cardoso de Oliveira percorreu um itinerário que focalizava os dilemas sociais enfrentados pelos Terena em relação ao avanço das fronteiras nacionais. Os Terena, assim como os Tükúna, vivenciavam um cenário de conflitos em suas respectivas interações sociais, devido às estruturas do Estado-Nacional brasileiro, que vinham se organizando desde o final do século XIX. As interações entre o aparato administrativo e a organização social indígena foram identificadas por Roberto Cardoso de Oliveira como conflituosas e contraditórias, produzindo incômodos e fraturas na sociabilidade das formas originárias. O desdobramento do contato entre "grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira" eram "caracterizados por seus aspectos competitivos e conflituais", assumindo "muitas vezes proporções totais", que provocaram atritos e rupturas por parte das etnias indígenas que, para sobreviverem, passaram por uma redefinição de determinados elementos de suas ambientações culturais (Oliveira, 1962, p. 86).

Em "situações de fricção engendradas pelo contato interétnico", as etnias indígenas apresentavam "as mais variadas configurações", por meio de mecanismos apropriados e necessários à sobrevivência daquele tecido social (Oliveira, 1962, p. 86). A fricção interétnica era um processo permutativo e dinâmico, gerando um encadeamento de combinações dos elementos simbólicos como uma forma de redefinição dos aspectos significativos das etnias como mecanismo de sobrevivência diante das estruturas de dominação impostas pelo Estado. Em um primeiro momento, parece-nos possível pensar um vínculo entre conteúdo da chamada fricção interétnica e da transfiguração étnica, pois ambas se propuseram a abordar as modificações do patrimônio cultural indígena diante do avanço da sociedade nacional. Muito além disso, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira formularam suas construções teóricas para pensar "a partir do ponto de vista indígena", descrevendo antropologicamente os mecanismos que os redefiniram culturalmente e que eram, ao mesmo tempo, necessários para a preservação de suas existências enquanto composto étnico. Semelhanças importantes, mas que não impedem a percepção de uma diferença fundamental: Roberto Cardoso de Oliveira desenvolveu o conceito de fricção interétnica para dar refinamento teórico à proposta de transfiguração étnica constituída por Darcy Ribeiro. No fundo, fricção interétnica era uma hipótese teórico-metodológica necessária para se abrir ao antropólogo o espaço de compreensão do estudo de contato:

> Do mesmo modo que, por exemplo, a sociedade nacional é um sistema social susceptível de ser analisado através de sua estrutura de classe, a situação de contato, graças ao sistema de relações que lhe é inerente, pode ser analisada mediante o que denominei fricção interétnica- o que seria equivalente lógico (mas não ontológico) do que os sociólogos chamam de "luta de classes". São a estrutura desse sistema e a sua dinâmica que cabem ao analista deslindar para um diagnóstico e tentar um prognóstico da situação de contato (Oliveira, 1967, p. 44).

O lugar da fricção interétnica era no plano conceitual, já que tinha por objetivo ser operacionalizada como uma ferramenta lógica voltada para a compreensão das transformações culturais "nas áreas de fricção interétnica", engendradas entre "sociedades arcaicas ou tradicionais" e "os segmentos regionais da sociedade nacional que alcançam os grupos indígenas em seus mais remotos redutos" (Oliveira, 1967, p. 54). Em função desse objetivo, o conceito de fricção interétnica se ocupou tanto de ser uma perspectiva abstrata elaborada conceitualmente quanto de uma compreensão das estruturas sociais em seu sentido mais concreto. Isso tornava possível a constituição de um sistema de referências para que o pesquisador, durante suas estadias no campo, conseguisse delimitar, "operacionalmente, a magnitude da frente de expansão da sociedade nacional" e a compreensão das condições de sobrevivência dos povos indígenas (Oliveira, 1967, p. 57). Explicitando a ocorrência das mudanças culturais a partir das fronteiras de contato, Roberto Cardoso de Oliveira ensejou sistematizar um conceito que fornecesse *caráter unitário* ao *sistema intercultural*, formado do entrechoque entre formas societárias conflitantes. Portanto, não bastaria apenas descrever as transformações particulares em si, mediadas pelas observações realizadas durante a estadia no campo, mas estabelecer os funcionamentos dos elementos associativos no plano geral da cultural em qualquer processo de fluxo acumulativo desencadeado pela fricção. Dessa forma:

> O tipo de modelo que imagino ser capaz de conter e explicar esse sistema tenderá a ser "estático" sempre que procurar apreender a multiplicidade de "combinações possíveis", a "fluidez social" ou "quantidade de informações" relativas à realidade investigada (Oliveira, 1967, p. 82).

O modelo delineado por Roberto Cardoso de Oliveira (1967, p. 43) elaborou um percurso que partiu dos elementos propriamente particulares dos povos ameríndios para, então, formular um modelo "do sistema interétnico capaz de reter aqueles elementos mais explicativos das relações entre as populações em contato" (Oliveira, 1967, p. 43). O modelo de fricção interétnica deveria ser mobilizado para as mais diversas frentes de contato, ultrapassando o mero contexto particular de uma situação cultural específica. Foi justamente

de uma perspectiva epistemológica e alegando sua pouca precisão teórica que a noção de transfiguração étnica foi questionada por Roberto Cardoso de Oliveira. Como assinalado anteriormente, a concepção de transfiguração étnica foi considerada difusa e ausente de uma precisão teórica mais rigorosa, ao mesmo tempo que não permitia ao antropólogo a explicação da "situação do contato interétnico", bem como não contemplava o "sistema de relações e de representações sociais que lhe são inerentes" (Oliveira, 1972, p. 14). Ainda assim, apesar de ter sido utilizada por Darcy Ribeiro como um recurso heurístico em suas etnografias, a transfiguração étnica não foi pensada para ser *apenas* um instrumento sociológico, mas como descrição do processo histórico, de modo a localizar no tempo e no espaço a condição ontológica dos povos latino-americanos e sua perseverança na reinvenção de si mesmos.

A pretensão darcyniana residiu de forma mais acentuada em perceber como os conjuntos sociais se formavam historicamente, evidenciando o entrelaçamento de elementos estruturais antagônicos e os resultados variados decorrentes das redefinições culturais ocasionadas pelo choque civilizacional. Mais do que as similitudes, Darcy Ribeiro reiterou a constituição das diferenças entre as configurações culturais produzidas em um mesmo processo histórico, percorrendo a compreensão do *sentido* das mudanças e não a *situação em si* das mudanças. Enquanto a fricção interétnica esteva calcada num substrato epistemológico, a transfiguração étnica se fundamentou ontologicamente para pensar a passagem de uma forma social a outra, sendo que a existência social de nós mesmos depende da existência social de um "outro". Isso se daria porque toda e qualquer alteração histórica seria um jogo de potencialidades que se manifestavam do interior para o exterior, envolvendo o contínuo e o descontínuo. Assim, as objeções feitas por Roberto Cardoso de Oliveira a Darcy Ribeiro devera-se muito mais ao ponto de partida de onde elas foram feitas. A questão nevrálgica a ser colocada seria: de onde Cardoso de Oliveira partiu quando dialogou com Darcy Ribeiro?

O espaço de elaboração dos edifícios intelectuais de ambos os autores era distinto, pois cada um deles se encontrava em um espaço institucional específico. De um lado, Roberto Cardoso de Oliveira destacava-se como figura de proeminência no processo de institucionalização da antropologia acadêmica e na determinação de um modo de se fazer antropologia, a tal ponto que Mariza Peirano (1981) indicou que sua produção intelectual, começando exatamente pelo conceito de fricção interétnica, tornou-se um paradigma para a reflexão antropológica na geração de antropólogos formados a partir da década de 1960. Considerando o momento fervoroso da institucionalização da antropologia como disciplina acadêmica, percebemos que, indo em sentido contrário, Darcy Ribeiro intensificou sua

participação política com a construção da Universidade de Brasília e sua presença no governo João Goulart[71] ao passo em que se afastava do ambiente acadêmico. A divergência entre Darcy Ribeiro e Cardoso de Oliveira, portanto, estava centrada no modelo de antropologia que deveria ser praticada, já que para cada um deles a forma de se conduzir as pesquisas antropológicas eram distintas.

De um lado, Darcy Ribeiro (1997, p. 163) defendeu a antropologia diretamente interessada e voltada para a elaboração de "uma teoria sobre o humano e sobre as variantes do humano" para o melhoramento do "discurso dos homens sobre os homens". Do outro, Roberto Cardoso de Oliveira (1996, p. 14) estabeleceu um modelo de pesquisa antropológica pautada no rigor metodológico, a partir do "Olhar, do Ouvir e do Escrever", que, então, permitiriam a constituição de uma teoria social perante a mobilização de modelos analíticos mais abstratos para a análise. Isso explicou o ímpeto de Roberto Cardoso de Oliveira em promover a institucionalização da antropologia, por meio da composição de programas de pós-graduação[72], garantindo o treinamento específico para que os discentes estivessem melhor preparados para suas pesquisas em campo e com o repertório analítico atualizado. Isso representou um afastamento da perspectiva do autodidatismo que acompanhou os primeiros cientistas sociais brasileiros e dentro os quais estariam o próprio Darcy Ribeiro.

Por mais que Darcy tenha realizado seus estudos pós-graduados e na escrita de suas monografias tenha mobilizado todo um repertório teórico-metodológico adquirido na ELSP, não localizamos uma preocupação voltada para questões fundamentalmente metodológicas, ao contrário de Roberto Cardoso de Oliveira que, de forma detida, discutiu sobre os fundamentos filosóficos da composição da teoria social e imprimiu, na antropologia, uma orientação científica próxima daquela que a sociologia tinha adquirido até então[73]. Próximo do que propôs Florestan Fernandes, Roberto Cardoso de Oliveira aceitou a primazia das relações sociais como o ponto de partida para dar à antropologia modelos analíticos generalizáveis, passíveis de serem mobilizados por pesquisadores interessados em qualquer situação de fricção interétnica. Tais divergências se intensificaram ainda mais quando Roberto Cardoso de Oliveira se juntou ao Museu Nacional e, ali, estabeleceu um programa de

71 Temas que foram trabalhados de forma detida no capítulo dois do presente trabalho.
72 André Borges Mattos (2007) fez um balanço crítico de quais programas de pós-graduação em antropologia Cardoso de Oliveira contribuiu diretamente para sua formação. Dentro deles, se destacaram o programa do Museu Nacional, da Universidade de Brasília e da Universidade de Campinas. Para dados biográficos mais detalhados, sugerimos ao leitor o trabalho de Mariza Peirano (1981).
73 Aqui estamos interpelados por Mariza Peirano (1981).

pesquisas que intentou fazer da antropologia uma disciplina de excelência acadêmica. Sobre o Museu Nacional, Darcy Ribeiro disse:

> O Museu Nacional tem agora dez vezes mais antropólogos do que já teve em qualquer outro tempo. No passado sempre se encontrou um modo de que a imagem das populações indígenas fosse mostrada. Pois bem: as exposições estão fechadas há décadas (Ribeiro, 1979, p. 94).

Apesar da importância de o Museu Nacional ter sido reconhecido por Darcy Ribeiro naquilo que concernia à formação de novos antropólogos em seus quadros pós-graduados, a definição de uma consistência institucional também incorreu na delimitação da abordagem etnológico. Mesmo com as detalhadas monografias produzidas sobre a sociabilidade das etnias indígenas, os antropólogos do Museu Nacional seriam indiferentes ao destino e à possibilidade de sobrevivência dos povos por eles estudados, restringindo o compartilhamento de suas experiências e conhecimento à produção de materiais acadêmicos. "Temos antropólogo", disse Darcy Ribeiro (1979, p. 94), "que é inimigo do índio", tirando do índio apenas "o que é necessário para fazer suas tesezinhas doutorais, para fazer sua carreirinha universitária, mas não quer saber do índio". A questão levantada por Darcy Ribeiro não estava na recusa do aprimoramento metodológico do conhecimento antropológico, mas no afastamento dos antropólogos da esfera sociopolítica que esse aprimoramento desencadeava. O ofício antropológico praticado pelo Museu Nacional representava uma modificação na postura dos pesquisadores, já que demandava a prioridade daquilo que se considerava científico em prol do que passou a ser entendido como político.

Na concepção de Darcy Ribeiro (1979, p. 94), a antropologia que ali se praticava era uma espécie de "cavalo-de-santo", pois "estão muito mais interessados ou estão pouco interessados em dar continuidade à tradição de sua própria instituição". Em um outro momento, Darcy Ribeiro disse:

> É o que eu chamo o *cavalo-de-santo*. Estes não prestam para nada; nem para cultura brasileira nem para os índios. Há, entretanto, antropólogos dentro da linha de Nimuendaju, dentro da linha do Galvão, dentro de uma linha de participação com o índio, de comoção com seu destino (Ribeiro, 1979, p. 95, grifos do autor).

Dessa forma, o mesmo Eduardo Galvão que, como referencial antropológico, foi contraposto por Darcy Ribeiro à figura de Roberto DaMatta, sendo que este último foi

convertido na personagem central das críticas feitas ao Museu Nacional[74]. A figura de Roberto DaMatta representava a postura antropológica erigida pela profissionalização metodológica e calcada em uma densa fundamentação filosófica. Roberto DaMatta era o arquétipo de uma antropologia de cátedra, marcada pelo rigor interpretativo e por um discurso formalista orientado pela neutralidade axiológica em torno dos objetos estudados. A questão de Darcy Ribeiro não estava na figura em si de Roberto DaMatta, mas no tipo de antropologia por ele praticado e que era representativa de um *modo de se fazer* antropológico que interessava mais ao pesquisador do que aos povos indígenas estudados. Os antropólogos profissionais estavam mais interessados em si mesmos do que na proteção dos povos ameríndios:

> É pena que a maior parte dos antropólogos brasileiros pôs a perder totalmente essa etnologia que deveria ser deles. Em lugar de ir como o Nimuendaju a uma tribo, tentando entendê-la, ver o mundo com os olhos dos índios, dominar a compreensão do mundo deles e dar deles uma imagem, o que fazem é um trabalho de ilustração de teses estrangeiras […] (Ribeiro, 1979, p. 93).

A preocupação antropológica com "qualquer Lévi-Strauss", com "qualquer teórico boboca, francês ou norte-americano", destitui a antropologia de sua missão em preservar e proteger a vida dos povos indígenas que aqui estavam em prol de "um exercício de aplicação local" com "teorias vindas de fora" e que "amanhã não existiram mais" (Ribeiro, 1979, p. 94). A crítica de Darcy Ribeiro se concentrou em um certo tipo de antropologia por ele considerada como desinteressada em relação ao futuro das etnias que estudavam e sua inclinação interpretativa para os modelos de interpretação europeus. Por ocasião desta querela com o Museu Nacional, o romance *Maíra* ocupou um lugar ilustrativo devido à presença de uma personagem: Augusto da Matta Celeste, presidente da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). Na prosa ficcional, Darcy Ribeiro nomeou a respectiva personagem a partir da combinação dos nomes de Roberto DaMatta com o de sua esposa, Celeste Leite Augusto da Matta, elaborando uma figura central no romance que permite-nos compreender em profundidade o que foi colocado por Darcy Ribeiro: o problema da antropologia acadêmica então praticada estava em seu afastamento das lutas sociais travadas pelos povos indígenas e na ausência de antropólogos vinculados a atuações políticas concretas. Tanto é que, em *Maíra*, Augusto da Matta Celeste apareceu no capítulo intitulado "Os brabos", desenvolvido sob a

74 Nosso intuito consiste, exclusivamente, em retomar o debate em questão apresentando as considerações de ambos os autores. Portanto, desejamos apenas reconstruir o cenário intelectual no qual os debates em questão foram realizados, evidenciando o movimento intelectual de Darcy Ribeiro.

forma de um ofício datado de 19 de abril de 1975[75]. O responsável pela elaboração do ofício foi Elias Pantaleão da Silva, agente da Funai e responsável pelo posto dos indígenas mairuns distribuídos ao largo do rio Iparanã. Já nas primeiras linhas do capítulo, encontramos Elias Pantaleão denunciando "a morte de duas pessoas e o ferimento de uma terceira, num evento provavelmente relacionado com uma ação de guerra dos índios xaepēs" (Ribeiro, 2017a, p. 286). No correr das cenas, depois de "mais informado e esclarecido," Elias Pantaleão emitiu o parecer de "que o episódio deve ser dado por encerrado sem maior alarde, por se tratar, muito provavelmente, de resultado de uma ação de guerra dos silvícolas bravios" (Ribeiro, 2017, p. 286). E, ainda mais interessante, foi a sugestão feita por Elias Pantaleão acerca de uma possível solução para a questão:

> Se me for dada a oportunidade de exarar um parecer sobre a matéria, eu opinaria que cumpre reiniciar, quanto antes, com os necessários recursos e como uma ação oficial, a cargo de um sertanista experimentado, as ações de pacificação dos índios xaepēs (Ribeiro, 2017, p. 288).

Considerando sua posição funcional na cultura da época, o relato de Elias Pantaleão traduziu o cenário de violência contra os povos originários, ao mesmo tempo que denunciou a ausência de uma política indigenista, capaz de preservar a vida dessas etnias. De todos os seus romances, *Maíra* foi aquele em que Darcy Ribeiro melhor ilustrou sua participação política junto aos povos ameríndios e, ao mesmo tempo, transpareceu seu ímpeto de protetor dos povos indígenas interpelado pelo humanismo do Marechal Cândido Rondon[76].

De todo modo, devemos, agora, deslocar nosso olhar para a personagem Augusto da Matta Celeste, pois é ela que nos possibilitou compreender o ponto central da discussão entre Darcy Ribeiro e Roberto DaMatta. A querela entre ambos estava centrada no papel político que o antropólogo deveria apresentar diante dos resultados oferecidos pelos seus estudos etnográficos. Enquanto Darcy Ribeiro sustentou que a posição do intelectual deveria se voltar para uma incisiva participação nas decisões políticas, Roberto DaMatta expressou a internalização dos valores epistemológicos da organização científica da pesquisa antropológica. O impasse entre os autores era a expressão sintomática da transformação do papel do intelectual, que, a partir de então, deixou de ser diretamente vinculada ao espaço público para se concentrar, cada vez mais, no espaço acadêmico. Dessa forma, a modificação

75 A data foi escolhida, por Darcy Ribeiro, por se tratar da efeméride que comemora o dia dos povos originários.
76 Elise Aparecida de Oliveira (2022, p. 171) lembrou que o reconhecimento pelo romance incorreu em sua eleição "para Academia Brasileira de Letras, em 08 de outubro de 1992".

da dimensão do intelectual incorreu no estilo monográfico como o caminho de acesso à profissionalização da etnologia, estabelecendo uma cisão diante daqueles intelectuais que, para tomar de empréstimo o termo de Heloísa Pontes (1988, p. 181), mantinham, como Darcy Ribeiro, uma concepção bastante intervencionista. De acordo com ele:

> Um antropólogo, cuja profissão é estudar os povos, tem deveres éticos para com os povos que ele estuda. E entre os temas que estuda, se há um mínimo juízo tem que incorporar o problema indígena. A estupidez de estudar os índios a frio, como cobaias, é tão grande, que eu, quando percebi isso, mudei toda minha atitude (Ribeiro, 1979, p. 95).

A oposição de Darcy Ribeiro ao modelo antropológico representado por Roberto DaMatta partiu de três eixos principais. Em primeiro lugar, Darcy Ribeiro questionou a linguagem ininteligível que a disciplina adquiriu em seu estilo monográfico e que estava associada à tradição intelectual de origem francesa. O "objetivismo cientificista" afastou todo e qualquer tipo de entendimento dos indivíduos que estavam fora das instituições de produção cultural, pois estes não dominavam o vocabulário filosófico empregado (Ribeiro, 1979, p. 95). A segunda questão suscitada por Darcy Ribeiro centrava-se nos temas escolhidos pelos pesquisadores e pela tendência em focalizar objetos situados no campo das microrrelações sociais, apresentando resultados que, por vezes, eram destituídos de relevância sociopolítica imediata[77]. No lugar de se dedicar a interpretações que focalizassem a totalidade do fenômeno social, a antropologia promovia análises pormenorizadas e que, por isso, teriam pouco impacto na transformação societária[78]. Por último, a diminuição da criatividade intelectual da antropologia, por ocasião de sua institucionalização, prendeu os indivíduos em elaborações teórico-abstratas que impediam o florescimento cultural. Sem uma certa engenhosidade antropológica, a institucionalização da antropologia impediu a composição de soluções inovadoras.

Para Darcy Ribeiro, mais do que especulações filosóficas, o antropólogo deveria se dedicar à compreensão da realidade brasileira para que nela influísse decisivamente, pois apenas assim seria possível alcançar o desenvolvimento social e econômico. Assim, os antropólogos constituíam uma vanguarda esclarecida, capaz de despertar as forças necessárias para a mudança socialmente orientada. Nos termos postos por Karl Mannheim (1986), Darcy

77 Sobre a questão de uma suposta irrelevância temática, Mariza Corrêa (1995, p. 91) foi precisa ao indicar como, para Darcy Ribeiro, o estudo de microrrelações sociais comprometia a abordagem global dos fenômenos sociais.
78 Mariza Côrrea (1995) também indicou como, no mesmo momento em que Darcy Ribeiro fomentava suas críticas, um conjunto considerável de pesquisas voltava-se para a compreensão de problemas sociais e econômicos no Brasil.

Ribeiro atribuiu aos intelectuais o papel de uma *intelligentsia* capacitada para delinear os caminhos possíveis das transformações na consciência nacional e os responsáveis pela mediação em direção ao desenvolvimento econômico brasileiro[79]. Os intelectuais eram, por fim, os intérpretes da modernização brasileira. Sintetizando até aqui: a contenda evolvendo Darcy Ribeiro e Roberto DaMatta associava-se às distintas formas de institucionalização e socialização da formação intelectual no campo antropológico, colocando em primeiro plano a discussão sobre a legitimidade do conhecimento socialmente produzido para a superação do passado colonial. Disse Darcy Ribeiro:

> Quem se perfila do lado oposto vê como os donos das terras estão com os trabucos nas mãos, e seus capangas, como os empresários urbanos e seus porta-vozes políticos estão se mancomunando, estão fazendo caixinhas e caixonas, estão conspirando. E nós, intelectuais, com poder precaríssimo, mas precioso, de mobilização da Consciência Nacional, estamos fazendo o quê? (Ribeiro, 1995, p. 300).

Os intelectuais garantiriam a desalienação política e provocariam o desenvolvimento orgânico do capitalismo. Ao decifrar a realidade nacional, o conhecimento antropológico possibilitaria nossa emancipação intelectual e a composição de um pensamento propriamente brasileiro e latino-americano. Era como se, aos olhos de Darcy Ribeiro, o arquétipo da antropologia de Roberto DaMatta fosse algo inautêntico, pois concentrava-se esta última muito mais nas molduras teóricas vindas de fora do que na reflexão crítica dos impasses nacionais. Olhando em sentido contrário, a resposta de Roberto DaMatta também precisa ser elencada no debate:

> Olha, meu Maíra-Darcy, o pessoal do Museu não quer compaixão ou medalhas de louvor nem de você nem de ninguém, mas temos o direito de exigir o reconhecimento do nosso trabalho, assim como você teve do seu. E mais: temos o direito de exigir um lugar nesta sociedade para a qual temos trabalhado e transformado, mas onde só fica famoso quem grita e confunde populismo com a verdade. Se você é tão generoso com os índios, por que não pode ser um pouco mais aberto e tolerante com seus colegas do Museu Nacional? (DaMatta, 1979, p. 85).

Roberto DaMatta rebateu as críticas de Darcy Ribeiro mencionando a atuação do Museu Nacional no processo de preservação dos povos originários. “É certo,”, afirmou

79 Alejandro Blanco (2009, p. 400) analisou a obra de Karl Mannheim começou a circular na América Latina em 1947 por iniciativa da editora mexicana “Fondo de Cultura Económica”. Isso indicaria a presença de Karl Mannheim para além das fronteiras nacionais e sua presença no campo das ciências sociais. Em termos de sociologia brasileira, a recepção de Karl Mannheim foi estudada por Gláucia Villas Boas (2006).

Roberto DaMatta (1979, p. 85), “que nossa Antropologia Social é muito diferente da sua”, enfatizando como Darcy Ribeiro fazia questão de filiar-se a uma genealogia de etnólogos, como Nimuendaju e Eduardo Galvão, para condenar o abandono da tradição humanística operada pelo Museu Nacional. Para Roberto DaMatta, a diferença entre sua antropologia e a de Darcy Ribeiro estava em seu *ponto de partida*:

> […] penso que minha Antropologia não depende de nenhuma condição, de nenhuma política ou ideologia. Como disse antes, ela é sua própria ideologia. E dela decorre uma posição política fundada no respeito da pessoa e dos costumes humanos. E mais: na humildade, quando se trata de falar ou modificar esses costumes (DaMatta, 1979, p. 90).

O diagnóstico de Mariza Corrêa (1995, p. 97) foi preciso: a resposta de Roberto DaMatta estava “passando a limpo um trecho da história de nossa disciplina, pondo em dia, num belo resumo, as características que, desde a criação dos programas de pós-graduação, orientam a formação de antropólogos no país”. O que não significou, como indicado por Roberto DaMatta em suas ponderações contrárias a Darcy Ribeiro, a ausência de um compromisso ético. Muito ao contrário: as questões éticas estavam diretamente ligadas ao papel que o antropólogo desempenhava como mediador no diálogo interétnico, fornecendo um espaço comunicativo e promovendo a valorização da alteridade. Enquanto Darcy Ribeiro apreciava o caráter diretamente participativo na esfera política por parte dos intelectuais, Roberto DaMatta (1979, p. 88) definiu o compromisso ético do antropólogo a partir do desenvolvimento de pesquisas que permitissem a interpelação com as visões de mundo dos povos originários a partir de uma intervenção discursiva pautada no diálogo interétnico. Inclusive o próprio “objetivismo cientificista” que, sendo um mito da civilização ocidental, deveria “ser posto em relação com outros mitos de outras sociedades para que se possa então avaliar sua justeza e sua promessa” (Damatta, 1979). Tais diferenças no papel político do antropólogo nos levam a perceber que se, por um lado, Darcy Ribeiro conservou aspectos de uma *intelligentsia* aos moldes de Mannheim, por outro se aproximou bastante da perspectiva dos intelectuais orgânicos elaborada por Antônio Gramsci (1982). Portanto, orgânicos seriam os intelectuais que estavam diretamente engajados na trama histórica, participando ativamente da construção de um projeto político voltado para a superação das velhas estruturas montadas pelos grupos dominantes. Para melhor evidenciarmos isso em Darcy Ribeiro, tomemos a afirmação de Antônio Gramsci:

> Cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político: o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura (Gramsci, 1982, p. 3).

Para além de uma síntese relativa contendo os distintos pontos de vistas dos indivíduos integrantes de um determinado tecido social, Darcy Ribeiro definiu o papel do intelectual como o de um porta-voz de uma nova dimensão cultural que expressasse os anseios dos grupos sociais oprimidos. Portanto, o intelectual não forneceria apenas o diagnóstico histórico do contexto gerador das desigualdades sociais como se fosse um ente que flutuasse acima das classes orgânicas, mas atuaria diretamente na transformação da realidade a partir da elaboração de um "organismo unitário de cultura" sistematizado a partir das reivindicações emancipadoras (Gramsci, 1982, p. 169). Toda produção realizada pelo intelectual orgânico manifestava-se "de um modo imediato, captando um motivo de atualidade" a partir de uma arguta consciência crítica da modernidade capitalista (Gramsci, 1982, p. 197). Trata-se de uma proposição que se aproximou bastante da proposta de Darcy Ribeiro sobre o papel dos intelectuais:

> Absorvida por essa fruição dos produtos do saber alheio, a intelectualidade erudita nada cria e nada faz no sentido de conferir funcionalidade ao saber em relação com a interpretação da experiência nacional e à análise do caráter alienado da cultura, transbordante de conteúdos espúrios (Ribeiro, 1969, p. 68).

Os intelectuais organizavam o campo da cultura mobilizando categorias e conceitos capazes de interpretar a realidade a partir de seus próprios termos e particularidades. O que, como veremos mais adiante, estava inteiramente ligado à sua revisão crítica do evolucionismo cultural a partir da constituição do livro "O Processo Civilizatório". Nossa hipótese consiste em perceber como Darcy Ribeiro estabeleceu o papel do intelectual a partir de uma tensão entre a perspectiva de Karl Mannheim e de Antônio Gramsci, pois, ao mesmo tempo que a intelectualidade deveria propor um diagnóstico da formação social, deveria, também, atuar diretamente para sua própria modificação em prol daqueles que se encontravam em situação de penúria e subalternidade. A intelectualidade precisava ser "independente e criativa", formada "através de décadas de esforços" e preparada para atuar como porta-voz dos interesses nacionais (Ribeiro, 1969, p. 22). Em última instância, a diferença entre as respectivas posições de Darcy Ribeiro e Roberto DaMatta incorreu na diferenciação entre o

papel do cientista e o papel do político diante da diferenciação das esferas sociais, levando-nos de volta a Max Weber e a suas conferências reunida sob o título "Ciência e Política: duas vocações"[80]. Preocupado com a dinâmica política que se apresentava no cenário alemão no início do século XX, Max Weber (2011) compôs ambos os ensaios em um tom bastante incisivo, explicando que, a partir da racionalização desencadeada no Ocidente, política e ciência passaram a constituir esferas autônomas, sendo cada um desses campos organizados por lógicas internas e específicas. Com a racionalização ocidental, modificações foram desencadeadas no campo valorativo, que norteava as ações dos sujeitos sociais, que, a partir de então, moviam-se perante uma crescente autonomia dos processos cognitivos. As dimensões sociais se separaram e, para cada uma delas, um conjunto de expectativas orientadoras das ações sociais foram produzidas diante da maior necessidade de ordenação cognoscente. No caso específico da ciência e da política, cada uma destas possuía uma significação particular para a modernidade, demandando que os indivíduos inseridos nesses respectivos orientassem suas vocações mediante as expectativas ético-valorativas. No caso dos cientistas, Max Weber afirmou:

> Podemos, agora, abordar o problema da significação da ciência. Com efeito, não é, de modo algum, evidente que um fenômeno sujeito à lei do progresso albergue sentido e razão. Por que motivo, então, os entregamos a uma tarefa que jamais encontra fim e não pode encontrá-lo? Assim se age, respondendo-se, em função de propósitos puramente práticos ou, no sentido mais amplo do termo, em função de objetivos técnicos; em outras palavras, para orientar a atividade prática de conformidade com as perspectivas que a experiência científica nos ofereça (Weber, 2011, p. 29).

"O trabalho científico está ligado ao curso do progresso", disse Max Weber (2011, p. 28), fazendo com que a esfera valorativa dos cientistas estivesse condicionada para a procura pertinaz da intensificação dos mecanismos de previsão e controle do meio natural, alcançáveis pela experimentação racional. O cientista era vocacionado a fornecer explicações causais, interligando fenômenos aparentemente dispersos a partir da atividade conceitual[81]. No mundo

80 Nosso intuito aqui não é detalhar questões concernentes à racionalização e à separação das esferas sociais em Max Weber. Desejamos apenas, de forma bastante sumária, mobilizar o repertório por ele fornecido para pensarmos a querela envolvendo Darcy Ribeiro e Roberto DaMatta. Diante da complexidade das colocações weberianas, sugerimos para o leitor interessado em Weber as produções de Lucas Trindade (2014) e Carlos Eduardo Sell (2012).

81 Para fazer jus à terminologia weberiana, os conceitos são expressões típico-ideais mobilizadas pelo cientista como um constructo teórico para estabelecer uma síntese abstrata que torne o fenômeno estudado apreensível pelo intelectual. Ainda assim, temos conhecimento da amplitude das discussões que envolvem a questão do tipo ideal em Weber e toda a complexidade que essa terminologia acarreta. Diante das nossas limitações de espaço, sugerimos o trabalho de Lucas Trindade (2014) para a retomada da discussões teórico-metodológicas em Weber.

da ciência, portanto, "é absolutamente impossível considerar como 'uma personalidade' o indivíduo que não passa de empresário da causa a que deveria se dedicar", de modo que "se lança à cena com a esperança de se justificar por uma experiência pessoal" (Weber, 2011, p. 28). O cientista não deveria se mobilizar no sentido de justificar uma determinada posição subjetiva, mas, sim, apresentar em um formato objetivo e metodologicamente controlado os resultados adquiridos pela experimentação. Isso implicava uma posição específica do homem da ciência:

> A pergunta a que devemos dar resposta é a seguinte: qual a posição do homem de ciência perante sua vocação? - sob a condição, naturalmente, de que ele a procure como tal. Ele nos diz que se dedica a ciência "pela ciência" e não apenas para que da ciência possam outros retirar vantagens comerciais ou técnicas ou para que os homens possam melhor se nutrir, vestir-se, iluminar-se ou se dirigir (Weber, 2011, p. 30).

O texto de 1917[82] esclareceu como a intelectualização do conhecimento demandou um conjunto de valores específicos para aqueles que se voltavam com uma "devoção apaixonada"[83] para o campo científico, distanciando-os especialmente da atribuição política. A pretensão de verdade pautada na argumentação lógico-racional presente na ciência não era algo necessariamente exigido do político, já que os elementos norteadores de suas ações não estavam precisamente ligados à necessidade de se apresentar um produto empiricamente controlável. Ainda assim, a política também foi circunscrita no processo de racionalização ocidental de maneira que, para além de uma "atividade diretivamente autônoma", sua articulação direcionou-se, com os auspícios da modernização, para o "agrupamento político hoje denominado Estado" (Weber, 2011, p. 55). E, foi justamente pelo processo de racionalização, que o Estado moderno se estruturou a partir da coerção física, como explicou Max Weber:

> Em verdade, quase que não existe uma tarefa de que um agrupamento político qualquer não se haja ocupado alguma vez; de outro lado, não é possível referir tarefas das quais se possa dizer que tenham sempre sido atribuídas, com *exclusividade*, aos agrupamentos políticos hoje chamados Estados ou que se constituíram historicamente, nos precursores do Estado moderno. Sociologicamente, o Estado não se deixa definir a não ser pelo específico meio que lhe é peculiar tal como é peculiar a todo outro agrupamento político, ou seja, o uso da coação física (Weber, 2011, p. 56, grifos do autor).

82 Ano em que Max Weber proferiu a conferência "Ciência como Vocação", antes que fosse reunida em um único livro com o artigo "Política como Vocação".
83 Expressão utilizada por Max Weber (2011, p. 26) para se referir à vocação do cientista.

É notável como, para Max Weber (2011, p. 56), o Estado moderno, como forma racionalizada de poder, foi, antes de tudo, uma relação de dominação de homens sobre outros homens pautados no "monopólio do uso legítimo da violência física". Especificamente sobre o Estado moderno, Max Weber ponderou como sua legitimidade se articulou na retirada da autoridade de indivíduos particulares para sua canalização em um quadro administrativo composto por pessoas reconhecidas pelas suas habilidades técnicas. A legitimidade do Estado moderno, diferentemente das formas tradicionais e carismáticas[84], impunha-se "em razão da 'legalidade', em decorrência da crença na validez de um estatuto legal e de uma 'competência' positiva, fundada em regras racionalmente estabelecidas" (Weber, 2011, p. 57, grifos do autor). Portanto:

> Para assegurar estabilidade a uma dominação que se baseia na violência fazem-se necessários, tal como em uma empresa de caráter econômico, certos bens materiais. Desse ponto de vista, é possível classificar as administrações em duas categorias. A primeira obedece ao seguinte princípio: o estado-maior, os funcionários ou outros magistrados, de cuja obediência depende o detentor de poder, são, eles próprios, os proprietários dos instrumentos de gestão […] (Weber, 2011, p. 60).

Enquanto a ciência procurava formular enunciados puramente lógico-empíricos, a política voltava-se para a composição de enunciados avaliativos. Por isso que o indivíduo vocacionado para a política deveria possuir três qualidades determinantes: "paixão, sentimento de responsabilidade e senso de proporção", sendo paixão "no sentido de propósito a realizar, isto é, devoção apaixonada a uma causa" (Weber, 2011, p. 106). Para a garantia da precisão na diferenciação entre o cientista e o político, Max Weber disse:

> Faz-se política usando a cabeça e não as demais partes do corpo. Contudo, se a devoção a uma causa política é algo diverso de um frívolo jogo intelectual, constituindo-se em atividade sinceramente desenvolvida, essa devoção há de ter a paixão como fonte necessária e deverá nutrir-se de paixão (Weber, 2011, p. 106).

84 Sobre as duas outras formas de dominação, Weber (2011, p. 57, grifos do autor) disse: "Existem em princípio – e começaremos por aqui – três razões internas que justificam a dominação, existindo, consequentemente, três fundamentos de *legitimidade.* Antes de tudo, a autoridade do 'passado eterno', isto é, dos costumes santificados pela validez imemorial e pelo hábito, enraizado nos homens, de respeitá-lo. Tal é o 'poder tradicional', que o patriarca ou o senhor de terras, outrora, exercia. Existe, em segundo lugar, a autoridade que se funda em dons pessoais e extraordinários de um indivíduo (carisma) – devoção e confiança estritamente pessoais depositadas em alguém que se singulariza por qualidades prodigiosas, por heroísmo ou por outras qualidades exemplares que dele fazem o chefe. Tal é o poder 'carismático', exercido pelo profeta ou – no domínio político – pelo dirigente guerreiro eleito, pelo soberano escolhido através de plebiscito, pelo grande demagogo ou pelo dirigente de um partido político".

É na diferenciação entre o intelectual e o político, como posto por Max Weber, que circunscrevemos a contenda entre Darcy Ribeiro e Roberto DaMatta. Explicando de outro modo: mais do que uma disputa de *como se fazer* antropologia, as discordâncias entre os autores se deram no processo de diferenciação das esferas sociais da realidade brasileira, decorrentes da modernização que percorreu o século XX. Especialmente entre as décadas de 1950 e 1970, a modernização brasileira desencadeou a diferenciação do sistema social, constituindo o alicerce necessário para a separação entre científico e o político, demandando do produto intelectual sua autonomia diante de qualquer finalidade extracognitiva[85]. A modernização nacional condicionou a construção do campo científico como um espaço independente, incentivando a "posse da cultura racional", independente "de todas as qualidades éticas pessoais do homem" (Weber, 2010, p. 247). Em última instância, o embate travado em 1979[86] era representativo do processo de desdobramento das esferas da vida social e do papel privilegiado que a ciência angariava naquela ocasião como o elemento de organização cognoscível da realidade.

Enquanto Roberto DaMatta personificava o *ethos* do labor científico e intelectual, Darcy Ribeiro foi de encontro ao *ethos* político, portando uma "fé sincera em sua pessoa e na causa que defende" (Weber, 2011, p. 119). Uma diferença de perspectiva que foi identificada por Roberto DaMatta ao dizer as seguintes palavras sobre Darcy Ribeiro:

> Um homem voltado para a construção do futuro, lutando com todo tipo de reação política, com uma obra repleta de generosidade e esperança. Uma pessoa, enfim, com alta dose de tudo que faz a gente querer viver e conviver num lugar como o Brasil: país que um dia haverá de ter sua vez e sua hora (Damatta, 1979, p. 81).

A construção de uma utopia para o Brasil, que foi confirmada por Darcy Ribeiro:

> Repito: é a história que nos interpela. Não para nos dar um destino prescrito, inelutável. Mas para nos chamar a decidir sobre o destino que queremos ter. Esse tanto pode ser, e até tende a ser, a continuidade mecânica de nosso passado medíocre que, conjugada com a resultante das pressões que se exercem sobre a Nação Brasileira, nos condenará ao atraso se consentirmos passivamente que assim seja (Ribeiro, 1995, p. 24).

---

85 O que não significou, como lembrando por Florestan Fernandes (2013), um acesso democrático às novas dinâmicas produtivas desencadeadas naquele cenário. Nossa modernização foi acompanhada pela manutenção de desigualdades estruturais que, mesmo com a formação do capitalismo, foram conservadas diante do interesse da elite senhorial. No capítulo seguinte, abordaremos, de forma mais detida, a questão da modernização em Florestan Fernandes.

86 Ano em que o embate entre Darcy Ribeiro e Roberto DaMatta se tornou público pelas publicações da revista "Encontro com a Civilização Brasileira", respectivamente os números 12 e 15. O movimento inicial do debate público foi constituído por uma entrevista dada por Darcy Ribeiro ao jornalista Edilson Martins.

Darcy Ribeiro vivenciou a exigência moderna de que as diferentes esferas sociais tomassem consciência de suas "legalidades próprias [*Eigengesetzlichkeiten*]" e da "coerência interna" dos sistemas sociais (Weber, 2016, p. 368, grifos do autor). Mais precisamente, Darcy Ribeiro estava mais próximo dos intérpretes que, na esteira do pensamento social brasileiro, promoveram uma investigação sobre a formação do Brasil a partir de mobilizações interpretativas que constituíram determinados retratos acerca da brasilidade. O projeto darcyniano não se preocupou em se situar especificamente no campo científico, mas prefigurava como uma tentativa de explicação do país a partir de nosso passado. Se retomarmos a Christian Lynch (2013, p. 732), poderíamos muito bem considerar que Darcy Ribeiro foi um intérprete da brasilidade, ao lado de nomes como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda e Caio Prado Júnior, por ter conjecturado uma explicação sobre o passado brasileiro e latino-americano assombrado pelo "fantasma da condição periférica". A inquietação de Darcy Ribeiro (1995, p. 89) o moveu em direção à definição do Brasil e dos latino-americanos "como povo original", identificando nossa "configuração original de uma comunidade étnica" capaz de determinar seu próprio destino. Interpelados por Sérgio Tavolaro (2023, p. 419), percebemos que a intenção de Darcy Ribeiro estava para além dos contornos antropológicos, pois intentou delimitar nossa singularidade considerando o repertório constituído pela longa tradição do pensamento social brasileiro. No fundo, Darcy Ribeiro (1995, p. 152) ensejou organizar uma consciência da nossa "identidade diferenciada", acessível à comunidade nacional, estabelecendo um senso histórico de orientação diante da conjuntura moderna. Portanto, Darcy Ribeiro fez parte da geração de intelectuais cooptados pelos quadros públicos da administração e diretamente vinculados à "legitimação das competências ligadas ao trabalho cultural, técnico e científico" necessários para a sistematização do Estado racionalizado (Miceli, 1979, p. 138). Como "figuras de proa"[87], os integrantes desta *intelligentsia,* ao optarem por carreiras nos quadros técnicos do Estado, objetivavam angariar para si prestígio no campo intelectual e bem como assumiram posições de liderança na composição do projeto de modernização nacional.

Do ponto de vista sociológico, interessa-nos diretamente compreender como foi feita a montagem da interpretação darcyniana da modernidade para, por fim, desvendar suas possíveis soluções para o subdesenvolvimento. Eis em forma concisa nossa hipótese para a próxima seção: compreender a proposição de Darcy Ribeiro sobre a modernização brasileira

87 A expressão "figura de proa" foi mobilizada por Sérgio Miceli (1979, p. 148) para se referir ao conjunto de intelectuais que foram recrutados pelo Estado e que tiveram "trânsito livre pelas principais instâncias do sistema de poder".

e latino-americana, percorrendo seus limites e possibilidades, de forma que, a seguir, possamos elucidar suas propostas para a superação das contradições socioeconômicas vivenciadas pelas antigas colônias ibéricas. O intuito é pensar a passagem de Darcy da teoria sociológica para o enredo literário, tomando como núcleo de articulação para esta transição sua concepção de modernização e seus desdobramentos. Para seguirmos neste propósito, iniciaremos a próxima seção com a passagem de Darcy Ribeiro pelo campo educacional e sua participação no projeto de construção da Universidade de Brasília, momento que importa para nossa discussão, devido à imersão vivenciada por Darcy Ribeiro na existência social brasileira.

CAPÍTULO 2 – A UNIVERSIDADE NECESSÁRIA

Isso tudo faz de nós aquilo que Toynbee chamou de proletariado externo, pensando em Cartago, depois de vencido, e em Roma. Cartago jamais voltou a existir para si, existiu para Roma. O Brasil nunca existiu para si próprio, na busca da prosperidade e da felicidade de seu povo. Existiu e existe é para servir, servil e explorado
(Darcy Ribeiro)

2.1. Darcy Ribeiro, educador

A passagem de Darcy Ribeiro pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi longa, contabilizando pouco mais de dez anos de pesquisa de campo (1946-1957) e potencializada pela sua participação no Projeto Unesco e pelos levantamentos estáticos realizados sobre os confrontos entre povos originários e o avanço das fronteiras nacionais. Em 1957, ocorreu uma mudança significativa em sua trajetória: a convite de Anísio Teixeira, Darcy assumiu a direção da Divisão de Estudos Sociais do Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE). Embora o convite tenha sido feito já no final da década, o primeiro contato entre ambos ocorreu na fundação do Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Cultural (CAAC), inaugurado em 29 de outubro de 1954[88]. Para garantir a abertura do curso, focado no aprimoramento da formação teórica e empírica na antropologia, Darcy Ribeiro contou com o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), cujo secretário-geral era Anísio Teixeira. A fundação do CAAC configurou uma das primeiras experiências de estudos pós-graduados em antropologia e a primeira oportunidade de Darcy Ribeiro em ponderar sobre os aspectos relacionados ao impacto transformador da educação.

O CAAC conservou o propósito de formar pesquisadores que pudessem, em longo prazo, atuar junto às engrenagens administrativas requeridas pela estrutura estatal, incluindo, também, o próprio SPI. Com foco na densidade teórica e na pesquisa experiencial, o Curso criou cenários heurísticos para propor possíveis soluções para os problemas sociais brasileiros e para assegurar a manutenção da existência dos povos originários. Além do contexto acadêmico, a atuação de Darcy Ribeiro como professor e orientador condicionou sua compreensão da realidade nacional sob uma perspectiva antropológica, utilizando do espaço

88 Vale lembrar que o CAAC foi produzido no âmbito do Museu do Índio, fundado por Darcy Ribeiro em 1953. Além disso, a primeira turma do curso foi inaugurada em 1955. Para mais detalhes sobre os primeiros estudantes, sugerimos a leitura de Carolina Brito (2017).

científico-acadêmico como baliza para enfrentar os dilemas críticos da brasilidade. Para Darcy Ribeiro, a antropologia não deveria se concentrar em questões puramente teóricas, mas, sim, estabelecer a medição entre o rigor empírico-teórico e a realidade imediata de problemas nacionais que, sendo compreendidos, poderiam, por fim, serem solucionados.

O desempenho de Darcy Ribeiro no CAAC contribuiu tanto para a expansão da antropologia no Brasil quanto para o auxílio do movimento inicial de demarcação das fronteiras disciplinares da antropologia nacional. Até então, o ensino de antropologia era um componente disciplinar restrito à graduação das faculdades de filosofia, e a organização do CAAC possibilitou o aumento da circulação de antropólogos no ambiente acadêmico, permitindo a constituição de um espaço propício para a investigação e o ensino da antropologia. A Capes, por intermédio de Anísio Teixeira, ofereceu bolsas aos estudantes, garantindo-lhes treinamento sistemático e dedicação integral ao estudo das mais recentes teorias antropológicas, o que amadureceu a disciplina, até então ofuscada pela sociologia[89]. Darcy Ribeiro, sendo um dos primeiros cientistas sociais formados por uma universidade brasileira, foi também um dos marcos divisores na institucionalização da pesquisa antropológica, pois contribuiu para a formação do primeiro espaço sistemático dedicado aos estudos pós-graduados no campo da antropologia.

A análise de Mariza Peirano (2000, p. 219) sobre o surgimento da antropologia como uma "costela da sociologia hegemônica" esclarece como Darcy Ribeiro e o CAAC contribuíram para que a antropologia adquirisse o estilo "*sui generis* de ciência social". Ao lado do "bem-sucedido conceito de fricção interétnica"[90] e da contribuição de Roberto Cardoso de Oliveira à antropologia, temos, também, a presença de Darcy como figura-chave na institucionalização e na legitimação da disciplina antropológica.

Sendo assim, no lugar de colaborarmos para a acentuação do contraste entre o acadêmico e o político, a chave de leitura que aqui ensejamos elaborar se encontrou na interpenetração dessas duas esferas no horizonte de Darcy Ribeiro. Portanto, não se trataria de "dois Darcy Ribeiro", um acadêmico e outro político, mas de uma figura que, a seu modo, conjugou os dois domínios intelectuais e fez *da antropologia uma busca perseverante pela consciência nacional*. Referindo-se aos antropólogos de sua geração, Darcy Ribeiro disse:

89 Mariza Corrêa (2013, p. 56) lembrou que, "no Rio de Janeiro, entre os 12 alunos citados por Darcy Ribeiro como orientados com pesquisa de campo, na década de 1950, só dois ou três vieram a trabalhar como professores de antropologia numa universidade". O que, uma vez mais, indica um processo de profissionalização que ainda estava em curso.

90 Estamos em diálogo com Mariza Peirano (2000, p. 220).

> Observe-se que não falo aqui de afinidades e consonâncias com teses enunciadas antes. Falo de algo mais relevante, que é o prosseguimento do esforço coletivo de ir construindo, geração após geração, cada qual como pode, o *edifício do autoconhecimento nacional* (Ribeiro, 2018, p. 191, grifos nossos).

A antropologia seguiu como um caminho traçado, geração após geração, em busca da compreensão de nós mesmos. O CAAC tornou-se uma forma institucional de transmissão da cultura acadêmica continuamente reavivada para a conquista da consciência nacional. Esse saber se voltava para os dilemas brasileiros, sem perder o rigor teórico-metodológico. O domínio das técnicas da etnologia permitia abordar as raízes de nossos principais problemas sociais. A antropologia era a *condição da existência para nos situarmos no tempo e no espaço*, interessada nos fenômenos humanos e seus produtos simbólicos. Ela deveria se inclinar para o estudo do "destino" e das "condições existentes dos povos sobreviventes da expansão europeia", fugindo daquela "barbarologia" interessada "nos índios enquanto amostra de uma humanidade" (Ribeiro, 1995, p. 115). A antropologia foi para Darcy Ribeiro um *saber interessado* e permeado por uma *finalidade existencial,* necessária como interrogação e compreensão da cultura nacional. Darcy Ribeiro era etnólogo, mas se comportou de forma diferente de alguns de seus pares que estavam inseridos no contexto propriamente acadêmico. Isso fica evidente no seguinte registro feito por ele:

> Pois bem, com base na minha experiência, eu conhecia mais índios do que qualquer outro. Eu não era um etnólogo universitário, eu tinha passado anos no sul de Mato Grosso visitando as tribos de lá, eu passei meses no Xingu, passei muito tempo no Amazonas, passei muito tempo no Maranhão. Eu conhecia mais índio do que qualquer outra pessoa. Eu não só estava *preparado para conhecer e observar*, como tivera, na minha vida, uma oportunidade de observação mais ampla do que qualquer outro (Ribeiro, 1997, p. 190, grifos nossos).

Preparar os estudantes para conhecer e observar a fenomenologia nacional era o objetivo do ensino de antropologia oferecido pelo CAAC. O conhecimento avolumado da etnologia brasileira somou-se, durante sua passagem pelo CBPE[91], à necessidade de imersão

91 Os pormenores históricos do convite feito por Anísio Teixeira a Darcy Ribeiro foram levantados por André Borges Mattos (2007, p. 27) que, na íntegra, registrou: "Quanto à sua saída do SPI, na segunda metade da década de 50, afirma que foi sucedida por sua adesão ao projeto educacional de Anísio Teixeira, a quem fora apresentado, pouco tempo antes, por Charles Wagley na época em que Anísio criava o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE) dentro do Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos (Inep). Em 1957, recebe, das mãos do educador, a Divisão de Estudos Sociais do CBPE, no Rio de Janeiro, e, a partir de então, tenta reunir em torno de si muitos intelectuais e cientistas sociais, brasileiros e estrangeiros, para uma série de estudos sobre a sociedade brasileira que deveriam ser realizados como base para intervenção nas políticas públicas educacionais".

no processo histórico-social brasileiro e suas inseparáveis contradições. A arregimentação de antropólogos e antropólogas estava coadunada com a resolução dos problemas estruturais oriundos de uma modernização que reiterava a dependência externa e o atraso social. A formação dos novos cientistas sociais proposta por Darcy Ribeiro tinha como escopo a preocupação com o peso do passado escravocrata, a estamentalidade social e as possibilidades do desenvolvimento de um futuro autônomo e sem as latentes desigualdades que perduravam no tempo. Essa dilatação de interesses se evidencia entre 1957 e 1961, quando o antropólogo mineiro dirigiu a Divisão de Estudos Sociais a convite de Anísio Teixeira, cujo propósito estava centrando em

> […] proporcionar aos condutores da política educacional brasileira toda a base informativa indispensável sobre a sociedade e a cultura brasileira, bem como sobre o processo de urbanização caótica e de industrialização intensiva a que ela vem sendo submetida (Ribeiro, 2022, p. 220).

"Para isto", disse Darcy Ribeiro,

> Transferi para lá o programa pós-graduado de formação de pesquisadores que matinha no Museu do Índio e organizei a equipe interna de pesquisadores e um corpo externo de cooperadores, do qual participaram os principais cientistas sociais brasileiros. Sobre essas bases, levei a cabo um triplo programa de estudos e pesquisas que tinha o Brasil como objeto de estudo (Ribeiro, 2022, p. 220).

Disto posto, duas consequências merecem ser desdobradas. Em primeiro lugar, verificamos como as ciências sociais, especialmente a partir da década 1950, constituíram uma íntima relação com o campo educacional. Enno Liedke Filho (2005, p. 385), em seu estudo sobre a história do pensamento sociológico brasileiro, aponta que a emergência da sociologia e da antropologia estava associada a preocupações centradas nas "possibilidades de um desenvolvimento democrático" e racional da sociedade brasileira, enfatizando a historicidade da transição "de uma sociedade rural tradicional" para uma "sociedade industrial moderna".

Embora houvesse um certo mal-estar em relação à modernização brasileira, que percorreu o final do século XIX e o início do século XX, cabia às ciências sociais desvendarem as razões da permanência de princípios antimodernos. O contexto educacional, por sua vez, tinha a responsabilidade de socializar soluções para os impasses civilizacionais. O encontro entre a sociologia e a educação partiu de um substrato comum: interpretar a

modernidade brasileira, assimilando os limites e entraves que se fizeram presentes no processo de racionalização societária. Essa relação foi consolidada pela tradição sociológica de origem francesa que, em diálogo com Émile Durkheim, inspirou a "proliferação de publicações como os manuais e coletâneas para o ensino de Sociologia", que, naquela ocasião, divulgavam "as ideias de cientistas sociais europeus e norte-americanos renomados como Durkheim […]" (Filho, 2005, p. 380). A presença de Durkheim estava associada à sua "forma pioneira", conforme sugerido por Raquel Weiss e Rhuany Andressa Soares (2021, p. 15), ao seu entrever epistemológico direcionado em minucias para a "Sociologia da Educação". Durkheim propôs um olhar interpretativo que assumiu a questão educacional como "conceito sociológico", reconhecendo-o tanto como um "constructo intelectual" quanto como um "processo social real". Essa perspectiva permitiu uma compreensão dos processos de socialização mediante uma "análise sócio-histórica", percorrendo "o papel e as influências do fenômeno educativo no meio social e a forma como este auxilia na consolidação da sociedade e na construção daquilo que denominamos como ser social"[92].

A sociologia e a antropologia consideraram a educação como campo privilegiado para a explicação dos efeitos provocados pela autonomização das esferas sociais nos mecanismos da integração societária, pois o cenário educacional era o melhor espaço de análise da estrutura material e simbólica constituída pela diferenciação social e pela racionalização produtiva. O encontro entre as ciências sociais e a educação contribuiu para a constituição de interpretações sobre a modernização brasileira, testemunhando o aspecto socializador do contexto educacional e assumindo este último como espaço estratégico para a construção de um projeto nacional. Já o segundo desdobramento, retomando o que foi acima colocado, está em pensar como a inserção de Darcy Ribeiro no contexto educacional interpelou sua intepretação sobre a latino-americanidade. Ao assumir a direção da Divisão de Pesquisas no CBPE, ele expandiu seu horizonte de interesses ao se aprofundar nas especificidades históricas da brasilidade e constatar a presença de inúmeros pontos de contradição social e da latente desigualdade socioeconômica. Uma dimensão existencial conhecida por Darcy Ribeiro a partir das funções por ele exercidas no CBPE e que foram assim rememoradas:

> Planejei e conduzi esses *estudos tendo sempre a ideia de redigir um livro de síntese sobre o Brasil com base no material dele resultante*. Entretanto, as tarefas a que fui

92 Como lembraram Raquel Weiss e Rhuany Andressa Soares (2021), bem como Helena Bomeny (2001), a relação entre as ciências sociais e a educação foram mais complexas e ultrapassaram o contexto da influência intelectual de Émile Durkheim. Como nosso interesse não reside em levantar as minúcias da relação entre a educação e o pensamento sociológico, sugerirmos a leitura dos trabalhos referenciados acima.

> chamado, depois, à frente da Universidade de Brasília, do Ministério da Educação e, mais tarde, como chefe da Casa Civil da Presidente República não permitiram que eu fizesse minha parte. Só no exílio retomei temática, já com outra visão da ciência antropológica e da realidade brasileira (Ribeiro, 2002, p. 248, grifos nossos).

O trabalho desenvolvido no Centro Brasileiro forneceu a Darcy Ribeiro uma dimensão mais ampla da realidade brasileira, permitindo-lhe alcançar camadas morfológicas da sociedade que não eram evidentes à primeira vista. Embora seu interesse pelas especificidades históricas do Brasil já existisse, especialmente por meio da etnologia, que foi sua porta de entrada, o Centro ampliou sua percepção sobre a complexidade do movimento histórico que formou a brasilidade. Por essa ocasião, Darcy Ribeiro testemunhou "o quanto somos um país enfermo de desigualdades" e como nossas antinomias eram decorrentes de um processo histórico marcado pela expropriação produtiva (Ribeiro, 2002, p. 559). Sob esse novo prisma, ele reorganizou sua percepção sobre os povos ameríndios e sugeriu que o trabalho etnográfico fosse para além da esfera descritiva e do olhar distanciado do observador. Darcy Ribeiro afirmou:

> Acabei percebendo a futilidade da temática clássica dos estudos etnológicos e sua infecundidade científica. Capacitei-me de alto valor explicativo que pode ter os estudos que focalizam os índios, não como amostras de uma humanidade prístina, mas como gente humana, *adaptando-se penosamente aos novos tempos para sobreviver tal qual é ou era* (Ribeiro, 2002, p. 164, grifos nossos).

Os povos ameríndios foram a primeira expressão da dinâmica de transfiguração, reagindo de maneira adaptativa para garantir sua sobrevivência. Essa mesma transfiguração, ao passar da sociologia à literatura, foi interpretada como a condição ontológica da latino-americanidade. O conhecimento que Darcy Ribeiro adquiriu sobre o contexto educacional brasileiro representou a ampliação do quadro interpretativo iniciado com sua etnologia, *elevando a transfiguração à condição de chave explicativa do processo histórico brasileiro*. No fim das contas, essa abordagem explicaria "como as *etnias e as nações nascem e se transformam*" a partir de imposições externas que as obrigavam a recorrer a elementos que viabilizassem a sobrevivência (Ribeiro, 2002, p. 207, grifos nossos). Aquilo que os ameríndios haviam inciado se tornou a constante antropológica da nossa tessitura temporal.

Os resultados preliminares de sua sistematização sobre a brasilidade, decorrentes de sua atuação como educador, foram convertidos em seu manuscrito intitulado de "Teoria do Brasil". Embora essa obra seja tratada com mais profundidade no próximo capítulo, basta agora apontar que o núcleo central de sua argumentação reside na concepção da antropologia

como o caminho para acessar as camadas profundas da consciência nacional, sendo o recurso teórico capaz de apreender o processo transfigurativo que deu forma à brasilidade. Nesse contexto, o campo educacional estava afinado com a articulação política explícita e a racionalização do tecido nacional. A educação era o indicador crucial dos elementos produtores das desigualdades sociais e das contradições estruturais. Darcy Ribeiro acreditava que a educação possibilitava ao cientista social uma visão panorâmica dos limites históricos do desenvolvimento social e econômico, ao mesmo tempo que fornecia os elementos necessários para caracterização sociológica das especificidades do cenário modernizador. A experiência moderna, composta por ordens sociais fundadas em temporalidades distintas, se manifestava na atmosfera educacional e no processo de cristalização da vida social propiciado por essas instituições.

A educação atuava como matéria-prima para o equacionamento dos dilemas sociais brasileiros, pois, enquanto organismo sistêmico, traduziria os valores das classes dirigentes. Por isso, o CBPE estava empenhado em fomentar a transformação do fenômeno educacional a partir da formação de indivíduos qualificados por meio do aprimoramento científico. Com um novo corpo de intelectuais, versados na linguagem sociológica, o contexto educacional brasileiro que, até então, beneficiava apenas a elite por meio da conservação de um conhecimento livresco e tradicional, seria alterado e convertido no mecanismo-chave para a incorporação integral da herança moderna. A escola deveria "desfazer-se da escolástica" e "substituí-la pela preocupação pelo saber científico", remodelando o campo educacional para servir às camadas populares e combatendo o pensamento de uma elite que herdou os privilégios do período colonial (Ribeiro, 1969, p. 38). Sobre esse aspecto, torna-se relevante retomar o caminho comparativo com Florestan Fernandes, enfatizando o que por ele foi ponderado sobre a questão educacional. Para iniciar essa comparação, tomemos o seguinte trecho: "quanto à educação, sua operação como fator social construtivo, nos três níveis a serem considerados, precisa ser entediada à luz das exigências impostas pela civilização científica e tecnológica ao comportamento inteligente do homem" (Fernandes, 1971, p. 174). Nosso ponto de argumentação é: para ambos os intelectuais, a educação representou um terreno de persistentes preocupações com os problemas do subdesenvolvimento, da industrialização, da democratização e da necessidade de planejamento para enfrentar os principais dilemas sociais brasileiros.

A proximidade entre o argumento de Darcy Ribeiro e Florestan Fernandes assentava-se no papel que a educação possuiu frente à dinâmica da modernidade, já que era a

escolarização o veículo responsável pela transmissão do *corpus* de conhecimentos técnicos e culturais necessários para que o comportamento humano enfrentasse a complexificação do tecido social. Tanto para Darcy Ribeiro quanto para Florestan Fernandes, o processo educacional sedimentava os traços fundamentais da sociabilidade moderna, fornecendo os hábitos e valores das ações socialmente aceitáveis e racionalmente controláveis. Não deixa de ser notável a aproximação de ambos com a perspectiva elaborada por Karl Mannheim (1986, p. 136) sobre a necessidade de uma formação educacional cada vez mais especializada diante da crescente racionalização da esfera social. Com o progresso da racionalização e o aumento do domínio natural propiciado pela precisão do cálculo, o moderno contexto educacional forneceria os instrumentos adequados para o estabelecimento da concordância operacional entre os meios e os fins. A sistematização do campo educacional serviria como elemento propedêutico para que os indivíduos alcançassem determinadas potencialidades e pudessem se conformar frente à realidade social cada vez mais racionalizada e as esferas sociais cada vez mais separadas. O espaço educacional, portanto, era o ambiente de construção dos quadros de referência que permitiam a correta orientação diante da emergência da moderna ordem social brasileira.

Em muitos aspectos, a escolaridade caminhava em direção a um "refinamento racional", para que, a partir do aprimoramento intelectual, os sujeitos sociais compreendessem as mudanças internas no tecido societário (Mannheim, 1986, p. 60). Se Darcy Ribeiro e Florestan Fernandes foram "mannheimianos" a seu modo, isso se deve à correlação feita por ambos entre o *educacional* e o *desenvolvimento societário*. Para Darcy Ribeiro (1983, p. 234), as instituições de ensino contribuíam para a "reordenação racional da vida social" como forma de constituir indivíduos capazes de lidar com as alterações estruturais desencadeadas pela modernização. Já para Florestan Fernandes (2013, p. 134), a organização do sistema educativo refletia e garantia a organização do ambiente societário, pois expressava as "alterações ocorridas" na "coletividade como um todo" em relação mudanças produtivas em curso desde o século XIX (Fernandes, 2013, p. 134).

Mesmo que Darcy Ribeiro e Florestan Fernandes convergissem no papel transformador da educação diante da modernização brasileira, isso não significou a similitude completa de seus respectivos argumentos. Isso, pois a forma pela qual lidaram com a composição dos "centros de vivência necessários para o conhecimento ativo" diante da "problemática vivencial" foram distintas (Mannheim, 1982, p. 95). Para esboçar essa diferença, começaremos seguinte apontamento feito por

> Ainda que haja uma correspondência inegável entre a modernidade da sociedade industrializada e a escolarização em massa da sua população, uma não produz a outa, necessariamente. A escola, por si só, não produz o desenvolvimento, nem ele universaliza automaticamente a escola. Só o interesse racional da sociedade e da cultura faz corresponder uma à outra (Ribeiro, 2018, p. 27).

Para Darcy Ribeiro (1983, p. 74), a educação era o elemento que integra os indivíduos sociais ao progresso técnico-científico alcançado pela modernização, legando ao espaço escolar a função de ampliar o "patrimônio humano do saber e das artes". Contudo, o campo educacional brasileiro comportava-se como uma "situação autoperpetuante de atraso" ao ser acessada apenas por uma "uma minoria da população" contrária a uma modernização mais democrática (Ribeiro, 2018, p. 28). Do período colonial ao início do século XX, a escolarização produziu contradições latentes e graves descompassos societários ao direcionar seus produtos culturais apenas para uma elite política que, se alimentando do beletrismo, marcava sua distinção social mobilizando o capital cultural. O desempenho e a organização do setor escolar brasileiro estavam relacionados a interesses de segmentos sociais minoritários que se utilizavam desse espaço para sua perpetuação no poder político. Por isso, o redirecionamento de curso era necessário: para devida superação do subdesenvolvimento, o descompasso entre as modificações do tecido social brasileiro e a escolarização deveriam ser findadas. Estamos a sugerir, portanto, que Darcy Ribeiro (1983, p. 36) pensou a educação como elemento indispensável para a modernização da sociedade brasileira, pois ela era o espaço de firmamento da intervenção racional a partir do "mais rigoroso diagnóstico dos problemas" nacionais e da estruturação de um "programa de reformas" capaz de romper com os entraves do nosso progresso socioeconômico. A educação é a própria possibilidade de construção de uma alternativa para o rompimento com o legado colonial:

> A alternativa possível, mas também improvável, seria um desenvolvimento evolutivo que, de forma conjugada, fosse incorporando a massa marginal na força de trabalho através do pleno emprego e na cultura letrada, através da escolarização de toda a infância. Possibilidade longínqua sob a regência de uma classe dominante gerada no mesmo processo, tendente a encarar as desigualdades como naturais (Ribeiro, 2018, p. 29, grifos nossos).

A educação era o veículo integrador dos indivíduos ao contexto urbano-industrial, ao passo em que fomentava a construção de uma nova base econômica pautada nas modernas técnicas produtivas. Para que o Brasil entrasse em sintonia aos tempos modernos, a educação

deveria objetivar "formar as centenas de profissionais que o mundo moderno requer, livrando-se do sistema tubular" e dedicando seus esforços para constituir especialistas capazes de "exercerem seus plenos talentos e capacidades" (Ribeiro, 2018, p. 160).

Duas coisas até aqui merecem precisam ser reforçadas. Primeiro quanto a percepção educacional de Darcy Ribeiro, que revela uma aproximação com o evolucionismo sociocultural ao promover a valorização dos aspectos tecnológicos como necessários para o progresso societário. Essa visão, embora adensada no exílio, já outorgava alguns de seus primeiros contornos. Se acompanharmos o desenvolvimento do pensamento de Darcy Ribeiro até esse ponto, vislumbraremos como o evolucionismo sociocultural o levou a focar na tecnologia como força transformadora das interações entre as formações socioculturais e o meio natural. Antevendo algumas das especificidades do evolucionismo sociocultural de Darcy Ribeiro (1978, p. 22), notamos como o avanço "das potencialidades" de novas tecnologias despontavam o caminho de "florescimento de uma civilização", fornecendo os degraus necessários para a modernização. Diante desse contexto, a educação cumpriria seu papel como dinamizadora das competências estruturais indispensáveis para a criação da cadência histórica entre as transformações tecnológicas e a absorção do patrimônio moderno por parte dos indivíduos, alavancando a modernização de forma plena e democrática. Por isso, a educação é uma ponte *entre a racionalização societária e o aprimoramento tecnológico*, garantindo que atingíssemos os patamares evolutivos mais adiantados enquanto civilização. Para Darcy Ribeiro, o ensino formal representava o condicionamento da expansão orgânica da civilização sustentada pelo avanço tecnológico e atuava como uma espécie de predição dos índices de "modernidade geral", conforme a expressão utilizada por Alex Inkeles (1969, p. 212)[93]. Florestan Fernandes (2013, p. 87), por sua vez, reconheceu que o sistema educacional em uma sociedade de classes conduzia-se por "forças tendenciais que a tecnificação introduziu", delineando alterações em "todas as esferas da existência humana", impulsionadas pelas novas exigências racionalizadoras de adequação nas relações entre os meios e os fins. Em contraste com a perspectiva de Darcy Ribeiro, Florestan Fernandes redirecionou sua interpretação educacional ao se aproximar do marxismo, algo observável a partir da redação do prefácio que escreveu em 1946 para a "Contribuição à Crítica da

93 Alex Inkeles coordenou um conjunto de pesquisas sobre a modernização de países periféricos reunidos sob o título "Harvard Project on sociocultural aspects of modernization". Ainda que a ideia de "overall modernity" tenha sido figura presente na sociologia da modernização norte-americana, vale a ressalva de que, em sua elaboração, há uma forte presença de um discurso hegemônico sobre a modernidade. Algo que foi levantando por Michael Latham (2000).

Economia Política", de Karl Marx[94]. A afinidade com o materialismo histórico permitiu a Florestan Fernandes entender que o processo educacional deveria concentrar-se na constituição de uma perspectiva crítica frente à ordem burguesa para sua devida superação. Assim, ele argumentava que o sistema educacional deveria voltar-se sempre para os "de baixo"[95]: indivíduos que integravam os setores mais desprotegidos da sociedade e estavam submetidos à dominação aristocrática.

Para Florestan Fernandes, o campo educacional era o espaço de enfrentamento das contradições sistêmicas e da superação do capitalismo, combatendo a persistência de princípios antidemocráticos veiculados pela elite política. O argumento desenvolvido por Helena Bomeny e Raquel Emerique (2020, p. 36) ilustra como a própria trajetória de Florestan Fernandes dentro da USP poderia ser tomada como "representação do processo de transformação que coube à educação" em superar as contradições pertencentes à sociedade de classes. A educação era o campo de "elaboração sociocultural de uma ordem social democrática no Brasil", ao mesmo tempo que forneceria as condições necessárias para a "transposição da ordem social e econômica vigente" (Fernandes, 2006, p. 133). Ora, Florestan Fernandes identificou como o padrão de escolarização brasileiro se voltou para atender as demandas de uma restrita elite letrada, garantindo a reprodução de uma classe dominante — desde o período colonial —, que procurou ampliar seus ganhos e lucros às custas de camadas subalternas. A partir das condições anômicas herdadas da escravidão, uma massa de indivíduos foi marginalizada do ambiente social e excluída do espaço escolar, agravando as contradições e ambiguidades que se reorganizavam para atender às novas significações da sociedade de classes. O sistema de instrução pública brasileiro se desdobrou a partir de incongruências que, para serem devidamente superadas, demandavam que os professores fundissem "seus papéis dentro de sala de aula com os seus papéis dentro da sociedade", possibilitando a ultrapassagem da dominação cultural imposta pelos grupos dirigentes que se reproduziam no poder (Fernandes, 2020, p. 86). Portanto, era necessária uma pedagogia da desopressão e da liberação dos oprimidos, pois "O sistema escolar brasileiro, segundo Florestan, era um grande mecanismo perpetuador da herança cultural metropolitana" (Bomeny; Emerique, 2020, p. 41). A educação era o ambiente de crítica ao capitalismo

94 Sobre isso, Jales Dantas da Costa (2020, p. 39) afirmou: "Florestan teve um curto envolvimento mais direto na ação socialista revolucionária. Se deu por meio de sua participação (a partir de 1943 até 1946/47) no movimento trotskista na luta subterrânea contra o Estado Novo. Sua principal tarefa foi nada menos do que introduzir e traduzir a Contribuição à Crítica da Economia Política de Marx"

95 Expressão utilizada por Florestan Fernandes (2006) de forma recorrente para se referir aos trabalhadores.

ocidental a partir da composição de uma estratégia político-revolucionária. Para ilustrar, tomemos o próprio Florestan Fernandes:

> Eu não sou só marxista. Sou um marxista que acha que a solução para os problemas dos países capitalista está na revolução. Dizer que isso não é uma "fanfarronice". É assumir, de forma explícita, o dever político mínimo que pesa sobre alguém que é militante, embora não esteja em um partido comunista e que, afinal de contas, tentou, durante toda a vida, manter uma coerência que liga a responsabilidade intelectual à condição de socialista militante e revolucionário (Fernandes, 2020, p. 86, grifos do autor).

Concernia ao espaço educacional desenvolver a investigação científica sobre o passado, apresentando as contradições formativas da sociedade nacional para, a partir daí, promover, "dentro da ordem e da contraordem", uma atuação revolucionária que possibilitasse, ao mesmo tempo, o "encadeamento de consciência da situação com a ação prática modificadora" da realidade social (Fernandes, 2020, p. 93). Em termos sociológicos, isso se encaixava diretamente com o enquadramento interpretativo de Florestan Fernandes: o capitalismo brasileiro, depende e tendencialmente externo, era uma lógica econômica pautada na expansão internacional do capital monopolista que, pelo seu baixo dinamismo, produziu dilemas sociais internos as estruturas sociais. Para combater esses estados de heteronomia, Fernandes reforçou a importância do conhecimento e das técnicas metodológicas da pesquisa sociológica, pois estas seriam o fundamento para obtenção de conhecimentos balizadores sobre o nosso passado e o caminho para a construção de uma perspectiva revolucionária. De forma mais detida, o pensamento educacional de Florestan Fernandes passou por um processo de radicalização: aquilo que, de início, era pensando como um processo de neutralização dos "efeitos negativos do passado arcaico", se converteu, mais adiante, na defesa da educação pública "como componente de responsabilidade cívica na construção, no alargamento e no esgotamento da ordem democrática" (Mazza, 2022, p. 21). Colocando a questão nestes termos, um contraste fundamental entre nossos autores pode ser delineado. Se Florestan Fernandes pautou sua intervenção pública percorrendo a superação do sistema capitalista, Darcy Ribeiro intentou fazer do espaço educacional o local por excelência da formação de uma autoconsciência nacional. Em nossa perspectiva, Darcy Ribeiro esquadrinhou uma *consciência crítica da realidade nacional*, mas inclinada para a *formação de uma elite intelectual capaz de combater as velhas feições coloniais* que impediam o Brasil de *modernizar integralmente suas estruturas*.

Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro concordavam que as classes dominantes atuavam como uma força inercial ao impedirem a emergência de uma sociabilidade propriamente urbana e industrial, preservando elementos temporais que remontavam a uma mentalidade mandonista que impossibilitava a universalização dos valores modernos. A solução para esse impasse é o que os diferenciava: enquanto Darcy Ribeiro asseverava a formação de *um novo tipo de elite dirigente,* Florestan Fernandes pensou a educação como o processo de rompimento da *demora cultural* e da *superação do capitalismo* enquanto arranjo produtivo. No caso de Darcy Ribeiro, a percepção do fenômeno educacional iniciada com sua passagem pelo CBPE ganhou sua mais ordenada na elaboração do plano diretor da UnB. Caberia à universidade fomentar a composição da "consciência crítica, solidária e bem-informada sobre a realidade e os problemas da sociedade brasileira" para, a partir daí, serem constituídas soluções para os impasses do processo modernizador (Ribero, 1995, p. 250). A constituição da UnB nos impulsiona para um outro campo de reflexão: mais do que Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro foi interpelado pelo pensamento do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb), inaugurado em seu formato regimental no ano de 1955. Sustentamos, como hipótese, ser possível o estabelecimento de uma aproximação entre Darcy Ribeiro e o Iseb naquilo que concerne a discussão sobre o subdesenvolvimento e a formação de uma elite dirigente capaz de influenciar na condução do destino nacional. Passemos para o próximo tópico discutindo essa relação, evidenciando os possíveis encontros e desencontros entre o pensamento darcyniano e a instituição originada dos encontros do Grupo Itatiaia.

2.2. O Iseb e a UnB: a formação de uma autêntica *intelligentsia*

A partir de 1952, no entremeio entre Rio de Janeiro e São Paulo, um conjunto de intelectuais passou a se reunir regularmente na Praça Itatiaia para discutir as querelas nacionais a partir das mudanças desencadeadas pela recente industrialização. Vindo das mais distintas tradições teórico-políticas [96], essas diversas personalidades se agrupavam periodicamente para discutir toda a conjuntura econômica e política de uma sociedade que se modernizava velozmente. Como recordou Caio Navarro de Toledo (1982, p. 48), as distinções

96 Uma das maiores dificuldades em lidar com o Iseb reside justamente nas distinções teóricas de seus membros. Como bem destacado por Hugo Muller (2020), os intelectuais que compuseram o Instituto eram oriundos de várias matrizes filosóficas. Por isso, insistimos no seguinte aspecto: consideramos o Iseb a partir do diagnóstico do subdesenvolvimento e do papel do Estado como promotor do desenvolvimento nacional, pois assim evitamos exceder nossos limites e pretensões em percorrer as distinções entre os respectivos membros.

filosóficas entre os frequentadores do Parque Itatiaia[97] provocaram o distanciamento entre os seus membros, levando à composição de uma taxonomia entre aqueles que eram oriundos de São Paulo e aqueles que tinham como origem o Rio de Janeiro. Se, por um lado, os intelectuais de São Paulo foram marcados por um forte embasamento filosófico-especulativo, aqueles que eram provenientes do Rio de Janeiro possuíam suas aspirações atreladas ao campo das ciências sociais. No que pesem as diferenças, uma pauta comum norteou os debates daqueles indivíduos que integraram o princípio do Iseb: a discussão do subdesenvolvimento e a existência de estruturas sociais arcaizantes que acompanharam a industrialização brasileira. A temática que permeou as investigações dos intelectuais isebianos não era ocasional se considerarmos o contexto histórico da passagem do governo de Getúlio Vargas (1951-1954) para o de Juscelino Kubitschek (1956-1961), momento no qual a cena intelectual brasileira voltou os seus olhos para os desafios que emergiam com as modificações produtivas desencadeadas pela crescente urbanização e a formação de uma sociedade de classes. A articulação do Grupo Itatiaia, portanto, estava inserida em uma contextualização mais ampla, pois o cenário intelectual de sua organização institucional teve como tema-chave o subdesenvolvimento e a interpretação das descontinuidades do horizonte cultural de nossa modernização. Isso acarretou 1953, sob a liderança de Hélio Jaguaribe, a institucionalização do Grupo Itatiaia, que passou a se chamar Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (Ibesp), mediante apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. A transformação tinha como mote formar um espaço acadêmico substantivo, capaz de interferir na esfera pública.

A figura de Anísio Teixeira foi central na articulação política que deu origem ao Ibesp, de modo semelhante ao que ele havia feito em relação ao Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Cultural, encabeçado por Darcy Ribeiro. Como secretário-geral, Anísio forneceu, em ambos os casos, assistência financeira e o aporte institucional necessário para a montagem desses dois centros de ensino que foram concebidos para a realização de estudos pós-graduados que influenciaram na consolidação do campo universitário brasileiro.

No caso do Ibesp, Anísio Teixeira intermediou, mediante o diálogo com Cândido Mendes e Hélio Jaguaribe, a aquisição dos recursos econômicos necessários para a estruturação da instituição e a preparação da "Revista Cadernos do Nosso Tempo", periódico organizado pelos professores e alunos da instituição que integralizou, ao todo, cinco números editados entre os anos 1953 e 1956. O periódico foi um indicativo de como a mobilização

97 Segundo Caio Navarro de Toledo (1982), era o espaço de realização das reuniões do grupo.

temática dos isebianos estava, desde o seu início, perpassada pela elaboração de estratégias políticas voltadas para o desenvolvimento nacional, por meio de modificações estruturais racionalmente controladas pelo Estado. Por isso, disse Simon Schwartzman (1981, p. 3), "a importância do Ibesp e dos Cadernos é que eles contêm, no nascedouro, toda a ideologia do nacionalismo que ganharia força cada vez maior nos anos subsequentes", servindo como ponto de partida para a constituição daquilo que se tornaria o Instituto Superior de Estudos Brasileiro.

Mesmo que esteja além das possibilidades interpretativas aqui postas, cabe mencionar que ambas as instituições não representaram mera continuidade uma da outra. Como enfatizado por Cristina Buarque de Hollanda (2012, p. 609), "no campo do pensamento social e político brasileiro, o Ibesp permaneceu à sombra do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb)", demandando um esforço maior para que o Ibesp fosse estudado em seus próprios termos, o que, a título de exemplo, foi realizado por Simon Schwartzman (1981) e Angélica Lovatto (2021). O que existiu em comum entre as instituições, e que aqui nos interessa diretamente, estava em sua "clivagem" do "entendimento sobre métodos e fins do exercício intelectual", fundamentada no mesmo "idioma nacionalista" (Hollanda, 2012, p. 608).

Sob os auspícios do ministro da Educação, ganhou forma, em 14 de julho de 1954, o Iseb, que, para sua organização institucional, contou com o auxílio do sociológico Hélio Jaguaribe. O projeto isebiano tinha por finalidade ser um centro de formação em altos estudos, oferecendo o ensino pós-graduado mediante a realização de cursos, conferências e seminários em sentido próximo ao que já era desenvolvido no *Collège de France*[98]. Uma passagem específica registrada por Alzira Alves de Abreu esclarece esse ponto:

> Os intelectuais do ISEB tinham em comum a preocupação de formular alternativas políticas para o desenvolvimento brasileiro. A partir dessas formulações, tentaram influenciar os centros de decisão política, de modo a converter suas proposições em orientações gerais para o desenvolvimento. Os procedimentos que predominaram em sua ação, nos primeiros anos, foram a argumentação e a persuasão, através de cursos, conferências e estudos sobre os problemas do desenvolvimento brasileiro, com indicação de soluções para esses problemas (Abreu, 2005, p. 98).

98 Sobre a organização do Instituto Superior de Estudos Brasileiros, Edson Souza (2010, p. 153) disse: "A estrutura administrativa do Instituto era constituída por um Conselho Consultivo (50 membros indicados pelo Ministro da Educação); abaixo dele estava o Conselho Curador – órgão de direção do Instituto – formado por oito membros, também designados pelo MEC. Os cinco Departamentos criados, responsáveis por pesquisas internas, conferências, formação de quadros e cursos regulares, desempenhavam as funções e os papéis mais significativos e relevantes na vida da instituição. Na época de sua criação, eram eles: Ciência Política, chefiado por Hélio Jaguaribe, Economia, por Ewaldo Correia Lima, Filosofia, por Álvaro Vieira Pinto; História, por Cândido Mendes de Almeida e Sociologia, por Alberto Guerreiro Ramos".

O Iseb foi constituído para ser um espaço de formação acadêmica que, em seus quadros, gestaria uma elite intelectual capacitada para promover e elaborar estratégias para o desenvolvimento nacional. No cenário da década de 1950, os países latino-americanos vivenciaram o enfrentamento entre os modelos político-econômicos característicos da chamada "Guerra Fria"[99]. Diante do quadro capitalismo *versus* socialismo, o Iseb se configurou por meio de uma perspectiva desenvolvimentista, adotando o nacionalismo como caminho de acesso ao progresso econômico. A perspectiva nacionalista, considerando o contexto do governo Juscelino Kubitschek (1956-1961), fez do Instituto um dos principais centros de discussão sobre a industrialização brasileira e um dos epicentros de elaboração das medidas necessárias para a superação do subdesenvolvimento. Simon Schwartzman (1981, p. 4) afirmou que a atuação isebiana se configurou como "terceira-posição" diante das agendas de pesquisas impostas pelo cenário bipolar, reivindicando o "nacionalismo em relação aos recursos naturais" e "uma racionalização maior da gestão pública". Considerando a querela entre o "marxismo" e o "liberalismo" que percorreu o contexto político em questão, os membros do Iseb propuseram "o desenvolvimento de uma ideologia nacionalista que se pretendia de esquerda, em contraposição aos nacionalismos conservadores do pré-guerra", mas afastando-se de uma linguagem política que propusesse a superação do capitalismo enquanto formação socioeconômica (Schwartzman, 1981, p. 5). Ao contrário disso: os *isebianos conjugaram uma perspectiva política direcionada para o desenvolvimento completo do capitalismo, ultrapassando as barreiras históricas do subdesenvolvimento.* Por isso, Hélio Jaguaribe (2005) ponderou que, ao menos em seus passos iniciais, o Instituto foi marcado por uma posição intermediária entre o marxismo e o pensamento liberal.

A síntese pedagógica do Iseb foi organizada por uma inédita disposição em articular ingredientes filosóficos das mais variadas tradições intelectuais, especialmente ingredientes oriundos de um certo existencialismo que demarcava seu espaço no cenário intelectual europeu. A premissa filosófica fundamental assumida pelos isebianos estava no pressuposto reivindicado pelo existencialismo "*in der Welt sein":* o "ser" era "ser no mundo", reinserindo o sentido do ser no plano da historicidade. Um fundamento que pode ser encontrado, por exemplo, em Roland Corbisier (1960, p. 12) e em sua constatação de como a existência humana é "sempre situada e datada", exigindo do intelectual a correta compreensão dos contextos singulares em que os indivíduos estão inseridos. Assim, o caminho mais promissor

99 O sentido de "Guerra Fria" aqui utilizado foi inspirado na discussão feita por Angélica Lovatto (2021).

para a apreciação das individualidades históricas estava no plano cultural, que resulta da atividade humana voluntariamente conduzida. Este encaminhamento metodológico configurou um passo importante na interpretação dos isebianos, que, assentados na "filosofia da existência", tomaram o *subdesenvolvimento como uma construção histórica passível de ser superada pela formação da consciência nacional emancipada.* Por caminhos distintos, Darcy Ribeiro e os isebianos historicizaram nossa condição socioeconômica inserindo a brasilidade em sua própria temporalidade. O subdesenvolvimento, portanto, era o produto de circunstâncias históricas específicas, compostas pela conjuntura colonial revigorada no presente, mas que, por isso, poderia muito bem ser superada. No caso específico dos isebianos, a mobilização do vocabulário filosófico tinha como intuito encontrar o *sentido da experiência histórica brasileira* e o *conjunto de nexos causais responsáveis pela edificação das contradições socioeconômicas na sociabilidade nacional.* Assim, o aspecto mais caro às elaborações isebianas não estavam nos diagnósticos descritivos fornecidos por alguns de seus integrantes, mas, sim, na *forma* de *colocação do problema da brasilidade* em seu procedimento de inserção na modernidade. Os isebianos assumiram a consciência histórica como a configuração ontológica da existência social no desdobramento da temporalidade, mobilizando o passado como horizonte de configuração das potencialidades existenciais. As formações socioculturais eram historicamente constituídas, estabelecendo seus respectivos sentidos na forma de articulação da experiência temporal interpenetrada nos substratos culturais.

Essa consciência histórica reconhecida pelo Instituto Superior de Estudos Brasileiros também esteve presente em Darcy Ribeiro, ainda que fossem originadas de alicerces epistemológicos distintos. Para esclarecer melhor esse ponto, é importante localizar a origem dessa historicidade no Instituto para, mais adiante, contrastá-la com o procedimento darcyniano. Parece-nos possível dizer — e, até aqui, Vanilda Paiva (2005) corrobora com nosso argumento —, que a presença de Wilhelm Dilthey (1833-1911) entre os isebianos contribuiu para a composição de uma consciência histórica voltada para brasilidade. Considerando que Vanilda Paiva (2005) localizou a presença do filósofo alemão em muitos textos dos membros vinculados ao Instituto[100], nossa intenção está em apontar que a contribuição de Dilthey residiu em sua concepção do conhecimento filosófico como apreensão *da historicidade do homem (Geschichitlichkei)* captada pela estrutura da

100 Por exemplo, Guerreiro Ramos e Hélio Jaguaribe mobilizaram alguns textos de Dilthey na composição de algumas de suas principais obras. No caso específico de Ramos, identificamos a presença da historicidade alemã em sua obra "A Redução Sociológica".

consciência humana. Essa intuição histórico-filosófica, por assim dizer, foi identificada por Dilthey nos fenômenos culturais, pois eles emergiam de condições existenciais individualizadoras.

Para Wilhelm Dilthey (2010, p. 7), o entendimento dos produtos espirituais era alcançado por meio da "história do desenvolvimento que parte da totalidade do nosso ser", mobilizando a capacidade cognitiva em direção ao sentido dos elementos causais produtores das circunstâncias particulares. A historicidade era a temporalização dos componentes humanamente inventados, considerando todos os arranjos de significações nos quais estavam inseridas as experiências humanas passíveis de identificação pela investigação filosófica. A existência social era o conjunto da inter-relações entre homens, localizadas "no tempo e no espaço", formando a totalidade concreta da vida (Dilthey, 1992, p. 12).

Procurando localizar as conexões particulares que fabricaram nossos sistemas culturais, os isebianos investigaram a historicidade brasileira partindo do contexto da expansão colonial luso-hispânica, alargando a percepção da temporalidade que levou a construção dos nossos contextos existenciais. Desse modo, o subdesenvolvimento latino-americano se originou de uma dinâmica histórica marcada pelo conjunto de relações econômicas configuradas a partir da exploração das metrópoles ibéricas que, na ânsia de aumentar o acúmulo de capital pela absorção das manufaturas rentáveis, condenou-nos a um papel secundário na estrutura produtiva ao longo da constituição do capitalismo mercantil. Durante o contexto colonial, a atribuição produtiva dos povos que aqui se formaram estava atrelada à *exportação de bens primários* para os centros metropolitanos e ao fornecimento dos recursos necessários para a acumulação de capital europeia.

De maneira geral, o *subdesenvolvimento era a manutenção do sentido produtivo das economias latino-americanas,* preservando elementos coloniais que impossibilitaram a *incorporação sistemática de progresso técnico* à produção, e comprometeram nossa *acumulação capitalista* ao longo do curso histórico. Concordando com o argumento de Luiz Carlos Bresser-Pereira (2004, p. 64), o subdesenvolvimento, para os isebianos, "caracterizava-se por essa contradição dual entre um polo principal e outro secundário, e pela dependência de ambos em relação ao exterior", fenômeno este oriundo da "alienação capitalista". O proveitoso dessa interpretação isebiana, sem desconsiderar as limitações a ela associadas, estava na "desnaturalização" da condição periférica, tomando-a como resultado de circunstâncias históricas particulares que poderiam ser revertidas se alicerçadas em uma elite intelectual versada nos assuntos nacionais e disposta a interferir no cenário político. Por

isso, o Iseb intentou se estabelecer como instituição formadora no âmbito da pós-graduação, pois, assim, poderia preparar quadros de indivíduos tecnicamente qualificados para combater o "desequilíbrio de forças materiais" e a "subordinação cultural" que enfrentávamos (Bresser-Pereira, 2004, p. 60). O subdesenvolvimento era a permanência de uma ordem jurídica oriunda da dominação oligárquica que exercia seu poder a partir do mandonismo doa proprietários rurais e do clientelismo político.

Todos os departamentos [101] que compuseram o Instituto Superior de Estudos Brasileiros possuíram como conteúdo central o estudo sistemático dos dilemas sociais brasileiros originados do subdesenvolvimento. As pesquisas realizadas pelos isebianos e os conteúdos ministrados nos cursos ofertados tinham seu caráter orientado para a constituição de uma consciência histórica capaz de apreender nossa *temporalidade* e o *sentido histórico da brasilidade.* Somente assim tornar-se-ia possível definir os elementos articuladores da construção de políticas estatais conduzidas pela administração pública para ultrapassarmos o subdesenvolvimento. Os intelectuais formados pelo Instituto comporiam os quadros dirigentes do Estado interventor que, por meio do planejamento tecnocrático, promoveria a criação dos mecanismos necessários para a racionalização produtiva e o acúmulo de capitais voltados para investimentos na reprodução ampliada do capital por intermédio do progresso tecnológico. Era necessário o planejamento racional dos mecanismos de ultrapassagem dos efeitos espoliativos impostos por nossa formação colonial e que se perpetuaram no tempo. Considerando que o Iseb detinha a finalidade de combater a alienação cultural, o ensino e a pesquisa no campo das ciências sociais[102]oferecidos pela instituição foram atravessados por uma perspectiva filosófica que assumiu nossa existência como historicamente definida em nosso próprio tempo e espaço. Demarcamos aqui nossa própria interpretação: *para além do amanhecer da consciência nacional, os isebianos tomaram o campo sociológico como uma ontologia do presente[103]*. Essa *ontologia* foi sustentada em um *modo de ser histórico* que refletisse sobre o que éramos e o que poderíamos ser, mobilizando a consciência histórica

101 Sobre os departamentos, Tâmara Bringel (2018, p. 150, grifos da autora) disse: "Inicialmente, o Iseb contava com a coordenação de Álvaro Vieira Pinto (1909-1987) no Departamento de Filosofia; Hélio Jaguaribe (1923-) no Departamento de Ciência Política; Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982) no Departamento de Sociologia; Ewaldo Correia Lima (1915-1992) no Departamento de Economia; e Cândido Mendes de Almeida (1928-) no Departamento de História […]".

102 Como pudemos observar pela composição departamento do Instituto Superior de Estudos Brasileiros em nota anterior, o campo das ciências sociais englobava diversos saberes, que iam da econômica à psicologia.

103 O sentido por nós utilizado foi desenvolvido por Frédéric Vandenberghe (2021, p. 73): "A ontologia do tempo presente, como eu a entendo com Foucault, é uma ontologia de estar, de estados de coisas que estão em movimento, que estão além de nosso controle e que caem sobre nós (Canha, 2020). No Sul Global, a diferença ontológica é uma diferença situacional e existencial. O estado do mundo nunca é completamente estável".

para interpretar as circunstâncias sociais que constituíram os elementos mantenedores do subdesenvolvimento. Em termos filosóficos, o Instituto se aproximou de uma ontologia do presente *ao desnaturalizar* a *temporalidade imediata,* reconquistando a possibilidade de transformação do tempo vindouro alcançado pela elaboração da consciência nacional autônoma.

O ponto de torque estava em preparar uma elite intelectual capacitada para formular caminhos para novas configurações econômicas, possibilitadas pela organização racional da produção frente aos quadros administrativos do Estado. Isso ajuda a compreender como os isebianos "se apresentavam como a autêntica *intelligentsia* de uma elite nacional", posta a serviço do povo e do desenvolvimento nacional (Lovatto, 2021, p. 24). Karl Mannheim voltou a ser uma referência necessária para compreender a articulação social desempenhada pelos intelectuais no contexto da modernização brasileira. Angélica Lovatto (2021, p. 11) foi certeira ao demonstrar como a demarcação institucional isebiana procurou formular a teoria "com vistas a uma intervenção prática na realidade", objetivando organizar uma elite nacional a "serviço do povo"[104]. Por esse caminho, localizamos um ponto de interpelação entre os isebianos e o pensamento de Darcy Ribeiro naquilo que concerniu a reivindicação do papel público do intelectual no contexto de mudança social. Tanto de uma parte quanto de outra, a transformação da realidade social se daria a partir do direcionamento fornecido por uma elite intelectual atuante. Partindo de Karl Mannheim (2001, p. 81), identificamos como, para Darcy Ribeiro e os isebianos, a *intelligentsia* era motivada "pelo fato de que seu treinamento" a "equipou para encarar os problemas do momento a partir de várias perspectivas", dando-os a capacidade de articular os produtos intelectuais para a interferência na realidade social imediata. Os intelectuais se ocupavam em compreender a totalidade do processo histórico-social a partir da síntese das diversas perspectivas sociais, pois possuíam a capacidade de "colocar-se no lugar do outro" (Mannheim, 2001, p. 93). No caso do Iseb, como explicitado por Angélica Lovatto (2021) e Caio Navarro de Toledo (1981), os pesquisadores que compunham seus quadros direcionaram suas contribuições crítico-culturais para formar intelectuais que comungavam, também, de uma característica própria dos intelectuais latino-americanos: a proximidade com o poder e o exercício de cargos no Estado. Já em Darcy

104 O que, segundo Angélica Lovatto (2021), só pode ser compreendido levando em consideração as fases pelas quais o Instituto Superior de Estudos Brasileiros perpassou. Neste primeiro momento, sob a liderança de Hélio Jaguaribe, os isebianos estavam diretamente vinculados ao governo juscelinista. Por isso, Angélica Lovatto (2021, p. 19) esclareceu como esta perspectiva mannheimiana dos isebianos foi presente entre 1956 até 1960. O que, segundo Caio Navarro de Toledo (1981), representou ao segundo momento institucional do Instituto Superior de Estudos Brasileiros.

Ribeiro, sua compreensão do comportamento teórico-político do intelectual público foi evidenciada por ocasião da fundação da UnB. Foi o próprio Darcy Ribeiro quem explicitou a importância da referida Universidade, instituída em 1962, e sua ambição institucional em formar intelectuais para orientar os rumos do desenvolvimento nacional:

> A UnB é a ambição mais alta da inteligência brasileira, este é o nosso sonho maior, esta é a utopia de quem entre nós tem cabeça para pensar este país e senti-lo com o coração. Todos os intelectuais brasileiros estão de olhos postos aqui, Senhor Reitor. Todos sabíamos que a UnB hibernava mas ia reviver. Esta nação não pode passar sem ela, eu já disse (Ribeiro, 1986, p. 6).

O projeto da UnB foi pensando a partir da imersão vivenciada por Darcy Ribeiro na realidade brasileira ao longo de sua participação nas pesquisas elaborados pelo Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. O trabalho realizado por ele, ao lado de Anísio Teixeira, possibilitou-lhe identificar as assincronias e intercorrências que promoveram o distanciamento entre os grupos sociais e que condenaram a maior parte dos indivíduos à penúria social. No lugar de promover condições de intervenção social positiva, o contexto educacional brasileiro perpetuou as contradições sociais produzidas pela colonização portuguesa, possibilitando a manutenção do poder para a classe dominante "intrinsecamente conservadora" (Ribeiro, 1969, p. 60)[105]. O sistema de ensino brasileiro prolongou os privilégios senhoriais das elites escravocratas e excluiu a massa bruta da população do acesso a uma educação que proporcionasse uma drástica alteração na hierarquia social brasileira.

Para a reparação desse cenário, Darcy Ribeiro (1969, p.63) defendeu a formação de um "corpo de dirigentes nacionais comprometidos com o processo de transformação revolucionária" e que fizessem da educação o espaço por excelência do desenvolvimento nacional. Se até aquele momento a educação esteve inclinada para a "defesa dos privilégios e direitos adquiridos por parte das camadas dominantes", cabia transformá-la em um espaço inclusivo e capacitado para dar forma à socialização moderna, por meio da revolução tecnológica proporcionada pelo progresso científico liderado pelos centros de pesquisa alinhados à Universidade de Brasília (Ribeiro, 1987, p. 100). Ou seja: para Darcy Ribeiro, a educação nos colocaria na marcha das novas etapas evolutivas para alcançarmos os patamares

105 Essa terminologia reaparece com bastante frequência nos escritos de Darcy Ribeiro. Contudo, a precisão definição do que Darcy Ribeiro entendia por classe dominante apareceu de forma detalhada em sua obra "O Dilema da América Latina". O ponto está em entender que, para Darcy Ribeiro, as classes dominantes sempre foram integradas pelos mesmos grupos de indivíduos, mas sua forma de expressão se modificava ao longo da histórica. Caso seja do interesse do leitor, o detalhamento dessas formas de expressão pode ser encontrado em Darcy Ribeiro (1988).

elevados da dinâmica civilizacional. Isso nos permite conjecturar como o projeto isebiano e a construção da UnB funcionavam como espaços organizados para a produção de conhecimentos que assegurassem ao Brasil sua inserção na economia internacional com tecnologias e recursos financeiros fora das relações de dependência. Os membros dessa *intelligentsia* eram responsáveis por despertar as forças latentes da modernização. Apropriando-nos dos termos mobilizados por Hélio Jaguaribe (2005, p. 34) para nossa interpretação, compreendemos como os intelectuais formados pelo Iseb e pela UnB se assumiram como responsáveis pelo equacionamento dos "problemas brasileiros" a partir da "correlação entre uma visão geral da cultura universal e a problemática brasileira em sua especificidade".

Em consonância com o que foi posto por Adélia Miglievich-Ribeiro (2017, p. 587), o projeto da UnB foi alicerçado em sua atuação como "parâmetro de intervenção na realidade", contrastando entre "o que há" em termos de demora cultural para assegurar "o que precisa haver" para a aquisição da temporalidade moderna em sua integralidade. O Iseb e a UnB, portanto, visavam a apropriação da nossa experiência fenomenológica enquanto *ente* nacional por intermédio do rompimento da unidade vazia de historicidade, preenchendo-a com a significação oriunda de uma consciência histórica que articulava o passado à luz do presente. Especialmente no caso de Darcy Ribeiro, sua consciência histórica foi atravessada pela comparação da colonização luso-hispânica para descobrir, em meio às diferenças, as razões que explicariam à especificidade brasileira diante do processo civilizatório desencadeado pelas sucessivas revoluções tecnológicas. Nesse sentido, o Iseb e a UnB seriam o *locus* de elaboração do pensamento crítico da realidade, mobilizando o conhecimento como instrumento de organização social, a partir de deliberações racionalmente conduzidas. No caso isebiano, o conhecimento era, "enquanto função ideológica", o "projeto prévio de desenvolvimento da nação para a transformação da consciência da sociedade" (Muller, 2020, p. 93). Já no caso da UnB, sua iniciativa constitui-se pela enunciação da "consciência crítica" que correspondia "à conjuntura do subdesenvolvimento" e se caracterizava "por sua rebeldia contra o atraso" (Ribeiro, 1969, p. 12). O que aqui nos interessa refere-se justamente à mobilização do termo "consciência crítica", já que ela foi acompanhada, no pensamento darcyniano, sempre em contraste com a concepção de consciência ingênua. Em seu estudo intitulado "A Universidade Necessária", o antropólogo definiu detalhadamente os tipos de consciência a partir dos seguintes aspectos:

> A *consciência ingênua*, própria das nações historicamente atrasadas, que se caracteriza pela resignação com seu atraso e sua pobreza porque só é capaz de percebê-los como naturais e necessários. E a *consciência crítica*, correspondente à conjuntura do subdesenvolvimento, que se caracteriza por sua rebeldia contra o atraso, porque o percebe como antinatural e o explica como causado por fatores sociais erradicáveis (Ribeiro, 1969, p. 12, grifos do autor).

Para o sociólogo, os dois tipos de consciência existentes — ingênua e crítica — correspondiam a determinadas situações históricas. No caso da primeira, sua presença poderia ser encontrada em contextos que, marcados pelo subdesenvolvimento, eram transpassados por contradições estruturais latentes. Já no caso da segunda, sua existência era identificável em sociedades que já tinham atingido um profundo desenvolvimento evolutivo e que se encontravam em patamares mais adiantados do desenvolvimento técnico-industrial. Tanto em um caso como no outro, era a consciência que um povo tinha sobre si mesmo que lhe permitiria conquistar sua própria historicidade, proporcionando um eixo de relação interpretativa entre o passado, que, para planejar a construção de um novo futuro, procurava a compreensão histórica de "si mesmo". A formulação da consciência crítica fundamentava-se na "busca de soluções para a dependência e o atraso", traçando um repertório de ferramentas capazes de engendrar, racionalmente, as condições para a "modernização" e o "desenvolvimento autônomo" (Ribeiro, 1969, p. 23). A consciência crítica era um ato de rebeldia contra a ingenuidade, caminhando em direção à *fundamentação de um pensamento puramente autêntico* que explicitasse a singularidade da cultura brasileira. Na diferenciação entre o *ingênuo* e o *autêntico*, Darcy Ribeiro apontou que:

> O passo prévio à formulação desse programa consiste em proceder ao mais rigoroso diagnóstico dos problemas com os quais se defronta a universidade, tendo como objetivo opor à consciência ingênua — incapaz de ver seu caráter retrógrado, predisposta a valorizar pequenas realizações meritórias, a propor soluções de modernização e a esgotar-se em atos de puro desespero — uma consciência crítica, capacitada para ver a universidade como resultado da pressão de múltiplas contingências espúrias e para apreciar o âmbito de variações que apresenta a fim de, à luz destes conhecimentos, planificar o modelo de universidade nova que convém aos povos que se atrasaram na história e que a necessitam como instrumento acelerador do progresso e da revolução social (Ribeiro, 1969, p. 36).

A consciência ingênua, por sua vez, prendia-se em seu próprio caráter retrógrado, sendo sua capacidade limitada no processo de compreensão dos problemas nacionais que eram oriundos de um tipo de modernização periférica. Visto desse ângulo, Darcy Ribeiro partilhou um interesse essencial com uma perspectiva historicista: o interesse pela singularidade e pela especificidade do passado nacional por meio do sentido da unidade

histórica estabelecido pelo entrelaçamento narrativo[106]. Ainda que estivesse longe de se valer das categorias predominantes da virada historicista, Darcy Ribeiro (1995, p. 16) investigou as especificidades culturais da brasilidade a tal ponto que, em seu livro "O Povo Brasileiro", fez questão de ressaltar como a composição do texto foi mobilizada "por um nervo que pulsava" diante da necessidade de "uma resposta histórica" para a ordenação semântica de nós mesmos. Para os países que, como o Brasil, constituíram-se de cenários modernizadores que produziram desigualdades na distribuição das riquezas produtivas, a presença da *consciência ingênua* desempenhou uma função alienadora que dificultava a clareza da percepção de nossa formação histórica permeada pelos interesses metropolitanos. A *consciência ingênua* levava-nos a pensar nossa situação como algo permanente e impossível de ser modificada, estabelecendo uma espécie de senso a-histórico. Em termos fenomenológicos, Darcy Ribeiro virou o pensamento contra si mesmo ao resgatar a historicidade como forma de se encontrar "o diagnóstico e a crítica das estruturas vigentes", determinando, a partir de então, o esforço necessário para a transição do subdesenvolvimento para o desenvolvimento (Ribeiro, 1969, p. 172). Dito de outro modo: a passagem da *consciência ingênua* para a *consciência crítica* representava a própria passagem do *tradicional* para o *moderno*, ocasião em que ocorria o rompimento com as instituições responsáveis pela perpetuação dos privilégios estamentais da velha elite colonial que se engendrava nos quadros políticos. Na passagem do pensamento alienado para a perspectiva crítica, o movimento dialético da consciência deveria ser o "agente de aceleração do progresso global da nação", rompendo as estruturas vigentes e caminhando em direção às relações capitalistas autônomas (Ribeiro, 1969, p. 32). Nesse ponto, compreendemos o papel que a UnB desempenharia no processo de consolidação do pensamento crítico:

> A política de desenvolvimento autônomo exige, ao contrário, o máximo de lucidez e de intencionalidade, tanto em relação à sociedade nacional como em relação à universidade. E só pode ser executada através de um diagnóstico cuidadoso de seus problemas, uma planificação rigorosa de seu crescimento e uma escolha estratégica de objetivos, necessariamente opostos aos da modernização reflexa (Ribeiro, 1969, p. 10).

A Universidade foi projetada para definir um novo campo de significação cultural renovadora da vida intelectual brasileira. Pensada por Darcy Ribeiro, seria a voz da

106 Considerando a pluralidade semântica do termo historicismo, adotamos, aqui, a seguinte definição proposta por José Carlos Reis (2002): "O sentido histórico, na verdade, deveria articular conhecimento do passado e produção do futuro, sem romper estas duas dimensões. Mas, não foi assim que se pensou a história no século XIX. Era preciso tomar posição, optar e agir".

consciência crítica nacional, viabilizando a criatividade cultural e instaurando espaços de discussões públicas dos problemas apresentados pela conjuntura nacional. Além disso, identificamos como ela era, nos termos postos por Karl Mannheim (1986), o elo essencial na composição de um quadro de intelectuais capacitado para o planejamento de ações racionalmente conduzidas que universalizaria os valores modernos. Assim,

> A crise é estrutural, porque os problemas que coloca ante a universidade já não podem ser resolvidos no quadro institucional vigente. Eles exigem reformas profundas que a capacitem a aumentar suas matrículas, de acordo com as aspirações de educação superior da população e, ao mesmo tempo, a elevar seus precários níveis de ensino e de investigação (Ribeiro, 1969, p. 8-9).

Contudo, para compreendermos o papel da Universidade de Brasília, devemos percorrer o entendimento do termo *alienação* mobilizado por Darcy Ribeiro. Sentido este que, por sua vez, pode ser apreendido a partir da concepção darcyniana de cultura. Antes de prosseguirmos com nossa argumentação, cabe retomarmos às palavras do sociólogo:

> Na cultura assim definida se podem distinguir, conceitualmente três conteúdos fundamentais: o sistema *adaptativo*, que é o conjunto de formas de ação sobre a natureza para a produção das condições materiais de existência das sociedades. O sistema associativo, que é o conjunto de modos de organização das relações interpessoais para os efeitos da reprodução biológica, da produção e da distribuição de bens e da regulamentação do convívio social. E o sistema ideológico, que compreende as ideais e os sentimentos gerados no esforço por compreender a experiência coletiva e por justificar ou questionar a ordem social (Ribeiro, 2023, p. 17).

A cultura, para Darcy Ribeiro, era o repertório social de uma determinada comunidade humana, operando como um acervo compartilhado de interpretações das relações societárias e da interação humana com os seus respectivos meios naturais. Essa herança social funcionava como um conjunto de símbolos mediadores, definindo a percepção dos indivíduos sobre os mecanismos sociais em que estavam inseridos. Para ele, o campo cultural formava-se a partir de três conteúdos fundamentais: *adaptativo, associativo e ideológico.* Se, por um lado, Darcy Ribeiro (1975, p. 117) pensou que o mecanismo *adaptativo* estava associado aos "complexos interativos" compostos pela articulação dialética entre elementos antagônicos, por outro, o conteúdo ideológico era o conjunto de significações produzidas pela "ordenação social". Não menos importante, o elemento associativo era o "conjunto de modos de organização das relações interpessoais para os efeitos da reprodução biológica, da produção e da distribuição de bens e da regulação do convívio social" (Ribeiro, 1978, p. 60).

Era a interdependência entre os três que fornecia o mecanismo responsável pela formação da totalidade cultural na qual os indivíduos estavam imersos. No caso das sociedades nacionais que se originaram como redutos exploratórios das metrópoles coloniais, as configurações culturais se plasmaram por meio do condicionamento à dominação colonial e foram impedidas de se voltarem para si. Para superarem a "condição de variante cultural espúria", Darcy Ribeiro (1975, p. 8) afirmava a necessidade dos povos periféricos em se apossarem de seu passado, rompendo os "vínculos externos de dominação" que os tornavam "dependentes de decisões alheias e cujos membros estão mais sujeitos à alienação cultural".

O papel a ser desempenhado pela UnB estava em formar intelectuais capazes de tomarem "consciência" das especificidades brasileiras, liderando a "transição de uma cultura espúria a uma cultura autêntica" (Ribeiro, 1975, p. 129). A instituição investigaria as "causas ocultas e ocultadas de nosso atraso nacional", corrigindo o "descaso acadêmico pela elaboração e difusão de um discurso através do qual o nosso povo se explique e se aceite" (Ribeiro, 1986, p. 10). Por fim, Universidade de Brasília seria o espaço responsável por reproduzir nosso patrimônio cultural e pelo progresso tecnológico que nos colocaria na dianteira do processo evolutivo. A defasagem cultural brasileira, combatida pela Universidade Necessária, era decorrente "do próprio processo de atualização histórica em que a sociedade nacional se constituiu, integrando-se na economia mundial como uma colônia escravista e, mais tarde, reintegrando-se como uma formação neocolonial (Ribeiro, 2023, p. 33)".

Ainda sobre o Iseb, as concepções de *consciência ingênua* e de *consciência crítica* desenvolvidas por Darcy Ribeiro assemelharam-se, sem que isso tivesse representado completa homologia, as formulações de Guerreiro Ramos acerca da *consciência crítica* e da *consciência ingênua* inseridas em sua compreensão fenomenológica da cultura. Para avançarmos nessa discussão, passaremos para a próxima seção.

2.3. Uma sociologia em "mangas de camisa": Darcy Ribeiro e Guerreiro Ramos acerca do colonialismo cultural

Em sua obra "A Redução Sociológica"[107], publicada em 1958 por ocasião das aulas de sociologia ministradas no Iseb, Guerreiro Ramos (2024, p. 74) edificou seu projeto

107 Sobre o contexto histórico de produção do livro, Fernando de Barros Filgueiras (2012, p. 350, grifos do autor): "Essa posição de uma 'sociologia em mangas de camisa' e pouco institucionalizada fez Guerreiro Ramos tomar parte em uma das principais controvérsias que configuraram a sociologia brasileira. No âmbito do II Congresso da Associação Latino-Americana de Sociologia, em 1953, Guerreiro Ramos apresentou as suas teses a respeito do

intelectual de investigar a autoconsciência nacional a partir de uma "orientação fenomenológica", pois seria por meio desta perspectiva filosófica que a densidade histórica seria assimilada. Interpelado por Edmund Husserl, Guerreiro Ramos (2024, p. 84-85) propôs que a investigação do "produto cultural" brasileiro procedesse do "defrontar-se do eu puro com o objeto puro", eliminando "as doutrinas e opiniões anteriores do objeto", para que, por fim, pudéssemos chegar à "unidade de referências" que constituíra a cultura. Há, nessa construção, um débito de Guerreiro Ramos (2024, p. 89) com a noção de redução fenomenológica, "transpondo essa atitude para o âmbito da ciência social" ao "suspender, ou pôr entre parênteses, as notas históricas adjetivas do produto cultural" apreendendo aquilo que seriam, essencialmente, "os seus determinantes". Próximo ao que havia proposto Husserl em suas "Investigações Lógicas", Guerreiro Ramos requereu o fim da naturalização da consciência para ir em direção às coisas mesmas apreendidas fenomenologicamente.

Para além da fenomenologia, Guerreiro Ramos (2024, p. 85) mobilizou a concepção de "ser-no-mundo" de Martin Heidegger, assumindo, como fez o filósofo alemão, que o "eu e os objetos estão na história" demandando a compreensão de sua "vivência intencional". Sem nos atermos aos pormenores para não perdermos de vista nossa esteira argumentativa, apontamos, como fez o intérprete Edison Bariani (2015, p. 18), que "a dificuldade de utilização sociológica desses conceitos fez Guerreiro Ramos reconstruí-los na medida de suas necessidades, expurgando, por exemplo, a transcendentalidade do sujeito (eu) em Husserl", substituindo-os por uma "dimensão existencial e ontologicamente" articuladas a partir da realidade brasileira. De todo modo, Guerreiro Ramos fez de sua *redução sociológica* o passo necessário para a construção de uma sociologia crítica aos imperativos práticos da brasilidade:

> Sociólogo é o que prática a redução sociológica. É preciso, porém, distinguir redução sociológica e fenomenologia do social. Esta seria o estudo do *modo de ser do social.* A fenomenologia do social descreveria como se dá o social ou mostraria a sua essência, o seu *eidos,* mediante o que Husserl chama o processo de variação (Ramos, 2024, p. 91).

"É precisamente" por isso, reiterou Guerreiro Ramos (2024, p. 95), que o sociólogo necessitava exercer "a tomada de consciência" crítica, enfrentando "a condição humana" como "situada e datada" e assumindo uma "atitude metódica interessada em descobrir as implicações referenciais" da "natureza histórico-social". Para recuperar a historicidade do

---

conceito de redução sociológica, originalmente apresentadas em Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo. A controvérsia se deu pelas críticas que Florestan Fernandes fez em relação às teses da Cartilha, tendo em vista questões epistemológicas e político-ideológicas".

pensamento sociológico, fazia-se necessário assumir a postura da redução sociológica: para localizar a intencionalidade do concreto social, o pesquisador deveria adotar uma conduta epistemológica de assimilação crítica do patrimônio sociológico, se afastando do "conhecimento *par coeur*" das produções estrangeiras e exprimindo um "domínio do raciocínio" que implicava "fazerem coisas diferentes em circunstâncias diferentes, sem prejuízo da objetividade científica" (Ramos, 2014, p. 29, grifos do autor). Em outro momento, afirmou Guerreiro Ramos:

> A capacidade de utilizar sociologicamente o conhecimento sociológico é o que caracteriza o especialista de real categoria. O sociólogo up to date por sistema, sendo desprovido dessa capacidade, ilustra um caso de dandismo no domínio da sociologia. Nos países periféricos, a sociologia deixa de ser atrasada na medida em que se liberta do "efeito de prestígio" e se orienta no sentido de induzir as suas regras do contexto histórico-social em que se integra. Esse tipo de sociologia exige do sociólogo um esforço muito maior que o de mera aquisição de ideias e de informações especializadas: exige a iniciação numa destreza intelectual, numa instância intelectual que pode ser definida com a palavra habitus, na acepção em que os antigos a empregavam (Ramos, 2024, p. 30, grifos do autor).

A consciência crítica era a percepção da trama histórica em que estavam amarrados os conceitos sociológicos, combatendo a transplantação literal de ideias em contextos distintos dos seus respectivos pontos de origem. Considerando o homem como ser social que, por sua vez, está inserido na historicidade de sua própria conjuntura, a verdadeira atitude sociológica constituía-se em assumir uma posição crítica frente ao "caráter ocioso da especulação sociológica" importada pelos países coloniais (Ramos, 2024, p. 110). Por isso, disse Guerreiro Ramos (2024, p. 115), "o sociólogo genuíno é, exatamente, aquele que, por profissão, é portador do máximo de consciência crítica diante dos fenômenos da convivência humana". Por fim, a "redução sociológica é precisamente o contrário de repetição. A mera repetição analógica de práticas e estudos contraria a essência da atitude científica, porque perde de vista a particularidade constitutiva de toda situação histórica" (Ramos, 2024, p. 30). Em diálogo com Georges Gurvitch, Guerreiro Ramos (2024, p. 34) apontou como seu esforço intelectual se direcionou para "o problema da descolonialização do trabalho sociológico" diante do "compromisso consciente com o seu contexto" particular.

Ao fim e ao cabo, a *redução sociológica* admitia "a universalidade da ciência tão somente no domínio dos enunciados gerais", pois a sociologia só seria possível quando assumia o concreto do "caráter nacional" (Ramos, 2024, p. 118). Dito de outro modo: a consciência crítica era a percepção do condicionamento social dos conceitos, permitindo o entendimento da realidade em sua existência histórica e singular. O contrário da consciência

crítica, a chamada consciência ingênua, estava presente, de acordo com Guerreiro Ramos (2024, p. 19), naqueles que tentavam a "transposição de conhecimentos de um contexto social para outro", mas sem se atentar para as especificidades do contexto histórico de origem dessas ideias em relação à formação histórica do objeto sociológico analisado. Se assim for, a interpelação entre Darcy Ribeiro e Guerreiro Ramos pode ser encontrada na crítica feita por ambos ao *colonialismo cultural* presente em formulações sociológicas que contribuíam para a manutenção do domínio metropolitano. O conhecimento sociológico que, ao ser produzido, não se atentava à efetividade da dinâmica histórica, tornava-se um apanágio para as elites políticas que, em sua alienação, não compreendiam, em profundidade, as singularidades da formação social brasileira. Tanto em Darcy Ribeiro quanto em Guerreiro Ramos, encontramos uma intuição sociológica avessa à transplantação literal do arsenal teórico advindo dos países centrais, demandando, por parte do cientista social, a capacidade de engendrar, no campo analítico, a dimensão concreta de uma realidade perpassada pelo caráter fluente da vivência. No caso específico de Guerreiro Ramos (1995, p. 36), "a lógica da situação colonial em que a exploração econômica se alia a outras formas complementares de dependência", como "a assimilação" e a "aculturação", impediu a constituição da personalidade histórica crítico-coletiva. A extensão do controle econômico metropolitano era efetuada por meio do campo cultural, tornando nebulosa as contradições produtivas oriundas do período colonial brasileiro. O desenvolvimento da economia industrial foi comprometido pela herança do latifúndio e da exploração fundiária, prejudicando a circulação de capitais e a possibilidade de crescimento do mercado consumidor interno. Com um olhar mais apurado, encontramos que a discussão sobre o subdesenvolvimento em Guerreiro Ramos foi interpelada pela questão da "Dualidade Básica da Economia Brasileira", elaborada pelo economista Ignácio Rangel. Algo a ser devidamente ponderado, considerando que foi Guerreiro Ramos o responsável pelo prefácio, em 1957, do livro de Ignácio Rangel. Retomando o que foi posto por Luis Carlos Bresser-Pereira e José Márcio Rêgo, temos que:

> Em 1953, além de trabalhar intensamente na assessoria de Vargas, Rangel escreve seu primeiro livro, A Dualidade Básica da Economia Brasileira, publicado em 1957. Guerreiro Ramos, um dos mais importantes sociólogos brasileiros, antevendo a importância de Rangel nas ciências sociais do Brasil, registra em seu prefácio ao livro que este "é um marco na história das ideias do nosso país" (1957: 11). O grande sociólogo, que nesta época estava escrevendo um dos textos fundamentais da sociologia brasileira (A Redução Sociológica), fora companheiro de Rangel no Ibesp – Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política, que em 1955 se transformara no Iseb – Instituto Brasileiro de Estudos Econômicos e Sociais (Bresser-Pereira, 1993, p. 275).

A referida dualidade consistia-se no fato de que, por ocasião do seu processo de independência, o Brasil articulou uma infraestrutura econômica em que conviveram formas produtivas arcaicas, de herança colonial, e formas modernizantes, marcadas pelo horizonte capitalista. Ignácio Rangel (1957, p. 29) afirmou que "a história do Brasil não retrata fielmente a história universal, especialmente a europeia, porque essa evolução não é autônoma, não é produto exclusivo de suas forças internas", constituindo em sua tessitura uma condição dependente e defasada. A coexistência dualista das relações de produção espeçadas no tempo proporcionou o afastamento da historicidade brasileira em relação à europeia, pois "nossa história acompanha *pari passu* a história do capitalismo mundial, fazendo eco às suas vicissitudes", mas sem corresponder integralmente aos pressupostos da homogeneidade do capital (Rangel, 1957, p. 37). Se "o mercantilismo nos descobriu" e o "industrialismo nos deu à independência", Rangel (1957, p. 37) identificou como nossa dualidade se encontrava na coexistência entre o elemento tradicional, permeado por aspectos pré-capitalistas oriundos do latifúndio colonial, e pelo moderno, representado por elementos capitalistas e pela reprodução do capital. A coexistência de tempos não coetâneos remontava a um Brasil que "nascia, pois, como uma formação feudal", que, em sua articulação dialética, "relacionava-se com o mercado capitalista europeu" pela exportação de gêneros agrícolas para o centro metropolitano" com o intercâmbio comercial desproporcional (Rangel, 1981, p. 9-10). Uma relação que acabou por constituir um "aparelho de intermediação comercial" edificando, diante da unidade de contrários, arranjos de caráter institucional que refletiam diretamente sobre o processo periféricos de acumulação de capital (Rangel, 1981, p. 9-10). Segundo Rangel:

> A dualidade é a lei fundamental da economia brasileira. Podemos formulá-la nos seguintes termos: a economia brasileira se rege basicamente, em todos os níveis, por duas ordens de leis tendenciais, que imperam respectivamente no campo das relações internas de produção e no das relações externas de produção. Essas duas formações econômicas básicas (…) não se limitam a coexistir. Pressionam continuamente uma sobre a outra, estão em permanente conflito (Rangel, 1957, p. 295).

Dentro dessa perspectiva, o processo de desenvolvimento brasileiro se movimentou sob "duas ordens de leis tendências", que, por meio da unidade de contrários, tornaram-se o fio condutor das transformações qualitativas da economia nacional. As mais drásticas modificações de nossas superestruturas eram ocasionadas por demandas precedentes de crises sistêmicas originadas dos países cêntricos, convertendo a produção econômica brasileira à condição reflexiva dos espaços metropolitanos e incapaz de internalizar os seus próprios

ciclos longos de acumulação primitiva. No que pesem as críticas concernentes à concepção de feudalismo de Ignácio Rangel suscitadas por Luis Carlos Bresser-Pereira (2004)[108], a questão da dualidade na economia brasileira transpassou o pensamento de Guerreiro Ramos. Em "Introdução Crítica à Sociologia Brasileira", encontramos a seguinte passagem:

> É que a confusão está nos fatos mesmos, nisto que, para mencionar apenas um dado, o nosso capitalismo industrial vem se formando de significativos recursos provenientes dos setores latifundiários, coincidindo com frequência em nossos grandes homens de negócios, o industrial e o latifundiário (Ramos, 1995, p. 73).

"A classe latifundiária", comentou Guerreiro Ramos (1995, p. 68), "perseguindo vantagens de seu interesse imediato e exclusivo", permanecia "aliada de certas forças econômicas externas", interrompendo as "condições objetivas" para o desenvolvimento do capitalismo autônomo. Ora, da perspectiva de uma economia periférica, a interrupção do empenho na formação de capital e o comprometimento do refinamento tecnológico decorreriam do projeto político de uma elite oligárquica responsável pela internalização da dependência" na própria estrutura social. Interessada na manutenção de seus privilégios estamentais, a elite brasileira produziu uma "consciência mistificada e alienada"[109], mantendo-nos atados à estrutura produtiva anacrônica organizada em torno da exportação manufatureira. Por isso, Ramos (2024, p. 93) afirmou que, no caso dos países subdesenvolvidos, "o trabalho sociológico não se deve avaliar pela sua produção de caráter reflexo, mas pela proporção em que se fundamenta na consciência dos fatores infraestruturais que o influenciam". Não se tratava de "negar a universalidade da ciência", mas, sim, de redefinir o "estilo de pensar os fenômenos sociais", tomando a realidade histórico-particular como fundamento da redução sociológica (Ramos, 2024, p. 100). A atitude redutora era o "método de assimilação crítica do patrimônio sociológico alienígena", habilitando a transposição dos "conhecimentos de um contexto social para outro, de modo crítico", avocando para a existência humana o campo das individualidades históricas (Ramos, 2024, p. 14)[110].

---

108 De acordo com Luis Carlos Bresser-Pereira (2004, p. 56, grifos do autor): "É verdade que Rangel, em sua teoria da dualidade (1957; 1962; 1981), cria uma certa confusão ao falar em feudalismo no Brasil, mas para ele o latifúndio colonial era 'feudal' apenas internamente; externamente, dada a 'dualidade básica da economia brasileira', era mercantil".

109 Aqui estamos interpelados por Guerreiro Ramos (2024, p. 21).

110 Conforme afirmado por Guerreiro Ramos (2024, p. 14), a redução sociológica era, para além de um método, "a qualidade superior do ser humano, que o habilita a transcender toda sorte de condicionamentos circunstanciais". Ao mesmo tempo, a redução sociológica também era a "atitude parentética, isto é, como adestramento cultural do indivíduo, que o habilita a transcender, no limite do possível, os condicionamentos circunstanciais que conspiram contra a sua expressão livre e autônoma" (Ramos, 2024, p. 14).

Se “um dos méritos de Ignácio Rangel em seus estudos” consistiu em “mostrar que não se pode compreender a economia brasileira sem levar em conta a multiplicidade dos seus estratos”, Guerreiro Ramos (2024, p. 44) reiterou ser a consciência crítica o caminho para a “realização de um projeto comunitário”, capaz de conduzir as configurações sociais arcaizantes em direção à superação do subdesenvolvimento. Por ser o caminho capaz de instaurar a “aptidão autodeterminativa”, a consciência crítica representava a “atitude de domínio de si mesma e do exterior”, manifestando, na própria consciência, a intencionalidade das articulações estruturais inseridas nas malhas de referenciais, possibilitando a apreensão dos fatos a partir do âmbito cognoscitivo (Ramos, 2024, p. 44-45). Um movimento contrário ao da “consciência ingênua”, pois

> A consciência ingênua não percebe a implicação recíproca do ser humano e do mundo. Resíduo de ingenuidade se encontra na atitude do cientista que acredita numa ciência imune de condicionamentos. Ao refletir sobre os supostos da atividade científica, ver-se-á que está implicada numa teia de relações complexas que constituem o mundo tal como aparece ao cientista que nele vive (Ramos, 2024, p. 83).

Se Guerreiro Ramos (2024, p. 92) deflagrou sua crítica ao “dandismo no domínio da sociologia” tomando o método fenomenológico esboçado por Edmundo Husserl e o enraizamento ontológico proposto por Martin Heidegger, Darcy Ribeiro entrelaçou sua crítica ao colonialismo por meio da interpelação com Edward Sapir, antropólogo e linguista aluno de Franz Boas, que ganhou notoriedade no campo antropológico com a publicação do artigo “Culture: genuine and spurious”. Como lembrando por George Stocking Jr. (1989), o mencionado texto teve uma presença significativa no debate acerca das concepções de cultura, especialmente quando tomou sua forma definitiva, em 1924, vindo a público por intermédio da edição apresentada no “American Journal of Sociology”[111]. Em discreta passagem contida na introdução de “O Processo Civilizatório”, Darcy Ribeiro disse:

> Nos termos da conceituação aqui proposta tivemos também de redefinir as noções de *civilização, cultura autêntica* e *cultura espúria* (Sapir 1924), de *autonomia cultural, defasagem cultural* (Ogburn 1926), de *traumatização, restauração* e *cristalização cultural* (Foster 1964), bem como os conceitos de *aculturação* e *deculturação* […] (Ribeiro, 1987, p. 42).

111 Para os leitores interessados, George Stocking Jr. (1989) analisou a recepção do texto em suas respectivas edições.

A referência a Edward Sapir nos proporciona a possibilidade de alcançar duas considerações. De início, percebemos como a definição do conceito de "cultura" adotada por Darcy Ribeiro esteve vinculada à sua concepção de "consciência crítica" e "consciência ingênua". Considerando que "cultura autêntica" se referia aos sistemas culturais "integrados internamente", que possuíam mais autonomia "no comando do seu desenvolvimento", era por intermédio da "consciência crítica" que os caminhos para a superação da dependência e do atraso seriam encontrados e a potencialidade étnico-cultural reconhecida (Ribeiro, 1987, p. 14). A "consciência crítica" era, ao mesmo tempo, a "rebeldia contra o atraso" e o percurso necessário para ultrapassarmos o estado de alienação cultural que permeavam o imaginário de nossas elites (Ribeiro, 1987, p. 14). A "consciência crítica" era o avesso da "consciência ingênua", pois, esta última, ao tratar "a realidade como resultado natural da interação de forças superiores à capacidade humana de intervenção e a ordem social", conservava, nos latino-americanos comandados por suas respectivas aristocracias, uma situação de imobilismo cultural (Ribeiro, 1987, p. 130). A consciência crítica era, por fim, o

> Esforço persistentemente conduzido contra todas as formas de compulsão e alienação, as sociedades nascentes podem autoafirmar-se como uma nova entidade étnica. Esta amadurece à medida que sua cultura se liberta da carga de pré-noções e preconceitos destinados a resigná-la com seu destino de núcleo ancilar de uma macro-etnia em expansão; e à medida que toda a população se incorpora ao mesmo núcleo básico de compreensões culturais, dando integração a sociedade nacional e homogeneidade à cultura (Ribeiro, 1983, p.132).

Para o verdadeiro entendimento do patrimônio cultural latino-americano, o intelecto careceria de ser mobilizado criticamente, pois apenas assim tornar-se-ia possível romper com "a cultura erudita" que, alheia à nossa realidade regional, se constituiu por um "estrato letrado da sociedade nacional" herdeira do "patrimônio europeu" (Ribeiro, 1983, p. 112). Por esse caminho, Darcy Ribeiro (1978, p. 135) evidenciou como "a posição em que se encontra uma sociedade não corresponde a qualidades inatas ou a qualidades imutáveis de sua cultura", pois, além de historicamente constituída, a cultura não estava atrelada a características raciológicas. Isso pode ser vislumbrado a partir da interpelação entre Darcy Ribeiro e Edward Sapir, quando, este último, por ocasião do detalhamento do conceito de cultura apresentado na obra "A Linguagem: Introdução ao estudo da fala", disse:

> A fala, como todos os elementos da cultura, exige seleção conceitual, inibição da aleatoriedade do comportamento instintivo. Essa "ideia" nunca é realizada como tal na prática, seus portadores sendo organismos instintivamente animados, é

> verdadeiramente claro para cada aspecto da cultura (Sapir, 2004, p. 14, tradução nossa)[112].

A fala e a linguagem consistiam, como todo e qualquer artefato cultural, em mecanismos de estruturações significativas da sociabilidade humana, sendo estes os operadores fundamentais para a compreensão fenomenológica da existência. Ao mesmo tempo, a cultura era decorrente de um "desenvolvimento histórico completo"[113], atuando como modelo de ordenação formulado pela atividade espiritual dos respectivos compostos sociais. Seguindo as sugestões de George Stocking Jr. (1989), a renovação proporcionada por Edward Sapir para a antropologia cultural foi a de deslocar o conceito de cultura do campo factual das tradições para o plano da cognição, assumindo a linguagem como o elemento de mediação entre a cultura e o pensamento cognitivo. Isso contribuiu para a cisão entre os termos "cultura" e "civilização", demonstrando como os símbolos, as significações e as ritualidades não estavam atreladas à suposta marcha inelutável do processo civilizatório ocidental.

A cultura era o campo semântico de refinamento das experiências sociais a partir dos arquétipos mediadores inteligíveis na consciência humana e socializados por meio dos mecanismos de solidariedade. O que foi abalizado pela proposição metafórica da "cultura genuína", momento em que Sapir (1949, p. 90) registrou: "em outras palavras, uma cultura genuína é perfeitamente concebível em qualquer tipo ou estágio de civilização, no molde de qualquer gênio nacional"[114]. Em Darcy Ribeiro (1995, p. 117), a cultura autêntica era a internalização dos interesses endógenos dos compostos sociais mediante o exercício da "criatividade", constatando como os processos culturais gestavam resultados sempre inéditos, mesmo quando recorriam a critérios adaptativos. Em relação à nossa segunda inferência, observamos como essa concepção de cultura permitiu a Darcy Ribeiro lançar um outro olhar sobre o processo de formação da brasilidade: a violência colonial europeia caminhou *pari passu* com a miscigenação, momento em que, a partir do intercâmbio cultural, foi fabricado um produto étnico original da inventividade latino-americana. Os entraves do subdesenvolvimento não impediram o preenchimento existencial por meio da cultura, mas, ao contrário disso, levaram ao florescimento daquilo que Darcy Ribeiro chamou de "povos

112 No original: Speech, like all elements of culture, demands conceptual selection, inhibition of the randomness of instinctive behavior. That its "idea" is never realized as such in practice, its carriers being instinctively animated organisms, is of course true of each and every aspect of culture (Sapir, 2004, p. 14).
113 No original: "in the course of a complex historical development" (Sapir, 1949, p. 83).
114 No original: "In other words, a genuine culture is perfectly conceivable in any type or stage of civilization, in the mold of any national genius" (Sapir, 1949, p. 90).

novos". Guardando os detalhes da concepção de "povos novos" para o próximo capítulo, nos contentamos, aqui, em estabelecer um ponto de aproximação com a literatura de Darcy Ribeiro e sua compreensão sobre a modernização latino-americana. No romance "O Mulo", publicado em sua primeira edição em 1981, encontramos o seguinte registro:

> […] raça de preto é como raça de jegue, e raça de branco, como de cavalo. Eles podem comer qualquer coisa, aguentam trabalho pesado sem demasias de queixas. Nós somos de carne delicada, como os cavalos. Servimos é pro serviço fino. Pena que nossas crias mestiças não saiam como as mulas, melhores ainda para o trabalho que os jegues e cavalos, menos exigentes, mais dóceis e ainda com a vantagem de não terem o caráter rancoroso dos jegues, nem a moleza dos cavalos (Ribeiro, 2007, p. 192).

Perpassando toda sua existência, o romance acompanhou a história de Philogônio Castro Maya. Em tom confessional, a narrativa compôs um retrato da desigualdade social existente no interior do país, enfatizando, especialmente, o coronelismo[115] exercido pelos latifundiários. Ainda assim, um olhar mais apurado nos leva a atingir o contexto psicológico em que estava imerso Philogônio: a ausência de quadros referenciais que pudessem ajudá-lo em sua identificação como indivíduo frente ao meio social em que estava inserido. Angustiado diante o destino, Philogônio percorreu as cenas perpassando por constantes descolamentos:

> Quem sou eu, de tantos que fui? Sou todos eles e sou eu só. Não sou nenhum. Cada um foi ele, até a véspera do dia em que pariu o outro; que ele não tinha dentro de si, senão como vaga possibilidade. Isso foi o que me sucedeu […] Sou como cobra, de tempos em tempos muda o couro, ganho novo pelame (Ribeiro, 2007, p. 51).

Ao mesmo tempo que os episódios foram contados em tom de desamparo, Philogônio Castro Maya adquiriu o gosto pelo mandonismo e constituiu, a partir de então, padrões de relações interpessoais com tendências voltadas para a externalização do poder. Questionando-se sobre quem era, a personagem encontrava a definição de "si mesma" passando pelo mandonismo imposto ao "outro", estabelecendo como fundamento de sua identidade a coercitividade sobre aqueles que dele dependiam. Ao sair da vida militar, Philogônio Castro Maya havia escapado "para ser outro que eu nem sabia que era", indo "rumo mais para o norte", sendo, quem sabe, "sertanejo" ou "jagunço" (Ribeiro, 2007, p.155). Há, aqui, um aspecto aparentemente paradoxal, mas que nos conduz a um dos pontos mais profícuos do

115 O termo "coronel" foi utilizado por Darcy Ribeiro (2007) ao longo do romance e por isso está sendo aqui utilizado. De forma recorrente, o narrado de "O Mulo" mobilizou o conceito de "coronel" para se referir a figura do garimpeiro Tertuliano Bógea. Em termos sociológicos, o conceito foi analisado por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976).

pensamento darcyniano. Em primeiro plano, a estrutura visível da narrativa mostra-nos o coronel no exercício da violência física contra aquele que orbitava o entorno de sua fazenda, chamado de Laranjos. Os meandros desse complexo psicossocial nos inseriram dentro da "vida íntima" das famílias oriundas da elite colonial, colocando-nos nos arranjos de autoridade estabelecidos entre metrópole e colônia e perpetuados por nossa modernização reflexa. Nas cenas em que os personagens e o afã de externalização do poder se apresentavam, eram as vozes dos seus arquétipos que se faziam ouvir, indicando, do ponto de vista estético, a passagem da primeira para a terceira pessoa no plano semântico. Dessa forma, foi possível descortinar conflitos que permearam nossa história política assentados na justaposição de contrários. Isso, nos parece, foi feito por Darcy Ribeiro para demonstrar como, na nossa condição de "ninguendade", movia-nos pela procura de um referencial externo tomando o "outro" como contraponto, definindo nossa alteridade pelo reconhecimento das diferenças. "O Mulo" foi, em sua estética, crítica de teor semelhante àquela que encontramos nas páginas de "O Povo Brasileiro":

> Ao contrário do que alega a historiografia oficial, nunca faltou aqui, até excedeu, o apelo a violência pela classe dominante como arma fundamental da construção da história. O que faltou, sempre, foi espaço para movimentos sociais capazes de promover sua reversão. Faltou sempre, e falta ainda, clamorosamente, uma clara compreensão da história vivida, como necessária nas circunstâncias em que ocorreu, e um claro projeto alternativo de ordenação social, lucidamente formulado, que seja apoiado e adotado como seu pelas grandes maiorias (Ribeiro, 1995, p. 26).

Aqui a problemática se completa: Philogônio Castro Maya era o arquétipo da reavaliação crítica da historicidade brasileira, ilustrando as contradições que permearam nosso passado social e o assujeitamento desencadeado pelos senhores de engenho que, em suas posições "de mando indiscutível", exprimiam o desejo de sujeição, preservado no cenário modernizador, sobre os indivíduos que cercavam suas terras (Ribeiro, 1995, p. 26). A compreensão desse passado era alcançada pela consciência crítica que, em seu desdobramento fenomenológico, recusava o peso de uma consciência histórica marcada pela justificativa do "atraso" brasileiro com base na luxúria e na cobiça de um povo mestiço. Era essa oligarquia que, atuando como camada parasitária, argumentava ser nosso retrocesso socioeconômico decorrente de um suposto rebaixamento racial. Esse raciocínio nos encaminha, agora, para além da estrutura visível da estética literária. No fundo, e aqui propormos nossa interpretação, o romance foi um contraponto à obra "Casa Grande & Senzala", de Gilberto Freyre, que, em sua investigação por saber como viemos a ser o que somos, enfatizou o lado senhorial do

nosso processo histórico[116]. Em um momento posterior em "O Povo Brasileiro", Darcy Ribeirou apontou que:

> A riqueza das minas se exibiu em Ouro Preto e outras cidades do ouro, engalanou a Bahia e, depois, o Rio. A valorização do açúcar translada os senhores de engenho para Recife e para Bahia, onde ergueram seus sobrados e viveram a vida tão bem descrita por Gilberto Freyre (Ribeiro, 1995, p. 193, grifos nossos).

Gilberto Freyre desenvolveu, em "Casa Grande & Senzala", uma antropologia colonialista que, "em sua propensão a tudo esconder atrás de um relativismo cultural", envolveu-se em "saudosismos" de um passado marcado pelo poderio dos senhores açucareiros (Ribeiro, 1979, p. 71). Por isso, continuou Darcy Ribeiro (2017, p. 31), é "de todo improvável que aos olhos de um alterno de Gilberto, isto é, um descendente de escravos da mesma casa-grande, se encontrasse um grão que fosse de nostalgia". A manutenção da perspectiva colonialista feita por Gilberto Freyre foi a crítica desencadeada pelo arquétipo de Philogônio, que, como exercício de *geografia imaginativa,* ilustrava a trajetória da brasilidade em busca de si mesma. Considerando toda violência inerente ao processo colonial e a nossa situação existencial cindida entre o passado e o presente, Darcy Ribeiro apostava em nossa potencialidade histórica pertinente à transfiguração étnica e a possibilidade de superação do subdesenvolvimento com a constituição de uma consciência crítica. Para além da estética notável que acompanhou a redação do livro de 1933, Darcy Ribeiro localizou a ambivalência do discurso colonial diante do *referendum* cultural do colonizador apresentado pela narrativa gilbertiana. Isso foi desenvolvido por Gilberto Freyre, de acordo com o antropólogo Ricardo Benzaquen de Araújo (1994), com sua fotografia de harmonia entre raças e na edificação de uma civilização tropical originada em torno dos senhores de engenho. Diagnóstico parecido podemos encontrar em Roberto DaMatta (1987, p. 7): "Para esse Gilberto Freyre sempre viajante e saudoso, não há um Brasil-Estado e um Brasil-Governo. Há, isso sim, um Brasil sempre Casa Grande ou Sobrado: um Brasil sempre sociedade. Um Brasil que é modo de ser e falar, comer, gozar e viver". Philogônio era a escrita de nossa historicidade pelo avesso da colonização.

Ainda em perspectiva comparada, temos que, se Guerreiro Ramos e Darcy Ribeiro compartilharam da condenação ao colonialismo cultural, o ponto de partida de cada um deles

116 De antemão, pois isto será desenvolvido em detalhes no próximo capítulo, reforçamos que a perspectiva aqui adotada do pensamento de Gilberto Freyre partiu da interpretação adotada por Darcy Ribeiro. Cientes de toda a complexidade e controvérsias que permearam a recepção de Casa Grande& Senzala, sugerimos a leitura de Ricardo Benzaquen de Araújo (1994).

foi distinto: para o primeiro, a redução sociológica, mediada por um embasamento fenomenológico-existencial[117]; no caso do segundo, a constituição de seu repertório crítico partiu da sociologia para o romance, articulando no plano literário o comportamento de enfrentamento à colonização e aos efeitos que dela permaneceram. Como retomaremos a relação de Darcy Ribeiro e Gilberto Freyre mais adiante, devemos, agora, ponderar sobre uma diferença fundamental entre os isebianos e o pensamento darcyniano naquilo que concerniu suas respectivas construções argumentativas acerca do subdesenvolvimento. Passaremos para a próxima seção.

2.4. Os labirintos da modernização: preleções sobre o subdesenvolvimento e a construção nacional

Ao leitor familiarizado com a historiografia sobre o Iseb, não devem soar estranhas as considerações opositivas sobre o dualismo que permeou alguns de seus membros na interpretação do processo de modernização brasileiro. Algo que foi ressaltado por Luiz Carlos Bresser-Pereira:

> A dualidade, assim, aparece duplamente: por meio da coexistência de relações de produção correspondentes a duas fases históricas sequenciais, e por via da existência, nos dois polos, de uma relação de dependência com as sociedades mais avançadas do que o Brasil – tanto no polo principal quanto no secundário, o respectivo lado externo apresenta relações de produção atrasadas em comparação às vigentes na Europa e nos Estados Unidos. O caráter dual e dependente da economia e da sociedade brasileira fica, assim, integrado e assume um caráter dinâmico (Bresser-Pereira, 2004, p. 63-64).

Quando a temática do desenvolvimento econômico começava a se tornar dominante na sociologia da América Latina, o Iseb e Darcy Ribeiro gravitaram de maneira significativa em torno da compreensão dos processos de mudança social que teriam acarretado a formação do subdesenvolvimento. Mesmo que partindo de uma problemática comum, as aclimatações da sociologia da modernização seguiram caminhos originais e geraram produtos distintos, pois incorporaram os componentes históricos por diferentes meios. Diante disso, a questão que nos colocamos está em acompanhar a diferença entre os isebianos e o pensamento darcyniano em seus esquemas explicativos da modernização brasileira e latino-americana.

---

117 O pensamento de Guerreiro Ramos é mais complexo do que aqui apresentamos. Para aqueles que tiverem interesse, os trabalhos de Vanilda Paixa (2005) e Lucia Lippi (1995) traçaram um detalhado caminho sobre o desenvolvimento intelectual de Guerreiro Ramos.

Começando pelo Iseb, encontramos uma análise do subdesenvolvimento cuja articulação foi permeada pelo reconhecimento de dualidades encadeadas historicamente e provenientes do período colonial. De um lado, persistiam relações de produção primário-exportadoras caracterizadas pelo predomínio da agricultura de tendências monoculturalistas e com forte deterioração dos termos de intercâmbio comercial. Do outro, tínhamos o processo de industrialização substitutiva das importações decorrentes de políticas comerciais mobilizadas em setores estratégicos, mas que, ainda assim, não conseguiram completar o percurso necessário para promover mudanças estruturais. Para os isebianos, a industrialização dos países periféricos não foi capaz de garantir uma revolução capitalista, incorrendo na perseverança de características oligárquicas da estrutura colonial agroexportadora. De tradição manufatureira, a economia nacional foi emperrada por restrições constantes que impossibilitaram o livre-comércio pós-independência, vivenciando momentos de surtos industrializantes – sendo o primeiro deles encontrado no final do século XIX-, mas que, na ausência de forçar internas, constituiu um tecido social periférico dependente de tecnologia externa e com a baixa absorção de trabalhadores pelos processos produtivos adotados. A partir do conceito de "revolução capitalista", portanto, a modernização latino-americana foi considera insuficiente em romper com o passado, limitando a incorporação das variáveis sistêmicas necessárias para a organização da sociabilidade moderna a níveis puramente superficiais. Entre os isebianos, a proposição geral da necessidade da industrialização para superar a condição periférica se alinhava à ideologia das burguesias industriais em ascensão nos maiores países da América Latina, alcançando grande influência nos governos da região.

O subdesenvolvimento se organizou internamente a partir da manutenção de elementos constitutivos da colonização, que, por estarem presentes, mantinham a economia nacional gravitando em torno da propriedade agrícola originária do latifúndio escravocrata. Como resultado, foi constituído um tecido moderno antinômico liderado por elites de ascendência senhorial, incapazes de voltarem seus olhos para os interesses nacionais. A dualidade da modernização latino-americana estava na combinação entre uma composição social interior, marcada pela presença do latifúndio exportador, e, como uma fina camada externa, uma industrialização em ritmo lento e insuficiente para superar os arcabouços ético-morais e cognitivos do mundo tradicional. Considerando esta historicidade particular, o subdesenvolvimento era caracterizado por "reminiscências de um passado distante", tendo na cronologia pretérita a força ativa que influiu na formação de estruturas econômicas particulares e defasadas das economias centrais (Hollanda, 1936, p. 111). Isso incorreu na perda da autonomia político-econômica e da capacidade de transformação social efetiva, além

de provocar o baixo desempenho monetário e a deterioração dos termos de troca. O que nos permite concluir, acompanhando o raciocínio Lúcia Lippi (2024), a relação da problemática isebiana com as colocações da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal):

> O ISEB incorpora a mesma problemática derivada da CEPAL, mas acopla a elas outros condicionantes. Considera ser necessária a formulação de uma ideologia para tornar possível o desenvolvimento. Entram em cena outros temas e perspectivas: a nação *versus* anti-nação; a alienação; a consciência histórica. A ideologia do desenvolvimento era considerada necessária já que, de modo espontâneo, o desenvolvimento não seria alcançado. Consideram que, sem a ideologia da modernização, a nação seria vencida pelas forças do atraso (Lippi, 2024, p. 6).

Os isebianos assumiram o desenvolvimento, industrialização e modernização como integrantes do mesmo campo semântico, tratando, por muitas vezes, estes conceitos como sinônimos. “Para impulsionar o lado moderno seria necessário”, continuou Lippi (2024, p. 10), “uma ideologia do desenvolvimento”, fazendo da instituição o campo formador de uma *intelligentsia* que melhor correspondia à “junção da vocação política e científica ao produzir um saber operacional”. Quando a situação política do país se deteriora nos anos 1960,

> O nacional-desenvolvimentismo vai se tornar “ideologia” de mobilização das massas. Os isebianos se unem a setores periféricos- estudantes, frente Parlamentar Nacionalista, PCB- na luta para defender um desenvolvimento dirigido pela burguesia industrial, a qual faria oposição ao capital estrangeiro, predominantemente norte-americano (Lippi, 2024, p. 10).

No que pensem as mudanças ideológicas dentro do Iseb, a percepção do dualismo estrutural estava centrada na *convivência* de *duas temporalidades* em um mesmo conjunto social, comprometendo o processo de acumulação de capital e a efetiva industrialização econômica. Isso explicita a colocação de Luís Carlos Bresser-Pereira (2004, p. 56) sobre a equivalência entre a concepção de desenvolvimento e a concepção de industrialização, que, nas letras de alguns intelectuais como “Ignácio Rangel, Guerreiro Ramos e Hélio Jaguaribe”, tomaram a “superação do subdesenvolvimento” como sinônimo de “industrialização”. Esta concepção fez nascer, no cerne da atividade intelectual isebiana, a defesa da revolução capitalista como o *processo de integração ao desenvolvimento econômico, social e político* proporcionado pelo *progresso tecnológico* e acelerado por um pacto político nacional-populista unindo a burguesia industrial e os trabalhadores. Uma concepção de transformação social capitalista fundamentada em heterodoxias teóricas:

> A ideia de revolução capitalista, emprestada do materialismo histórico, estava na base do pensamento do ISEB, embora sem nenhuma ortodoxia, e com um papel maior para os aspectos culturais e ideológicos. Como não havia preocupação com "fidelidade", os autores do ISEB não precisavam reinterpretar Marx, mas tinham clara a ideia da revolução burguesa deste, e sabiam que esta ocorre em duas fases – a do mercantilismo e a do capitalismo industrial –, e que só a segunda produz efetivamente o desenvolvimento (Bresser-Pereira, 2004, p. 55).

Ora, os isebianos propuseram uma revolução capitalista liderada pelo Estado nacional. Cabia ao Estado liderar o projeto de desenvolvimento definindo os mecanismos estratégicos para garantir a acumulação primitiva de capital. Não existindo meios de alcançar uma industrialização eficiente e racional no Brasil através das forças espontâneas do mercado, era necessário a planificação econômica. Algo obtido a partir da substituição das importações por meio de investimentos na infraestrutura econômica, atualizando os recursos tecnológicos em áreas estratégicas como forma de diminuir a dependência do capital externo. "O desenvolvimento é nacional porque se realiza nos quadros de cada Estado nacional", afirmou Luís Carlos Bresser-Pereira (2004, p. 57), "sob a égide de instituições definidas e garantidas pelo Estado", pois "desenvolvimento" era "planejamento" (Bresser-Pereira, 2004, p. 57). A revolução capitalista encontrava seu suporte na acumulação primitiva do capital e em seu reinvestimento no progresso tecnológico, operando o aumento na voltagem do crescimento econômico e a redução da dependência externa. Como uma forma de decolagem, para aqui nos atermos ao conceito de Walt Whitman Rostow (1969), elevando a taxa de investimento na economia para aumentar o produto real e a distribuição de renda.

Nesse ponto, a compreensão de Vanilda Paiva (2005) e Luís Carlos Bresser-Pereira (2004) se convergiu: o programa da revolução capitalista isebiana foi interpelada pela concepção de acumulação primitiva de Marx, mas lida por uma lente fenomenológico-culturalista. Os autores do Iseb não precisaram interpretar Marx dentro do cânone, uma vez que não havia preocupação com fidelidade, pois "tinham clara a ideia da revolução burguesa deste" (Bresser-Pereira, 2004, p. 56). O processo da revolução capitalista, centrado no Estado, era encabeçado por uma *intelligentsia* versada na historicidade da consciência nacional. Para isso serviriam os cursos de estudos pós-graduados ofertados pelos isebianos: formar a elite dirigente capacitada para liderar a revolução capitalista a partir das estratégias coordenadas pelo Estado. Ainda assim, acreditamos ser possível proceder com um aprofundamento sobre esse diagnóstico para evidenciar alguns pormenores sobre o pensamento isebiano para, mais adiante, prosseguirmos com Darcy Ribeiro.

A coexistência de elementos arcaicos e elementos modernos gestou a formação de um capitalismo peculiar no tecido social latino-americano, mas conservou seu padrão de dependência econômica em relação às potências europeias. Preservando o *sentido produtivo* do contexto colonial, os interesses metropolitanos, agora inseridos na historicidade do capitalismo, se atualizaram como economias centrais e hegemônicas responsáveis pela ampliação do capital e pela sua aplicação em novas bases tecnológicas. No caso dos latino-americanos, as letárgicas transformações societárias sustentaram nossa subordinação às potências europeias, mesmo com as autonomias políticas advindas das independências que percorreram o século XIX. O passado como colônias agroexportadoras não foi devidamente superado, servindo como alicerce para a permanência de uma conjuntura social elaborada em prol dos interesses exógenos. A formação de uma economia duplamente polarizada estava aqui: de um lado, o setor de exportação de produtos primários atrelado à dependência exterior; do outro, um setor interno de produção e circulação de mercadorias ainda sujeito aos influxos externos. O subdesenvolvimento, para o Iseb, estava submetido a essa condição histórica de interpenetração entre relações sociais de produção distintas, que impossibilitaram a constituição de uma ordem capitalista e a universalização de valores éticos da sociedade de classes. Fenômeno este que percorreu o presente nos contornos impostos pelo Imperialismo como "uma dominação econômica dos países ricos sobre os pobres", deslocando a economia latino-americano de acordo com as novas demandas capitalistas gestadas pelos centros hegemônicos (Bresser-Pereira, 2004, p. 59). Assim, o subdesenvolvimento era a *readequação histórica* da situação de dependência instituída pelo domínio metropolitano, que, diante de um novo ciclo de expansão produtivo – no passado, representado pelas navegações ultramarinas –, mantiveram o sentido original da exploração econômica mediada entre aqueles que produziam e aqueles que do excedente se apropriaram. Em linhas gerais, portanto, os latino-americanos eram países com economias de mercado capitalista, mas constituídas para operar, estrutural e dinamicamente, como entidades subsidiarias da reprodução econômica das sociedades desenvolvidas. Ainda que, até aqui, estejamos de acordo com os questionamentos e as limitações suscitados por Luís Carlos Bresser-Pereira (2004) e Caio Navarro de Toledo (1982) em relação à concepção de subdesenvolvimento por parte do isebianos, gostaríamos de propor uma outra interpretação focalizando a percepção de potencialidades do pensamento isebiano para além dos aspectos normativos de suas reflexões. Caráter normativo este que foi assim pontuado:

> Examinado a partir dessa perspectiva moral e de filosofia política, o conceito de desenvolvimento será necessariamente normativo. Não basta entender o processo de desenvolvimento: é preciso dizer que tipo de desenvolvimento queremos. Os intelectuais do ISEB eram socialistas reformistas e defendiam um desenvolvimento com distribuição de renda, mas este problema não estava no centro de suas preocupações (Bresser-Pereira, 2004, p. 74).

Aquilo que, em um primeiro momento, foi a limitação analítica dos isebianos, acabou por se tornar um dos pontos mais estimulantes de suas reflexões. Em nossa hipótese, o aspecto normativo do conceito de "desenvolvimento" esteva associado ao horizonte de interesse da instituição em estruturar a consciência nacional para lidar com as incongruências econômicas da dependência historicamente constituída. Aquilo que se iniciou no campo socioeconômico apresentou seu sintoma mais drástico na *alienação cultural,* pois a brasilidade foi refletida pela mediação de um "outro" externo e não partir de nós mesmos. Dessa forma, fomos duplamente alienados: por um lado, possuíamos *conformações estruturais* pouco *diversificadas* e com baixo grau integrador devido à dependência setor primário-exportador e sua incapacidade em difundir o progresso tecnológico para o resto da economia; e, do outro, a *alienação cultural* originária da importação de valores culturais impostos pelas nações hegemônicas. Parece-nos, portanto, que a compreensão do subdesenvolvimento por parte dos isebianos lhes interessava à medida que permitisse o entendimento da formação da *consciência nacional e o combate e alienação cultural*. Talvez um dos melhores exemplos pode ser encontrado em Álvaro Vieira Pinto[118]:

> Assim, embora efeito, a falta de uma concepção universalizadora em nossa incipiente consciência converteu-se, por sua vez, em um dos fatores da opacidade da nossa visão de nós mesmo, e, consequentemente também, de retardamento do progresso. E isso duplamente; por não estarmos então capacitados para perceber o fenômeno "desenvolvimento" em sua verdadeira realidade e significação […] (Pinto, 1960, p. 12).

O subdesenvolvimento interessava conforme possibilitasse a compreensão de nós mesmos no plano histórico-existencial. Mais do que uma análise sociológica, o contexto isebiano procurou compreender fenomenologicamente a brasilidade movendo-se da *historicidade* para a *forma,* configurando a "autoconsciência da nação" como consciência que é *em si* e *para si*. Apenas posteriormente tornar-se-ia necessário pensar medidas efetivas para alcançar o desenvolvimento nacional em relação ao planejamento estratégico. Para isso, era

118 Importante lembrar que, de acordo com Angélica Lovatto (2021, p. 22), Álvaro Vieira Pinto assumiu a liderança do Instituto Superior de Estudos Brasileiros em sua terceira fase (1962-1964).

indispensável formar uma *intelligentsia* capaz de "conceber a significação objetiva dos processos lógicos", admitindo que todo processo objetivo corresponde a "uma concatenação ideológica paralela", pois as ideias eram as forças motoras das modificações necessárias no plano da realidade (Pinto, 1960, p.19). A formação da consciência crítica tinha por objetivo combater uma elite de traços coloniais e alienada culturalmente, que, nas instâncias de seu poderio, produziram sobre nós uma imagem de sujeito histórico heterônomo. A superação subdesenvolvimento tinha como primeiro passo a contextualização da nossa historicidade mediante a um conjunto de operações significativas que não tomassem "o outro" como o ponto de partida fundante da interpretação da nossa experiência histórica. Antropologicamente, o Instituto Superior de Estudos Brasileiros enfatizou nossas diferenças socioculturais em relação aos centros hegemônicos como caminho de *valorização do elemento nacional* e a como possibilidade de arrematar a construção de circunstâncias positivas para a superação do subdesenvolvimento.

Por mais que a concepção de subdesenvolvimento dos isebianos tenha carregado uma conotação formalista, a perspectiva realmente promissora desta instituição esteva em nos colocar como interlocutores legítimos da modernidade ocidental, arrogando para nós a capacidade de falarmos sobre nossas heteronomias ao longo da modernização. Interpelados por Mariza Peirano (1997), sugerimos que, tanto os isebianos como Darcy Ribeiro, colocaram a questão da alteridade como elemento cêntrico de suas análises sobre o subdesenvolvimento. Por mais que as explicações sobre o funcionamento do subdesenvolvimento fossem distintas, como veremos a seguir, ambos deslocaram a alteridade para o epicentro de suas análises para produção de suas interpretações sobre o Brasil. O que incorreu, tanto em um caso como no outro, em um "projeto de uma *critical self-awareness"* como forma pensarmos sobre nossa alteridade longe de "imagens rígidas" sobre nossa constituição (Peirano, 1997, p. 76). Uma mudança de ângulo do olhar, deslocando para nós a responsabilidade de produtores da narrativa de nossa experiência temporal eliminando os contornos do eurocentrismo dominante. O mais instigante do pensamento isebiano não estava em suas conclusões nem na mobilização de seu *corpus* analítico, mas, sim, na tentativa de fundamentar um novo ponto de partida para o pensamento sociológico em um novo alicerce ontológico.

A deturpação da nossa compreensão histórica pelo subdesenvolvimento foi mediada pela elite aristocrática que gerenciava os interesses nacionais a partir dos interesses alheios, atendendo os interesses exógenos desde o latifúndio escravocrata. Nossa consciência existencial foi forjada por uma "divagação doutrinária" e por uma "mística social" que, longe de favorecer a construção de um projeto político próspero para nosso futuro, opunha-se

"precisamente à consecução do progresso" (Pinto, 1960, p. 20, grifos do autor). Sendo as interpretações históricas sobre a brasilidade, até aquele momento, produtos eurocentrados, a sensação não poderia ser outro senão a do exotismo e da incompletude que, no limite, formaram a mentalidade nacional na passagem do século XIX para o século XX. Como os elementos norteadores da significação eram determinados a partir de referências "estranhas" advindas dos centros hegemônicos, o impacto desencadeado no campo intelectual assumiu a impossibilidade "natural" do Brasil em se modernizar integralmente nos condenando, ao menos no plano teórico, ao perpétuo atraso social. De uma certa forma, tanto o Iseb quanto Darcy Ribeiro adiantaram, cada qual a seu modo, a identificaram "a inadequação de certas referências intelectuais a um dado contexto social", exigindo uma torção diante as "formas" oriundas dos países centrais" (Ricupero, 2008, p. 64). Tema por excelência que percorreu o pensamento sociológico no século XX, especialmente com a publicação "Ideias fora do lugar", ensaio profícuo de Roberto Schwarz redigido originalmente em 1973[119]. Seja como for, tanto os isebianos como Darcy Ribeiro lideram diretamente com este "sentimento de despropósito" em relação as "referências intelectuais estrangerias", para aqui recuperar o que foi suscitado por Bernardo Ricupero (2013, p. 59) em momento anterior.

Isto nos permite perceber que tanto o isebianos como Darcy Ribeiro se afastaram de interpretações substancialistas da brasilidade que tendiam a oferecer uma patente resistência em pensar as condições de possibilidade de uma moderna sociedade brasileira. Esta tradição substancialista, como proposto por Sérgio Tavolaro (2022, p. 245), pautava-se no estabelecimento de determinadas qualidades interpretadas como "inerentes a percursos históricos alegadamente especiais", fazendo desta mesma singularidade a "condição de variáveis explicativas" a partir das dos "entrelaçamentos societários envolvidos na formação nacional". Eis o que quereremos reforçar: para o Instituto Superior de Estudos Brasileiros, o subdesenvolvimento era proveniente da limitação do acúmulo primitivo de capital, que impediu o progresso tecnológico necessário para o crescimento econômico autônomo, promovendo uma interpretação sociológica de orientação internalista.

Afastando-se da propensão em "divisar na experiência brasileira um núcleo substantivo de atributos", os isebianos suscitaram os "enlaces e entrecruzamentos" que fizeram prevalecer aspectos histórico-culturais e combatendo determinadas características

119Os debates e controvérsias sobre as colocações de Roberto Schwarz envolveram distintas posições teóricas e intelectuais, tendo sido seus argumentos revisitados em inúmeras ocasiões. Considerando a complexidade deste tema, sugerimos o artigo de Sérgio Tavolaro (2021) intitulado "Ideias fora do lugar e seus colóquios: insights para a análise das 'interpretações do Brasil'".

substancialista (Tavolaro, 2022, p. 242-243). Este internalismo sociológico, todavia, não esteve livre de impasses e controvérsias que, em tempos recentes, têm sido reavidos por distintos intérpretes (Lovatto, 2021; Muller, 2020). Considerando nossas modestas limitações, o que aqui ensejamos analisar estava na mudança de enfoque do olhar isebiano e na intenção de produzirem uma consciência nacional. Podemos, agora, analisar em pormenores o caso de Darcy Ribeiro sobre o subdesenvolvimento, que foi assim por ele explicado:

> O subdesenvolvimento não corresponde, pois, a uma crise de crescimento, mas a um trauma em que submergem sociedades subordinadas a centros industriais, que se veem ativadas por intensos processos de modernização reflexa e de degradação cultural (Ribeiro, 2000, p. 139).

Como podemos depreender da passagem acima, o subdesenvolvimento não era a interrupção do crescimento econômico nem fruto da ausência da revolução capitalista, mas, sim, uma *forma específica* de *desenvolvimento* dentro da *totalidade capitalista*. Se a dualidade isebiana pressupôs a "coexistência de relações de produção correspondentes a duas fases históricas sequenciais", como disse Luís Carlos Bresser-Pereira (2004, p. 63), Darcy Ribeiro pensou o subdesenvolvimento como a *variação de respostas sociais* desencadeadas pelos *conjuntos institucionais* que, carregados por portugueses e espanhóis, estimularam *distintas formas de diferenciação funcional*. A questão para Darcy Ribeiro pode ser assim colocada: o subdesenvolvimento não era um estágio inferior na dinâmica produtiva decorrente da coexistência de relações produtivas temporalmente distantes, mas a função desempenhada pelos países colonizados dentro desta mesma unidade sistêmica que era o capitalismo. A diferença entre o desenvolvimento e o subdesenvolvimento não estava na presença de dois tempos históricos sequenciais e simultâneos, mas no princípio relacional da organização econômica diante das novas demandas por inovações tecnológicas. Mais especificamente, o subdesenvolvimento originava-se do *sentido* desencadeado pela organização tecnológica e seus respectivos impactos transformadores na estrutura societária. Se o *sentido* do progresso tecnológico se desse *de dentro para fora,* essa sociedade em questão caminharia em direção ao desenvolvimento e a conquista de sua autonomia; no sentido oposto, se a modificação tecnológica fosse de *fora para dentro,* as formações societárias em questão se tornariam subdesenvolvidas e destituídas do domínio de si mesmas. Para Darcy Ribeiro, desenvolvimento e subdesenvolvimento não eram *etapas históricas distintas*, mas a *posição específica* ocupada pelas *composições sociais na escala da evolução sociocultural*. O subdesenvolvimento era o *intercâmbio desigual das revoluções tecnológicas*:

> O funcionamento do sistema que possibilita este intercâmbio desigual é vital para que os povos ricos mantenham sua prosperidade. Sua superação é igualmente indispensável para o rompimento do subdesenvolvimento. O caráter imperativo das respectivas posições permite entender por que os interesses empresariais são suficientemente poderosos para colocar a seu serviço todo o poder compulsor das potências imperialista (Ribeiro, 1988, p. 44, grifos do autor).

No que diz respeito a linguagem mobilizada por Darcy Ribeiro, identificarmos a distinção estabelecida entre a concepção de "atraso" e a de "subdesenvolvimento" que, para os isebianos, eram referenciadas como sinônimos. Em termos de ganhos teóricos, isso deu a Darcy Ribeiro a possibilidade de se afastar de uma interpretação dualista propondo o entendimento do subdesenvolvimento como a *interpenetração de traços historicamente distantes no tempo* que, no lugar de serem forças opositoras, se mesclaram e produziram um tipo específico de modernidade nas terras tupiniquim. Apesar do seu afastamento da perspectiva dualista, Darcy Ribeiro edificou uma imagem de distorção à experiência brasileira moderna. Não é de estranhar, pois, a forma categórica com que o pensamento darcyniano aludiu às singularidades das conexões históricas que resultaram na formação brasileira, "irredutíveis às trajetórias de países expoentes da modernidade" (Tavolaro, 2022, p. 246). Este itinerário notadamente peculiar não era um movimento histórico incompleto, mas o transcurso permeado por uma configuração social contraditória em sua composição original. No caso brasileiro, tratou-se

> De um projeto de desenvolvimento de caráter dependente, realizado pela vida da modernização reflexa e, como tal, limitador das potencialidades da América Latina porque jamais lhe abrirá perspectivas de integrar-se de forma autônoma na civilização emergente (Ribeiro, 1988, p. 133).

Em Darcy Ribeiro, o desenvolvimento e subdesenvolvimento estavam postos em termos de possibilidade de progresso econômico "para si" ou "para outro", o que era determinado pela capacidade combinatória de estruturas sociais evolutivamente distantes. O subdesenvolvimento era caracterizado como uma existência acomodatícia entre os modelos de organização social arcaico e moderno, concebido pela evolução sociocultural e pelo progresso progresso tecnológico advindo de elementos societários exógenos. O desenvolvimento e subdesenvolvimento foram conceitualizações mobilizadas para se referirem ao repertório de mudanças caracterizadas como mais epidérmicas, sendo responsáveis por contextualizar, historicamente, o *sentido do acúmulo produtivo* e a *as decorrências* da *reatualização do progresso tecnológico*. Ora, a questão do

subdesenvolvimento não estava na "ausência" da temporalidade moderna, mas na forma pela qual esta mesma temporalidade foi conquista. Por isso o subdesenvolvimento era decorrente da:

> [..] modernização reflexa gerador de deformações tão profundas que, na realidade, representam sua condenação ao atraso e à penúria. Nestas condições de industrialização recolonizadora, as populações crescem para marginalizar-se, porque não se lhes oferecem perspectivas de integrar-se no sistema produtivo modernizado (Ribeiro, 1987, p. 155).

João Paulo Aprígio Moreira (2012) confeccionou um caminho ilustrativo que no oferece compreensão detalhada da concepção de desenvolvimento em Darcy Ribeiro. Ao que tudo indica, o conceito em questão possuiu duplo significado:

> Portanto, temos dois significados para palavra desenvolvimento na teoria de Darcy Ribeiro. O primeiro se refere às teorias antropológicas e responde a pergunta de como as sociedades se transformam; já o segundo sentido liga-se ao debate sobre o subdesenvolvimento e discute por que umas nações são mais ricas que outras atribuindo um valor político ao conceito a partir de um princípio classificatório previamente estabelecido (Moreira, 2012, p. 31).

Com esta dupla significação, adveio um ganho significativo: a situação periférica a qual nos encontramos foi *desnaturalizada* e compreendida à luz da *intencionalidade histórica* iniciada pelos colonizadores ibéricos, inaugurando o quadro de dependência latino-americano em relação aos recursos tecnológicos oriundos dos centros metropolitanos. Os desequilíbrios ocasionadores das contradições econômicas deveriam ser tratados diante do conjunto de estruturas organizativas que destinavam a *produção de excedentes* para *centros metropolitanos externos*, impedindo-nos de transformar os padrões de consumo e limitando o reinvestimento do capital em tecnologia. Esse encadeamento extrínseco comprometia a aceleração evolutiva e fez com que os latino-americanos, "com seu próprio sacrifício", contribuíssem "para a prosperidade e o poderio dos povos vanguardeiros" (Ribeiro 1995, p 268). A modernização latino-americana foi orientada para o sentido exógeno, transformando-nos em fornecedores de matérias-primas e gêneros primários, promovendo a especialização das estruturas produtivas para a exportação e modelando o progresso tecnológico sempre para fora. Isso produzia a modernização dos padrões de consumo sem que, no entanto, fossem alteradas em seu cerne as estruturas produtivas. Diferentemente dos isebianos que pensaram

a modernização como "a passagem da sociedade tradicional para a moderna"[120], Darcy Ribeiro assumiu as nações latino-americanas como *plenamente modernas*, mas sugeriu que essa modernização, de caráter reflexivo, *foi feita a partir da dialética entre temporalidades espeçadas temporalmente*. A questão não estava na ausência da modernidade latino-americana, *mas no sentido histórico de sua constituição*. Não existia uma dualidade no aqui e no agora, pois o arcaico e o moderno se encontraram na própria processualidade da trama histórica. Talvez não substancializada, mas, ainda assim, a visão darcyniana esteve atrelada a determinados parâmetros hegemônicos do cronótipo moderno.

A interpretação de Darcy Ribeiro foi permeada pelo imaginário de uma experiência social marcada pela distorção do padrão hegemônico de modernidade. Comparados às "configurações ditas modelares", os países latino-americanos percorreram itinerários distintos, vivenciando "aspectos e dimensões da modernidade" apartadas dos modelos hegemônicos (Tavolaro, 2017, p. 125). Apesar disto, aquilo que em um primeiro momento se revelaria apenas como retrato de nossas raízes "cujo alcance e escopo logram delimitar os horizontes de ideação"[121], torna-se um movimento interessante se deslocarmos nosso enfoque para a outra parte do projeto intelectual darcyniano: os romances. Pensando o romance darcyniano à luz de sua teoria sociológica, encontramos no campo literário o espaço de ilustração daquilo que, nas amarras conceituais, Darcy Ribeiro pensou sobre a modernização latino-americana. Em sua ficção, as urdiduras tramas narrativas condensaram aquilo que sua teoria outrora explicara, mas redimensionando a questão sobre nossa modernidade. Isto, pois a persistência da reflexividade moderna não estava na *modernização em si como processo*, mas na forma de acoplação dos elementos modernos adotados pelas nossas elites políticas desde o princípio da colonização. Retomando o exemplo de Philogônio Castro Maya encontramos, em suas condutas arbitrárias contra as classes subalternas, a expressão comportamental da aristocracia colonial que insistiu na manutenção de seus privilégios. Isto pode ser observado quando Philogônio adquiriu suas terras, pois a posse da propriedade foi obtida por meio de conchavos com grupos políticos. Em sua confissão, Philogônio admitiu isso no trecho que se refere à demarcação de suas terras, "uns dez mil alqueires de terra para mim no Vão do Paraná" e o "triplo disso" para ele os "amigões" de "Buritizal" e "Varjão do Ouro" (Ribeiro, 2007, p. 226). Desta forma, as elites dirigentes [122] impuseram a "todos os

120 Tal assertiva foi retirada de Luís Carlos Bresser-Pereira (2004, p. 63).
121 Tal afirmação foi retirada de Sérgio Tavolaro (2017, p. 117).
122 Para não desviarmos do nosso percurso interpretativo, lembramos ao leitor interessado que Darcy Ribeiro realizou uma densa análise classificatória das elites políticas latino-americanas em sua obra "O Dilema da América

demais setores a primazia de seus interesses", mobilizando mecanismo políticos que atuaram "como anteparo" para se perpetuarem no poder (Ribeiro, 1988, p. 76). A reflexividade da modernização latino-americana estava no sentindo do processo histórico imposto pelas elites. A seguinte passagem evidenciar isso em detalhes:

> Incapacitados para assumir as carências dos brasileiros como defeitos próprios e sanáveis de todos nós. Ignorantes de que o atraso, a fome e a pobreza só existem e persistem, entre nós, porque são lucrativos para uma elite infecunda e cobiçosa de patrões medíocres e de políticos corruptos (Ribeiro, 2018, p. 8).

Ainda que na sociologia de Darcy Ribeiro possamos encontrar resquícios de imagens hegemônicas da modernidade, sua ficção se deslocou não *para o que éramos*, mas para aquilo que *poderíamos ser:* ao mesmo tempo que Philogônio era o arquétipo comportamental das elites, sua desestabilização identitária representava a procura transfiguradora de nós mesmos. O fracasso de nossas elites dirigentes foi o de não reconhecer que o tempo dos latino-americanos era o *tempo outro,* e não um mero processo de inserção no cronótipo temporal da modernidade. Nossa hipótese está em reconhecer que Darcy Ribeiro, ao construir suas "personagens-tipo", o fez justamente para desnaturalizar nossa formação étnico-cultural e indicar que nossos impasses societários eram advindos das elites dirigentes que desejavam que fôssemos aquilo que não éramos. Éramos povos para o futuro que, *espoliados do passado*, encontraríamos nossa própria temporalidade no *tempo vindouro*. E, por falar em personagens-tipo, alguns dos protagonistas de "Maíra" e "Utopia Selvagem" encenaram justamente a impossibilidade da realização de nós mesmos a partir da imposição do projeto societário externo imposto pelos colonizadores, pois sua constituição voltou-se para atender aos interesses europeus. No caso do primeiro livro, a personagem Isaías narrou o choque com o colonizador e o sofrimento dos povos ameríndios na colisão desses dois mundos. Já no caso de "Utopia Selvagem", a personagem Pitum ilustrava a saída da nossa "ninguendade" com a conquista de nós mesmo no futuro vindouro. A modernização latino-americana apresentada nos romances se distanciou de uma concepção de *incompletude* ou de uma imagem especular e distorcida de formas que não seriam originalmente nossas, pois deslocou nossa potencialidade civilizacional para o porvir. A ficção darcyniana ofereceu uma saída para os impasses do labirinto da modernização contidos em sua sociologia: nossa originalidade era justamente o ponto de crítica e de relativização do suposto protagonismo de sociedades

Latina". Encontramos no texto em questão detalhes do que Darcy Ribeiro entendia por elite política em suas mais diversas formas comportamentais.

entendidas como modelares na modernidade. Em “Utopia Selvagem”, encontramos a seguinte passagem:

> As gentes estranhas que Colombo e América viram viraram colombianos, americanos e bolivianos além de abrasados e prateados e até equatorianos. Os que lá focaram, encantados com as notícias que leram de nossa sã <sic>e gentil selvageria que se extinguia, deram de compor conosco suas utopias novomundescas (Ribeiro, 1982, p. 33).

Os colonizadores produziram sobre os latino-americanos um discurso de “estranhamento” que, quase sempre, fez deste o sinônimo de selvageria e barbárie. A literatura de Darcy Ribeiro foi crítica a este exotismo, exercendo como movimento narrativo algo próximo ao que sugeriu Georg Stocking Jr. (1992): construiu uma reflexão antropológica “periférica”, pois discutiu nossa alteridade a partir de personagens que falavam do passado por elas vivido e cuja significação era por elas atribuídas. Darcy Ribeiro encontrou em suas criações literárias o caminho para produzir um “*in this context*”[123], pensando a modernidade e suas contradições como situadas no plano estrutural, não no plano potencial. A sobreposição dos estratos temporais originou a modernidade latino-americana, impondo uma temporalidade que não era nossa de origem, pois aquilo que efetivamente nos pertencia estava localizado futuro. A ficção foi a estetização de uma imagem contrária da modernização, demonstrando seu avesso ao focalizar no patrimônio histórico perdido, e não na valorização homogênea do típico “enquadramento abstrato”, “progressivo e linear do tempo” que percorreu o discurso sociológico hegemônico da modernização (Tavolaro, 2021, p. 1067). No lugar do otimismo e da euforia moderna, Darcy Ribeiro evidenciou, na esteira do discurso do progresso, como foram camufladas as espoliações necessárias para abastecer a Europa. A condição de subdesenvolvimento não era uma condição ontológica, mas uma situação histórica e transitória possível de ser solucionada a partir de uma nova consciência nacional formada pela universidade necessária. Considerando esse necessário, uma conclusão deve ser apresentada para concluirmos esse raciocínio.

Não poderíamos deixar de notar a proximidade do argumento darcyniano com as proposições de Manoel Bomfim em sua obra “América Latina: Males de Origem”. Afastando-se dos paradigmas naturalistas dominantes no seu tempo, Bomfim empenhou-se em defender o caráter redentor da educação, enfatizando a explicação do processo social por meio da valorização da plasticidade humana e da capacidade criativa dos fenômenos culturais.

123 Aqui estamos interpelados por Mariza Peirano (1981).

Opondo-se à ideia de propriedades inatas próprias à lógica determinista racial, Bomfim recursou "a teoria do racismo científico como modo de interpretação e explicação da realidade social brasileira", propondo uma leitura original ao apresentar como nossas mazelas sociais eram decorrentes do "parasitismo social" (Botelho, 2003, p. 85). Em determinada passagem da obra de 1905[124], encontramos o seguinte registro:

> Sobre os grupos sociais humanos, os efeitos do parasitismo são os mesmos. Sempre há uma classe ou uma agremiação parasitando sobre o trabalho de outra, aquela – o parasita – se enfraquece, decai, degenera, extingue-se. É fato reconhecido – e geralmente mal interpretado, mas em todo caso incontestável – a de a decadência, por toda parte, e a extinção dos elementos que formam as classes superiores, dominantes, exploradoras, em todas as civilizações, tanto nas antigas como nas modernas (Bomfim, 2008, p. 29).

Afirmando a especificidade do social e recusando-se a assimilá-lo metodologicamente ao biológico, Bomfim (2008, p. 65) explicitou como o "parasitismo depredador" de portugueses e espanhóis sob os ameríndios promoveu "modificações e perturbações" na sociabilidade originária diante da imposição de "condições de vida" estranhas ao contexto original americano. "O regime parasitário sob o qual nasceram e viveram"

> As colônias da América do Sul influiu naturalmente sobre o seu viver posterior, quando já emancipadas. Há no caráter das novas nacionalidades uma série de qualidades – vícios – que são o resultado imediato desse mesmo regime imposto pelas nações ibéricas. Essas qualidades traduzem a influência natural do parasita sobre o parasitado, influência constante, fatal mesmo, nos casos de parasitismo social, máxime quando o parasitado procede diretamente do parasita, quando é gerado e educado por ele (Bomfim, 2008, p. 81).

O parasitismo social constituiu-se como um sistema de dominação e exercício de poder onde uma agremiação parasitária absorvia o trabalho e as riquezas produzidas por grupos que eram alienados do tempo socialmente produtivo[125]. Mesmo depois de consumadas as independências latino-americanas, o parasitismo social se manteve enraizado nos costumes e nas instituições, legitimando a dominação das classes dirigentes sobre as camadas

124 Data referente ao ano de publicação de "América Latina: Males de Origem" no Brasil. Sobre a preparação do manuscrito, André Botelho (2003, p. 77) afirmou: "E já no seu primeiro ensaio de interpretação do Brasil, A América Latina: males de origem, redigido em 1903 em Paris e publicado no Brasil em 1905, malgrado um certo uso metafórico da terminologia biológica corrente, Manoel Bomfim critica a transposição de categorias biológicas ao estudo da sociedade, a qual, segundo ele, se organizaria por estruturas sociais específicas não assimiláveis pelo biológico".

125 Ronaldo Aguiar (2000) sugeriu que a análise de Bomfim era fortemente sociológica e, por vezes, marcada por uma inclinação marxista devido ao seu interesse em estudar as relações de dominação que definiram as chances de ascensão e progresso econômico das diferentes nações de acordo com a alocação de riquezas.

dominadas da sociedade. A ação conservantista dessa elite parasitária converteu-se no grande obstáculo do progresso social para Bomfim (2008, p. 244), pois imobilizava as potencialidades da modernização e conduzia ao "aniquilamento da vontade". Para o autor, entre "O conservantismo instintivo de uns, o reacionarismo sistemático de outros"

> Vêm perpetuando todas as causas de mal-estar social, de apatia e desânimo, que dão à sociedade brasileira essa tristeza morna, essa desconfiança de si mesma, e que tornam tão difíceis os esforços coletivos, indispensáveis ao progresso social. O passado vive nas classes dirigentes e pesa de um modo esmagador sobre a nação que, no entanto, precisaria sentir-se bem leve e estimulada e penetrada de um espírito novo, para progredir aceleradamente como o exige o momento. Tudo que poderia melhorar as condições sociais e econômicas encontra uma resistência maciça por parte dessas classes conservadoras — almas que se encostaram à vida, e aí ficam imutáveis na mutabilidade das coisas e das circunstâncias (Bomfim, 2008, p. 225).

Dessas conjunções e manipulações sociais, *o atraso latino-americano era decorrente da perpetuação de privilégios da oligarquia parasitária* que, mediante ao conservantismo, preservava um sistema societário montado para dificultar ou impedir a ascensão social dos segmentos expropriados. Os traços de poder de uma minoria elitizada sempre irradiaram por todos os níveis de organização da sociedade, atualizando a estrutura de poder inaugurada pelo comércio ultramarino. "Em vão", afirmou Bomfim (2008, p. 205), "os doutrinários do parasitismo tentarão dar aparência de lógica e de ciência às suas alegações imorais; o falso verniz científico estala por todos os lados, e por toda a parte aparece o sofisma". As instituições sociais exploratórias eram forjadas historicamente por homens, não existindo, portanto, leis imutáveis ou fatalidades naturais com insistiam "*geração modernista de 1870* com relação ao naturalismo" raciológico (Botelho, 2003, p. 76, grifos do autor).

A elite intelectual da época apoiou-se em uma pseudociência eurocêntrica para justificar a hierarquia racial e as desigualdades socioeconômicas da sociabilidade latino-americana. Como crítico da perspectiva eugenista, o intelectual sergipano propôs o *campo educacional como espaço de superação da herança colonial.* Seguindo o argumento de André Botelho (2003, p. 90), a "recusa do racismo científico", para Bomfim, "está diretamente associada à ideologia da educação como redenção do atraso", especialmente sua "defesa da educação popular" e a "ênfase na ideia de plasticidade humana". O acesso à educação seria a resposta para lidar com as exigências e controvérsias de uma nova ordem social que se consolidava na transição do século XIX para o século XX, superando o parasitismo conservantista e viabilizando o progresso de acordo com as aspirações da modernidade. Dessa forma:

> O progresso há de ser da própria sociedade, no seu todo; e isto só se obtém pela educação e cultura de cada elemento social. Não se eleva o meio sem melhorar os indivíduos; não há progresso para quem seja incapaz de compreendê-lo e desejá-lo, prevê-lo e buscá-lo. O progresso é um triunfo – a vitória crescente sobre a natureza; e na batalha que a ele conduz, a primeira condição é estar desembaraçado da ignorância, dos preconceitos e dos desalentos que nela se geram, conhecer os inimigos a vencer, conhecer os obstáculos a suprimir ou transpor, conhecer os recursos que podem servir, conhecer o alcance de cada tentativa, conhecer, conhecer... conhecer de mais em mais (Bomfim, 2008, p. 272).

Manoel Bomfim tomou como premissa a percepção de que os sistemas educacionais moldariam as sociedades latino-americanas, adequando as tessituras sociais à instauração do repertório cognitivo da modernidade. Malgrado às controvérsias concernentes da "ideologia ilustrada"[126], Manoel Bomfim e Darcy Ribeiro se aproximavam ao assumir *a educação como a via de efetiva condução e concretização do progresso,* edificando os alicerces necessários de constituição de países latino-americanos democráticos e progressistas. Ambos *exigiam a expansão das escolas e da formação de professores, aventando uma perspectiva pedagógica otimista sobre a integração da latino-americanidade à temporalidade moderna*. Se Darcy Ribeiro se destacou por sua participação no CBPE e na construção da UnB, Manoel Bomfim teve sua atuação mais contundente no campo educacional quando, em 1897, assumiu a direção do *Pedagogium*, museu de pedagogia criado em 1890 com o objetivo de impulsionar o ensino nacional dando ênfase a educação normalista[127]. No espaço dessa interpelação, *os dois intelectuais defenderam a renovação do sistema educacional brasileiro e latino-americano por meio da mobilização de investimentos públicos gerenciados pelo Estado*. No caso específico de Darcy Ribeiro, para além da constituição da universidade necessária, sua atuação como vice-governador do Rio de Janeiro na chapa de Leonel Brizola em 1982 representou um passo histórico importante na ampliação de seu projeto educacional. No exercício de sua nova função, o antropólogo mineiro lançou o Programa Especial de Educação:

> O Programa Especial de Educação e os CIEPs ganharam seu curso. Já foram matéria de reflexão não apenas nem principalmente minha, mas, ao contrário, parte do acervo de pesquisas sobre educação no Brasil. Conhecemos seus objetivos divulgados à

126 De acordo com André Botelho (2003, p. 90): "Manoel Bomfim – frustrando expectativas – decepcionaria ao conduzir o desdobramento propositivo da sua análise nos parâmetros de uma ideologia ilustrada que, no lugar de uma transformação estrutural da sociedade brasileira, como sua análise a princípio parecia indicar, propõe apenas uma reforma da sociedade através da educação".

127 Marcela Mallmann (2022, p. 24) disse: "O início de sua carreira de campo da educação se deu a partir de 1896 com sua atuação no *Pedagogium,* localizado na Rua do Passeio, n° 66, em frente ao Passeio Público. Através do contato de Alcindo Guanabara, deputado federal, mas também seu amigo de faculdade, com o então prefeito do Distrito Federal, Francisco Werneck de Almeira (1895-1897), foi convidado a ocupar o cargo de subdiretor do *Pedagogium.* Tornou-se diretor no mesmo ano, quando a instituição estava sob a administração da municipalidade".

> profusão: garantir à população o direito a um ensino gratuito moderno, reestruturado do ponto de vista pedagógico e tecnologicamente aparelhado com a previsão de metas assistenciais (como uniformes, calçados e melhoria da qualidade da merenda) e pedagógicas (como aumento da carga horária diária para cinco horas e revisão de todo o material didático), treinamento dos professores e melhoria de suas condições de trabalho, reforma e conservação das escolas e do mobiliário, além de novos projetos educacionais – voltados à pré-escola, à criação de Centros Culturais Comunitários e à educação juvenil noturna (Bomeny, 2017, p. 25).

Com a criação a Centros Integrados de Educação Pública (CIEP), Darcy Ribeiro propunha a democratização da educação como mecanismo de redução das carências essenciais daqueles estudantes que provinham de situações sociais desprotegidas. Essa proposta de escolarização das camadas populares representava, como recordou Helena Bomeny (2017), uma tentativa, para além das questões ideológicas e partidárias, de continuidade da agenda de Fernando de Azevedo e demais "pioneiros" da educação. Recorda Bomeny que, não por menos,

> Foi por ocasião da morte de Darcy, em fevereiro de 1997, que tomei contato com a impressão forte de ter sido ele o último expoente da Escola Nova – não por ter feito parte do movimento dos Pioneiros, mas por ter empunhado a bandeira dos educadores que lideraram a jornada pela defesa do ensino público, laico, gratuito e obrigatório: dever do Estado; direito cívico dos cidadãos (Bomeny, 2017, p. 24).

No contexto de sociedades tão desiguais como as latino-americanas, *o caminho da reforma estrutural seria efetuado pela educação*. A grande inovação oferecida pelos CIEPs, como indicado por Sandra Pereira de Carvalho (2020, p. 75), foi assumir o aprendizado como "espaço de educação social" contemplando "as múltiplas dimensões formativas humanas" e afastando-se da simples replicação da "metodologia de ensino tradicional". Se Darcy Ribeiro e Anísio Teixeira foram pioneiros na luta pelo ensino público de qualidade associado à virtude democrática, um possível antecessor dessa posição político-pedagógica foi Manoel Bomfim. Obviamente não por plenas afinidades eletivas no plano filosófico, *mas pelo entendimento da educação como veículo do progresso civilizacional.* De igual modo, as proposições de Manoel Bomfim também foram permeadas por ambiguidades que não passaram ao largo de seus críticos. Enquanto Darcy Ribeiro se manteve atrelado à linguagem do evolucionismo sociocultural, o intelectual sergipano mobilizou seus conceitos a partir de metáforas biológicas. Flora Süssekind e Roberto Ventura (1984), por exemplo, se perguntaram se a concepção de "parasitismo social" não foi "Uma teoria biológica da mais valia". No caso de André Botelho (1997, p. 44), o significado político-cultural da "educação como redenção nacional" tinha relação com o imaginário social marcado pela "aspiração da modernização

técnica e científica". Ainda assim, Manoel Bomfim foi figura chave no pensamento social brasileiro. Tendo esse cenário em vista, passaremos aos pormenores sobre o processo de modernização latino-americano no pensamento de Darcy Ribeiro, iniciando com a perspectiva comparada em relação a Florestan Fernandes.

CAPÍTULO 3 – AS TESSITURAS DO MODERNO

"Por esses sacrifícios sem número, por esses sofrimentos, cuja terrível concatenação com o progresso leto do país faz da história do Brasil um dos mais tristes episódios do povoamento da América" (Joaquim Nabuco)

3.1 "Vistos à luz do modelo original": o moderno e suas diferenças

Em sua obra "A Revolução Burguesa no Brasil", Florestan Fernandes (2005) construiu um desenho teórico para compreender a mudança social decorrente de nossa experiência histórica, com foco na consolidação do capitalismo, desde a emancipação política à abolição da escravatura. Considerando o contexto em que se deu a formação da sociabilidade brasileira no final do século XIX e no início do século XX, Fernandes (2005, p. 37) questionou-se em que medida o Brasil, na articulação de sua ordem social competitiva, conseguiu efetuar a completa "desagregação do regime escravocrata-senhorial" para a emergência de "uma sociedade de classes".

No movimento interpretativo desenvolvido no ensaio de 1975 [128], Fernandes retrocedeu ao passado colonial, reconstituindo as estruturas organizativas desenvolvidas com a chegada dos colonizadores e a inserção brasileira no processo histórico da acumulação originária do capital em relação à expansão metropolitana. A questão colocada em "A Revolução Burguesa no Brasil" estava centrada em determinar como se processou a absorção do padrão estrutural e dinâmico da organização econômica e social dos territórios conquistados pela expansão europeia, acompanhando os comportamentos econômicos que foram introduzidos no Brasil juntamente à colonização. Com esse quadro de referência, Fernandes (1976, p. 25) focalizou a dinâmica mercantilista na gênese da sociedade brasileira, assumindo-a como "unidade produtiva", organizada em torno da "abundância de terras, do trabalho escravo e da agricultura extensiva". Colocando a problemática nesses termos, a sistematização feita por Fernandes sobre a formação e o desenvolvimento da sociedade brasileira foi pensada a partir de *arcaísmos* que, em momentos de severas crises políticas e econômicas[129], evidenciavam suas permanências, contaminando as forças modernizadoras por meio da perpetuação e da regeneração de elementos oriundos do passado.

---

128 A primeira edição do texto foi publicada por Florestan Fernandes na Revista Anhembi.

129 Sobre o contexto de preparação e publicação de "A Revolução Burguesa no Brasil", Maria Arminda do Nascimento Arruda (1996, p. 58) afirmou: "Esse texto, repleto de nuanças, introduziu nítida clivagem no âmbito do pensamento do autor, ruptura esta manifesta no próprio corpo da análise. Escrito entre 1966 e 1974, encerra

Ao discutir a especificidade da construção da sociedade de classes no Brasil, Florestan Fernandes (2006, p. 42) ponderou como o sistema colonial forçou "um tipo de acomodação que retirava da grande lavoura qualquer poder de dinamização da economia interna", pois especializou-se como "unidade econômica estanque e fechada sobre si mesma", com a finalidade de abastecer as demandas do mercado externo. A partir desse ponto, nessa "empresa exportadora", argumentou Fernandes (2006, p. 42), foram estabelecidos contornos tendenciais de nossas estruturas assentadas na "canalização da renda de dentro para fora", estimulando o "crescimento econômico horizontal" e a manutenção de uma hierarquia social difícil de ser desfeita. A historicidade brasileira constituiu uma sociabilidade interpenetrada por diferentes formas de dominação, assegurando à elite senhorial a manutenção de seus privilégios e a exploração das camadas populares.

Com o cenário criado pelo capitalismo comercial, os redutos coloniais engendraram uma forma específica de capitalização, pois o que ficava retido em suas mãos não era o excedente gerado pela produção, mas, sim, uma espécie de remuneração diante da acumulação de capital efetivada pelas metrópoles europeias. A composição desse sistema de dominação colonial insinuou, como sugeriu Florestan Fernandes (2006, p. 44), que "o principal fator de estagnação da colônia não provinha dos empreendimentos econômicos desenvolvidos, mas do contexto socioeconômico e político que os absorvia", sufocando-os e "subordinando-os às dimensões de uma sociedade colonial". Por sua vez, a sociabilidade colonial foi atravessada por uma profunda imobilidade e pela composição de grupos sociais organizados em estratificações. Esse espírito colonial forjou relações sociais centradas em torno do engenho, organizando uma ordem senhorial marcada por uma solidariedade tão fortemente hierarquizada, que seus elementos fundamentais perseveraram substancialmente na passagem do século XIX para o século XX. Não por menos, Fernandes (2006, p. 47) utilizou a expressão "renovada vitalidade" para se referir à permanência da dominação patrimonialista e da herança negativa da escravidão, que se atualizava por ocasião da ressocialização desencadeada pelo advento da ordem competitiva. De acordo com Florestan:

> Ora, essa sociedade civil, no período da extinção do estatuto colonial e da implantação da Monarquia constitucional, estava mais comprometida com a defesa da propriedade, da escravidão e de outros componentes tradicionais do status quo ante, e mais empenhada na apropriação dos meios de organização do poder que então se criaram, que com questões concernentes aos requisitos ideias da integração da sociedade nacional (Fernandes, 2006, p. 65).

uma interrupção no processo de feitura, de cerca de três anos, período no qual Florestan lecionou na Universidade de Toronto".

As alterações políticas advindas do pós-Independência não tiveram força suficiente para promover uma drástica ruptura com o arranjo social anterior. A nova configuração societária promoveu algumas transformações, mas não na intensidade necessária para a universalização dos valores sociais da sociedade competitiva. O que se sucedeu foi justamente o contrário: houve a "perpetuação indefinida das estruturas econômicas coloniais, que condicionou a transformação dos antigos senhores rurais numa aristocracia agrária" e que conservou, revestida por novos adornos, a antiga estratificação social e a "preponderância da exportação" (Fernandes, 2006, p. 110). Isso produziu uma modernização circunscrita pelos interesses oligárquicos, conservando heranças do passado mesmo diante do "florescimento do capitalismo em um sentido verdadeiramente moderno e extracolonial" (Fernandes, 2006, p. 111).

Concordando com Maria Arminda do Nascimento Arruda (2020, p. 245), a sociologia de Florestan Fernandes "interpretou a constituição da sociedade moderna brasileira no prisma das relações de classe", enfrentando de "forma inequívoca e sem guarida a desigualdade social brasileira". Deliberadamente, a aristocracia agrária promoveu as adaptações das condições internas para integração do processo de modernização, atenuando o impacto da transformação social e dimensionando "uma nova dimensão do poder na qual as probabilidades de mando do senhor, pela primeira vez, transcendem os limites do domínio senhoril e alcançam o poder político" (Fernandes, 2006, p. 41).

A historicidade da sociedade de classes no Brasil estava expressa na manutenção do conjunto de valores coloniais, que se adaptaram "de maneira plástica às transformações estruturais do desenvolvimento econômico", acompanhando e interpenetrando a montagem dos pilares do capitalismo (Fernandes, 2006, p. 114). A combinação dos elementos aristocráticos com a modernização que estava em curso acarretou o aparelhamento da ordem competitiva por uma "elite nativa", que administrava o Estado em nome dos interesses externos e que, por reorganizar o "fluxo interno de renda e do sistema econômico" para "a transformação do horizonte cultural em prol das camadas senhoriais", fabricou um capitalismo de caráter dependente (Fernandes, 2006, p. 61). O dilema da modernização brasileira não estava na ausência de elementos modernos, mas na *coexistência* deles, com traços arcaizantes que resistiram no tempo.

A modernização nacional foi marcada pela vitalidade dos elementos estamentais, que se mantiveram presentes na nova configuração social, sugerindo a coexistência de duas

lógicas temporais caracterizadas pela articulação entre setores modernizantes e arcaicos, que, no limite, foram incapazes de extinguir plenamente o estatuto colonial. Disse Florestan Fernandes acerca desse processo:

> Desse ângulo, a modernização econômica induzida de fora constituía um processo socioeconômico espontâneo, que tinha por função organizar e expandir os negócios de exportação e de importação de maneira a incorporar a economia brasileira ao sistema econômico colonial moderno. Não obstante, ela produziu dois efeitos socioeconômicos construtivos (com vistas ao desenvolvimento econômico do país). Primeiro, na medida em que não surgiram alternativas para outros tipos de evolução econômico, social e política, ela possui o mesmo significado que se pode atribuir ao comportamento político da aristocracia agrária (Fernandes, 2006, p. 119).

A ordem social competitiva não alcançou plena vigência, pois sua formação histórica não atingiu a maturação política necessária. Os limites da modernização brasileira estavam na dependência estrutural ocasionada pela *coexistência de temporalidades distintas*, promovendo uma configuração singular pautada em "hiatos de natureza psicodinâmica que teriam dificultado sobremaneira a plena integração de certos segmentos marginalizados à ordem social racional-competitiva" (Tavolaro, 2014, p. 657). Isso foi traduzido por Florestan Fernandes (2008, p. 100), em termos de uma *demora cultural,* considerando que não alcançamos a racionalização necessária para a universalização dos elementos da sociabilidade moderna, pois "os antigos hábitos e práticas (além do mais, deformados) de vida política" eram substituídos lentamente "por outros novos". Dessa forma, a modernização brasileira foi feita "por fora e com frequência, comportando-se com uma modernidade postiça" e "inautêntica em sua sociabilidade" (Fernandes, 1976, p. 205). Para Florestan, a *demora cultural* consistia em:

> Uma das hipóteses mais penetrantes da moderna interpretação sociológica é a da demora cultural. Ela consiste na presunção de que, quando não é homogêneo o ritmo de mudança das diversas esferas culturais e institucionais de uma sociedade dada, umas esferas podem se transformar com maior rapidez do que outras, introduzindo-se um desequilíbrio variável na integração delas entre si. Quando isso ocorre, é óbvio que no período de transição se produzem atritos e tensões resultantes das próprias condições de mudança social. As expectativas de comportamento antigas e as recém-formadas coexistem, inevitavelmente, durante algum tempo, criando fricções nos ajustamentos dos indivíduos às situações sociais que são por elas reguladas socialmente (Fernandes, 2008, p. 101).

O aparato institucional-legal se modernizou de acordo com os modelos vigentes "de nossa civilização", mas o *ethos* e o *pensamento brasileiro*, em sua cotidianidade, mantiveram-

se atrelados ao "antigo regime" e afetaram diretamente a conformação da ordem social democrática (Fernandes, 1976, p. 240). A persistência desse tipo de mentalidade significou a perseverança de hierarquias sociais, preservando formas de dominação que não condiziam com a universalização da igualdade e do individualismo típico do espectro moderno. De acordo com Sérgio Tavolaro (2005, p. 8), a produção intelectual de Florestan procurou "explicações para nossa tão peculiar modernidade", diante da articulação dos elementos modernos e arcaicos, que, em sua historicidade, mantinham uma "configuração social de tipo estamental" que nos afastava das "sociedades capitalistas hegemônicas". Isso acarretou na internalização de padrões sociais que conferiram, ao tecido social brasileiro, a "condição de dependência estrutural", perpetuando-se como "zona periférica do sistema capitalista mundial" e tolhidos em "dar início a um processo autônomo de inversão capitalista" (Tavolaro, 2005, p. 8). Em torno da concepção de *demora cultural*, Florestan Fernandes articulou o quadro de nossa singular modernidade dentro do espectro da "notável resistência" "em equiparar a sociedade brasileira contemporânea" às chamadas "sociedades modernas centrais", reproduzindo o retrato sociológico do "desvio", no terreno cognitivo, do "discurso sociológico hegemônico da modernidade" (Tavolaro, 2005, p. 7).

Ainda que a colocação da problemática, nos termos da *demora cultural,* permita-nos identificar, em Florestan Fernandes, traços da "peculiaridade brasileira", uma outra chave de leitura possibilita-nos localizar importantes deslocamentos frente ao imaginário do desvio inequívoco, efetuados com especial atenção em seus textos dos anos 1950 e início dos 1960. Em suas obras "Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento" e "A Revolução Burguesa no Brasil", a centralidade da ideia de *demora cultural* foi deslocada para a concepção de *capitalismo heteronômico,* que, em termos heurísticos, assegurou a Fernandes o ir "além" da singularidade brasileira, contrapondo-se ao modelo interpretativo do capitalismo hegemônico operado pela *episteme* interna aos clássicos de nossa sociologia. Os deslocamentos significativos na obra de Florestan que o desatrelaram do imaginário do desvio e da inautenticidade podem ser avistados inicialmente, de acordo com Lucas Trindade da Silva (2022, p. 93, grifos do autor), no texto "Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento", "original de 1967, no qual, a partir dos conceitos de *dupla polarização*, *capitalismo dependente* e *situação heteronômica*", Florestan aprimorou sua "teoria sociológica do subdesenvolvimento econômico". Em caminho próximo, Antônio Brasil Júnior (2013, p. 26) identificou como os textos de Florestan sofreram "deslocamentos cada vez mais significativos", devido à incorporação de "elementos específicos" e aclimatados da sociedade

brasileira. Isso evidencia, portanto, como a questão do "desequilíbrio variável" foi ampliada para a percepção de um desenvolvimento que, em termos do moderno capitalismo, era destituído de *autossuficiência*. Diferentemente "de uma deformação ou uma anomalia", apontou Lucas Trindade da Silva (2022, p. 94), "a presença e a persistência de atributos e relações ditos pré-modernos ou pré-capitalistas passam a ser vistas sob o prisma de seus papéis no interior da reprodução do próprio capitalismo dependente". Como pontuou Florestan:

> A fase de transição desse complexo processo abrange, estruturalmente, o período de tempo mais ou menos variável (conforme as peculiaridades de cada país) que medeia entre a conquista da emancipação nacional e a consolidação do poder econômico, social e político das oligarquias tradicionais. Durante essa fase, estabelece-se e desintegra-se uma situação neocolonial evidente e inquestionável (Fernandes, 2009, p. 55, grifos do autor).

Logo, Florestan Fernandes (2008, p. 89) enunciou uma percepção da diferenciação estrutural-funcional da ordem social competitiva feita a partir do patrimônio cultural colonial, constituindo uma situação histórica impotente em "romper totalmente com o passado e de eliminar vínculos de subordinação", devido à permanência de forças externas, coordenadas pela elite senhorial, que delineavam seu exercício do poder sobre as economias marginais. A questão da heteronomia enfrentava como a *introjeção* de elementos tradicionais no horizonte moderno teve uma combinação resultante de forças que, sob "influências arcaizantes e inovadoras", constituíram um *capitalismo dependente* (Fernandes, 2008, p. *108).* A articulação interna entre o arcaico e o moderno foi realocada para a compreensão do padrão de *desenvolvimento capitalista brasileiro no interior de uma totalidade sistêmica*, enfatizando a hierarquia produtiva constituída desde a acumulação originária. Em "A Revolução Burguesa no Brasil", encontramos uma sugestiva passagem para elucidar esse raciocínio:

> É preciso não perder de vista que, apesar da persistência de estruturas econômicas coloniais e da continuidade da posição heteronômica em relação ao exterior, os mecanismos centrais da vida econômica passaram a gravitar em torno de interesses individuais ou coletivos internos e a se organizarem a partir deles. A persistência de estruturas econômicas coloniais foi limitativa, sem dúvida, já que impediu qualquer mudança na concentração social da renda e qualquer correção de suas distorções. Contudo, ela não podia interferir em outros efeitos e, em particular, naqueles efeitos que se associavam à diferenciação do sistema econômico, nas condições vigentes de interdependência entre grande lavoura e trabalho escravo (Fernandes, 2006, p. 62).

"Com isso", concluiu Florestan Fernandes (2013, p. 27), em diferente ocasião, o "protótipo heteronômico" e "dependente" caracterizava-se por um regime de classes, organizado a partir de "estruturas de poder criadas no plano internacional pelo capitalismo", sendo suas relações econômicas induzidas e controladas de fora. Isso implicava, por fim, em "romper com os resíduos naturalistas implícitos na ideia de que o regime surge da mesma maneira, funcionando do mesmo modo e produzindo os mesmos resultados onde quer que ele apareça", demandando do sociólogo uma operacionalização intelectual de cárter descritivo e interpretativo (Fernandes, 2013, p. 29). Considerando que "a modernização não parecia seguir um caminho em linha reta", apontou o intérprete Antônio Brasil Júnior (2013, p. 143), Florestan Fernandes incorporou a "dimensão histórica como componente explicativa" da sociedade brasileira, localizando, "no tempo e no espaço", o conteúdo concreto da realidade social. Isso permitiu a ele perceber que não se tratava de uma modernidade inautêntica *per si*, mas, sim, de "um padrão de transformação capitalista no interior de um sistema global, produtor de diferenças, assimetrias e hierarquias setoriais" (Silva, 2022, p. 106). "Em resumo", concluiu Florestan Fernandes,

> Apesar do desaparecimento dos bloqueios que excluíam o setor arcaico da modernização capitalista, a situação global ainda convertia a economia competitiva num verdadeiro conglomerado de formas de mercado e de produção de desenvolvimento desigual. A pressão que essa economia, como um todo, podia fazer para libertar-se das limitações e das inibições que interferiam negativamente sobre suas potencialidades especificamente capitalistas de equilíbrio, de reorganização e de crescimento era ainda muito baixa (Fernandes, 2006, p. 246).

Diante do que foi posto, notamos uma certa proximidade entre Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro em relação às discussões sobre a dependência nacional e o subdesenvolvimento. Especialmente com a composição de "O Processo Civilizatório", Darcy Ribeiro exibiu nossa modernização como uma força estrutural voltada para o "reaparecimento do sistema externo de dominação capitalista em práticas nacionais de grupos e classes sociais", impedindo-nos de "dar um salto em direção à almejada autonomização, pois as etapas finais de realização da produção capitalista permaneceram visceralmente dependentes" (Tavolaro, 2005, p. 9). Tanto para Florestan quanto para Darcy, o capitalismo dependente era a presença de elementos modernos orientados para *o influxo externo de metrópoles*, que, atualizadas em suas feições neocoloniais, nos integravam como segmentos marginalizados na dinâmica produtiva. Para melhor elucidar a problemática do subdesenvolvimento em Darcy Ribeiro, queremos averiguá-la diante da tríade de atributos desenvolvidos pelo discurso sociológico hegemônico

da modernização: *diferenciação social, racionalização societal e estrutura espaço-temporal*[130]. Perante esses pilares, nosso argumento, a partir daqui, será direcionado para abordarmos as especificidades da modernização latino-americana no pensamento de Darcy Ribeiro, salientando como sua intepretação da formação social brasileira e latino-americana foi além, em movimento similar ao de Florestan Fernandes, do imaginário da singularidade e do signo da inautenticidade. Dito de outro modo: ensejamos tencionar a explicação de Darcy Ribeiro sobre a incorporação da sociabilidade moderna na América Latina, pensando *com* e *além* do retrato sociológico da singularidade.

De início, isso nos coloca a seguinte questão: não teria Darcy Ribeiro, em sua sociologia, incorrido na manutenção de uma imagem singularizada da experiência moderna no Brasil e na América Latina? Em uma primeira leitura, encontraríamos elementos que confirmariam a impressão de uma modernidade marcada pela "patente resistente de ver a sociedade brasileira contemporânea e as ditas 'sociedades modernas centrais' em pé de igualdade" (Tavolaro, 2005, p. 6, grifos do autor). Indo em sentido contrário, uma leitura pormenorizada indica deslocamentos importantes em Darcy Ribeiro, que o levaram *para além da singularidade brasileira e latino-americana,* o que pode ser encontrado quando colocamos num plano associativo sua sociologia e sua literatura. Por isso, propomos, nesta seção, pensarmos em Darcy Ribeiro situado no campo de uma interlocução entre as proposições de Sérgio Tavolaro (2005) e as de Lucas Trindade da Silva (2022), na medida em que exemplificam, uma interpelada pela outra, nosso próprio movimento teórico. Se o primeiro recuperou detalhadamente o "dilema central de nosso pensamento social"[131], o segundo sugeriu ser possível pensar *a partir de* e *para além* da singularidade.

Se avizinhando a Florestan Fernandes[132], Darcy Ribeiro também pensou nossa modernização partindo do capitalismo como um sistema global, que, no curso de seu desenvolvimento histórico, estabeleceu padrões e tendências de relações produtivas que nos condicionaram à função de peça periférica na reprodução do valor. A transformação capitalista exigia a hierarquização de seus próprios elementos compositivos, instituindo uma

130 A tríade de atributos do discurso sociológico hegemônico sobre a modernidade foi desenvolvida por Sérgio Tavolaro (2005; 2014; 2017).

131 Na íntegra: "Por fim, aproveitarei a literatura já consolidada no debate sobre globalização para argumentar não ser possível pensar a modernidade no Brasil senão em um contexto tendencialmente global. A partir desses elementos, que na verdade abrem uma ampla agenda de pesquisa, procurarei indicar uma alternativa para esse dilema central de nosso pensamento social" (Tavolaro, 2005, p. 6).

132 Para Lucas Trindade da Silva (2022, p. 105, grifos do autor), a viragem no pensamento de Florestan Fernandes ocorreu com "*A Integração do Negro na Sociedade de Classes*", transição que se "consolidou em *Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento* e *A Revolução Burguesa no Brasil".* Nesse movimento teórico, Florestan Fernandes teria ido além da singularidade brasileira.

distinção de papéis produtivos que desencadeou situações e zonas heteronômicas em seu próprio interior. Se, no caso de Florestan Fernandes (2006, p. 256), a insígnia do atraso estava na impossibilidade de "qualquer conciliação concreta, aparentemente a curto e longo prazo, entre democracia, capitalismo e autodeterminação", para Darcy Ribeiro, nossas contradições econômicas eram oriundas do processo, por ele nomeado de atualização histórica, responsável pela constituição de formações histórico-culturais *dependentes* e *inclinadas* a suprir o mercado consumidor de gêneros primários. O subdesenvolvimento produzido pela atualização histórica não era um *estágio transitório*, mas uma *situação concreta* estabelecida a partir da forma pela qual as inovações tecnológicas eram incorporadas pelos contextos nacionais. Isso é crucial, pois a percepção comum que perdurou no século XIX assumia que nosso desconforto, frente à ordem moderna, era apenas uma etapa a ser superada para que, por fim, pudéssemos acoplar integralmente os elementos institucionais da modernidade. Destarte, o discurso sociológico hegemônico da modernização definiu tipificações daquilo que era propriamente uma *formação social moderna*, tendo, por exemplo, em Talcott Parsons, uma figura fundamental na configuração intelectual acerca dos atributos modernos. Especialmente com o eixo de análise em torno das *pattern variables,* Talcott Parsons (1964) constituiu um sistema interpretativo que o permitiu se ocupar da interpenetração entre o sistema cultural e o sistema da personalidade, evidenciando a constituição da ordem normativa inerente aos sistemas sociais em sociedades industriais. Ou, também, as considerações tecidas por Daniel Lerner, com a publicação de seu livro "The passing of traditional society", com primeira edição em 1958, que terminou por "rotinizar a 'sociologia da modernização' como um marco interpretativo capaz de lidar com todo e qualquer processo de mudança social em curso" (Brasil Júnior, 2013, p. 71).

Considerando a complexidade da temática em questão, nos contentamos em reconhecer, para nossos fins interpretativos, como a sociologia da modernização e suas formações discursivas ocuparam um considerável espaço no pensamento social brasileiro, assumindo um conjunto de prerrogativas necessárias para a experiência moderna e utilizadas como determinações do atraso brasileiro e latino-americana. No caso específico de Darcy Ribeiro, o tensionamento de sua análise sociológica à luz da tese da singularidade, como pontuado acima, se organizou em torno dos conceitos de atualização histórica, aceleração evolutiva e modernização reflexa. Passemos, agora, para a próxima seção em que melhor averiguaremos esses pontos.

3.2 Os padrões de diferenciação: entre a atualização histórica e a aceleração evolutiva

As categorias de atualização histórica e aceleração evolutiva foram formuladas por Darcy Ribeiro para apreender um duplo movimento: de um lado, amparar a perspectiva abrangente necessária para a teoria sociológica, abrangendo a tendência generalizadora do movimento histórico desencadeado pelos povos ibéricos; do outro, redimensionar o campo analítico, incorporando o conteúdo histórico específico inerente às particularidades dos povos americanos. Cada um desses conceitos foi posto por Darcy Ribeiro (1987, p. 40) para descrever como os processos civilizatórios alteravam as formações sociais, por meio do "desenvolvimento progressivo das culturas humanas tendentes a homogeneizar configurações culturais". Começando pela aceleração evolutiva, Darcy Ribeiro afirmou:

> Por aceleração evolutiva, designamos os processos de desenvolvimento de sociedades que renovam autonomamente seu sistema produtivo e reformam suas instituições sociais no sentido da transição de um a outro modelo de formação sociocultural, como povos que existem para si mesmos (Ribeiro, 1987, p. 55-56).

A primeira forma de desenvolvimento sociocultural baseava-se no processo de aprimoramento dos equipamentos da ação humana diante da natureza, desencadeado de forma autônoma pela renovação das estruturas sociais em direção à intensificação produtiva. À medida que novas ferramentas tecnológicas eram desenvolvidas de forma endógena, o grupo societário que as controlavam ampliava sua potencialidade exploratória do meio natural, pois se tornava detentor do conjunto "de procedimentos diretos, intencionais ou não, de indução do progresso" (Ribeiro, 1987, p. 56). Esse movimento de acumulação tecnológica garantia a preservação da autonomia político-social e criava, ao mesmo tempo, o espaço de abertura para a adaptação estrutural diante das novas circunstâncias materiais. A aceleração evolutiva dimensionava os processos transformativos de forma independente, já que experimentavam "uma revolução tecnológica com base em sua própria criatividade", adotando de forma "autárquica" as "inovações tecnológicas alcançadas" autonomamente (Ribeiro, 1987, p. 57). A título de exemplo, tomemos as transições descritas por Darcy Ribeiro acerca dos povos ibéricos e as mudanças internas por eles percorridas, que permitiram constituir seu domínio colonial nas Américas:

> Tal foi a Revolução Mercantil, fundada numa nova tecnologia da navegação oceânica, baseada no aperfeiçoamento dos instrumentos de orientação (bússola magnética montada em balancins, o quadrante, a balestilha, o astrolábio, cartas celestes e portolanos, cronômetros e outros) e de navegação (as naus as caravelas, a vela latina,

> o leme fixo, as carretilhas e os barcos de guerra). Baseava-se, por igual, na descoberta de procedimentos mecânicos, como as bielas-manivelas, os eixos-cardan etc., e numa nova metalurgia revolucionada com a descoberta de processos industriais de fundição do ferro, de laminação do aço, de trefilação de arames, de fusão de novas ligas metálicas e de produção de artefatos com tornos de rosca e mandril e com máquinas de talandrar, afiar e polir metais (Ribeiro, 1987, p. 129).

O adiantamento de tecnologias náuticas foi proporcionado pelo acúmulo anterior de riquezas, permitindo aos portugueses e espanhóis assumirem a vanguarda do domínio oceânico e, partir daí, explorarem novas áreas e conquistarem novos territórios. Foi a mercantilização produtiva que "possibilitou a primeira ruptura real com o feudalismo", implantando "formações socioculturais" que se transformaram soberanamente e se tornaram "as primeiras civilizações de base mundial" (Ribeiro, 1987, p. 130). O mais interessante no argumento darcyniano residiu em sua articulação entre o *progresso tecnológico* e as *modificações étnico-culturais*. Isso, pois os grupos sociais que, de forma pioneira, incorporavam inovações tecnológicas, *garantiam sua autonomia étnica e a preservação de seu ethos ao mesmo tempo que constituíam os pilares para sua expansão territorial.* Ao tomaram a dianteira na alavanca civilizatória a partir das navegações ultramarinas, os ibéricos criaram para si a condição da preservação de sua unidade étnica, dominando entidades sociais em estamentos evolutivos inferiores. Por meio da aceleração evolutiva, as formações socioculturais asseveravam a "preservação de sua autonomia étnica, cultural e política" em consonância com a renovação dos seus sistemas produtivos. Em uma passagem de "O Dilema da América Latina", encontramos o seguinte registro que ajuda na elucidação dessa questão:

> […] a aceleração evolutiva que ativa um povo no curso de um processo civilizatório, configurando-o como uma sociedade autônoma, dona de seu próprio destino, tendente a expandir sua cultura e sua língua sobre outros povos e capaz de desenvolver-se intensamente pelo domínio autônomo da nova tecnologia, ademais de enriquecer-se com o produto do trabalho dos povos que subjuga ou aos quais se impõe economicamente (Ribeiro, 1983, p. 21-22).

A aceleração evolutiva preservava o "desenvolvimento pleno e autônomo", constituindo, assim, as estruturas necessárias para o domínio dos povos que ainda não tinham absorvido as "enormes energias transformadoras das revoluções tecnológicas" (Ribeiro, 1983, p. 22). No fundo, o processo de aceleração evolutiva tratava-se da transformação social ocorrida de "forma espontaneísta" que, por ter sido feita a partir da articulação de elementos endógenos, dotava as formações socioculturais de uma ampla capacidade expansionista

(Ribeiro, 1987, p. 191). Em sentindo contrário à autônoma, existiam transformações desencadeadas pela atualização histórica:

> Por atualização ou incorporação histórica, designamos os procedimentos pelos quais esses povos atrasados na história são engajados compulsoriamente em sistemas mais evoluídos tecnologicamente, com perda de sua autonomia ou mesmo com a sua destruição como entidade étnica. Este foi o caso, por exemplo, da incorporação de povos autóctones subjugados pelo conquistador e de populações africanas transladadas como mão de obra das minas e das plantações tropicais, nas formações coloniais escravistas da América (Ribeiro, 1987, p. 56).

No caso da atualização histórica, a incorporação das inovações tecnológicas era alcançada de forma tardia e condicionada por *elementos exógenos* oriundos da ação compulsória de arbítrios externos. As formações culturais desencadeadas por esse processo tendiam à perda de suas autonomias, bem como passavam pela desintegração étnica. Ao final, tornavam-se povos que não viviam para si. Ou seja, a atualização histórica era a transformação que estruturava os coletivos societários em direção à perpetuação da dependência externa e na constituição de sua autoridade político-social, inclinada para atender as demandas metropolitanas.

Analisando de forma mais detalhada os dois conceitos por mobilizados por Darcy Ribeiro, alguns apontamentos tornam-se necessários. Em primeiro plano, miramos como o fator tecnológico tornou-se o motor central dos processos evolutivos e das mudanças sociais. Algo possível de ser lastreado diante da interpelação de Darcy e do argumento de Friedrich Engels, considerando o papel central que a tecnologia ocupava na reprodução da vida material. Não por menos, a pretensão darcyniana de estabelecer seu esquema conceitual em "O Processo Civilizatório" partiu da interdependência entre a tecnologia e a divisão do trabalho, de modo que, a partir da articulação recíproca desses elementos, a organização social era estabelecida. Quanto maior a qualidade da eficácia tecnológica, mais complexos tenderiam a ser os elementos norteadores da vida social. No caso do segundo apontamento, identificamos como a interpretação darcyniana tomou a evolução sociocultural como *processo de composição de tipos estruturais* que concebiam *uma tendência direcional por meio da uniformização produtiva*. Por esse motivo, a evolução sociocultural era o "movimento histórico de mudança dos modos de ser e de viver dos grupos humanos, desencadeado pelo impacto de sucessivas revoluções tecnológicas", que afetavam diretamente as esferas da vida social (Ribeiro, 1987, p. 42).

O ponto que fica é: o que particularizou a argumentação de Darcy Ribeiro? *En passant,* a atualização histórica e a aceleração evolutiva tinham por intuito descrever o sentido geral do processo histórico na esfera social, conferindo inteligibilidade aos caminhos particulares das formações latino-americanas. Considerando que a diferenciação social era a "constelação historicamente contingente de esferas sociais" que se autonomizavam por meio de "padrões variados", para Darcy Ribeiro, eram as revoluções tecnológicas as reais responsáveis pela expansão das esferas institucionais (Sell, 2015, p. 10). Ao mesmo tempo, se a diferenciação social pode ser pensada, também, em termos de "complexificação", como elaborado por Sérgio Tavolaro (2017, p. 120), foi por meio da tecnologia que se constituíam as "esferas e âmbitos sociais especializados em torno de tarefas e atividades específicas", movidos por "expectativas e imperativos próprios, crescentemente autônomos e autorreferenciados".

Assim, a concepção de aceleração evolutiva e atualização histórica tinham por intuito argumentar *como* e *por que* determinadas composições sociais, ao atingirem um amplo desenvolvimento material, configuravam tecidos sociais com capacidade de "controle técnico sobre o mundo natural"[133]. No caso ibérico, por exemplo, o domínio da tecnologia mercante permitiu a portugueses e espanhóis tornarem-se os "centros de poder e comércio ultramarino", estruturando todo o complexo colonial sustentado sobre a mão de obra escrava e a exploração fundiária (Ribeiro, 1987, p. 142). Essa expansão tecnológica conduziu as potências peninsulares a modificações dos arranjos societários e a ações socialmente orientadas, mediadas por alterações normativas sustentadas em domínios autorreferenciados. "Assim estruturada", disse Darcy Ribeiro (1987, p. 132), "a Ibérica capacitou-se para absorver e generalizar a tecnologia da Revolução Mercantil", convertendo-se na matriz originária do capitalismo. E, ao fazê-lo, Portugal e Espanha tornaram-se as primeiras configurações políticas centralizadas na figura de seus Estados reinais que, na passagem do século XVI para o século XVII, garantiram a exploração das terras americanas por meio de contratos monopolísticos.

Para aprofundar a questão, trazemos para o debate a figura de Caio Prado Júnior. O historiador marxista, posto em perspectiva comparativa com Darcy Ribeiro, nos permite localizar uma nova chave interpretativa pormenorizada para os conceitos de atualização histórica e aceleração evolutiva. Em sua "viagem pelo Brasil", Prado Júnior (2011, p. 11) mergulhou em "uma incursão pela história de um século e mais para trás" para ponderar sobre

133 Aqui estamos interpelados por Sérgio Tavolaro (2017, p. 122).

ressonâncias do passado colonial que, de certa forma, perduraram no tempo e ainda se faziam presentes mesmo que com uma nova roupagem.

Recuperando o intérprete Paulo Henrique Martinez (2008, p. 157), localizamos como o núcleo fundamental da interpretação do historiador paulistano estava atrelado à concepção de "parasitismo lusitano", elaborada como mecanismo descritivo para a compreensão de como foi feita a montagem da fazenda comercial-marítima que o Brasil representeou em seu passado colonial português. Cenário esse que deveria levar em conta o caráter espoliativo que mobilizou as esquadras cabralinas em sua exploração ultramarina, outrora já iniciada na costa africana com o estabelecimento dos primeiros núcleos de produção agrícola. Se, para Darcy Ribeiro (1987, p. 131), Portugal e Espanha foram as primeiras formações sociais modernas a se associarem ao "Papa" e obter dele "o título de domínio exclusivo sobre todas as terras", Caio Prado Júnior seguiu um caminho similar ao considerar que:

> A expansão marítima dos países da Europa, depois do séc. XV, expansão de que o descobrimento e colonização da América constituem o capítulo que particularmente nos interessa aqui, se origina de simples empresas comerciais levadas a efeito pelos navegadores daqueles países. Deriva do desenvolvimento que até o séc. XIV é quase unicamente terrestre, e limitado, por via marítima, a uma mesquinha navegação costeira e de cabotagem. Como se sabe, a grande rota comercial do mundo europeu que sai do esfacelamento do Império do Ocidente é a que liga por terra o Mediterrâneo ao mar do Norte, desde as repúblicas italianas, através dos Alpes, os cantões suíços, os grandes empórios do Reno, até o estuário do rio onde estão as cidades flamengas (Prado Júnior, 1961, p. 15).

Continuou Caio Prado Júnior em momento posterior:

> No século XIV, mercê de uma verdadeira revolução na arte de navegar e nos meios de transporte por mar, outra rota ligará aqueles dois polos do comércio europeu: será a marítima que contorna o continente pelo estreito de Gibraltar. Rota que, subsidiária a princípio, substituirá afinal a primitiva no grande lugar que ocupava (Prado Júnior, 1961, p. 15).

"A grande revolução mercante", mencionada por Caio Prado Júnior, coaduna com a percepção de Darcy Ribeiro: para ambos os autores, as transformações tecnológicas eram uma espécie de fio condutor dos processos históricos, estimulando o acúmulo de riquezas por meio do aperfeiçoamento dos mecanismos produtivos. A Península Ibérica do século XV produziu um conjunto de inéditas tecnologias, que permitiram a Portugal e à Espanha a conquista das "ilhas do Atlântico" e, nessas novas terras costeiras, a implantação de "postos avançados"

para “povoar e organizar a produção” de gêneros tropicais, articulando novas relações sociais e organização polarizada entre conquistados e conquistadores (Prado Júnior, 1986, p. 16).

“O papel de pioneiro nesta nova etapa caberá aos portugueses”, afirmou Prado Júnior (1961, p. 16) sobre as origens do mercantilismo, enfatizando a ânsia lusitana em instaurar “empresas comerciais” que, diante dos itinerários açucareiros, tornaram-se uma importante fonte de lucratividade absorvida pela metrópole. Sob uma perspectiva dialética, Prado Júnior inseriu *a formação do Brasil no amplo quadro do capitalismo mercantil,* sendo a e*struturação do domínio colonial* condição *sine qua non* para o *processo de acumulação primitiva europeu.* As colônias tropicais se converteram em fornecedoras de produtos agrícolas, tendo seu processo de acumulação primitiva limitado pelo exclusivismo colonial. Esse “episódio, um pequeno detalhe daquele quadro imenso” inaugurado com “a expansão ultramarina europeia”, na terminologia de Caio Prado Júnior (1961, p. 20-21), reduziu o Brasil a uma “vasta empresa comercial”. Por isso, quanto mais preciso for o diagnóstico histórico de nossas raízes, maiores serão os recursos heurísticos para compreendermos nossa inserção no cronótipo moderno, implicando, para Prado Júnior, na necessidade de uma investigação dialética da gênese e das perspectivas do tempo presente.

Retomando o subtítulo da obra “Formação do Brasil Contemporâneo”, compreendemos como a concepção de “formação” residiu na identificação das especificidades de nossa ordenação econômico-social, atrelando-a ao contexto histórico mais amplo, no qual os portugueses, utilizando-se das mais variadas manobras comerciais, instituíram seu regime de monopólios comerciais a partir do Atlântico. “Cultiva-se a cana como se extrai ouro, como mais tarde se plantará algodão ou café: simples oportunidade de momento, com vistas para um mercado exterior e longínquo”, disse Caio Prado Júnior (1961, p. 67), sugerindo que o “sentido da colonização” estava na produção de gêneros de alto valor no comércio internacional para abastecer a empresa mercantil. Assim,

> […] o que interessa aqui é notar é que a colonização não se orientara no sentido de constituir uma base econômica sólida e orgânica, isto é, *a exploração racional e coerente dos recursos do território para satisfação das necessidades materiais da população que nele habita*. Daí sua instabilidade, *com seus reflexos* no povoamento, determinando nele uma mobilidade superior à normal dos países novos (Prado Júnior, 1961, p. 67, grifos nossos).

Tomemos detidamente os trechos assinalados. Preliminarmente, depreendemos como a interpretação de Caio Prado Júnior concebeu a constituição do sistema colonial como voltada para o *exterior,* sendo a estrutura de produção escravista, concentrada em termos da

propriedade da terra e das rendas produzidas, predisposta aos interesses do comércio europeu. O esforço colonizador sistematizou a exploração dos recursos naturais mediante as restrições do pacto colonial, assegurando às metrópoles ibéricas a capitalização de recursos a partir de seus Estados Monárquicos recém-estruturados, que eram associados às nascentes classes comerciais europeias, que, nos mares, enxergavam a possibilidade de ampliarem seus respectivos espaços mercantes. Isto é, "as velhas engrenagens da administração colonial" foram pensadas para garantir a rápida prosperidade de Portugal e Espanha e de suas cortes sob a forma de monopólio da metrópole sobre a colônia (Prado Júnior, 2012, p. 46).

Em um segundo momento, podemos dimensionar como a expropriação das Américas pela Europa possuiu um caráter altamente racional, pois o mercantilismo, desde os tempos em que as caravanas percorriam o Oriente, possuía uma lógica organizacional, visando à expansão do lucro com a ampliação das teias comerciais transoceânicas. Isso é um ponto interessante para percebermos como Caio Prado Júnior considerou o *desenvolvimento da racionalidade como o próprio desenvolvimento das forças produtivas.* Quanto mais avançados fossem os procedimentos exploratório do meio natural, maior era o coeficiente de racionalização das formações sociais diante do condicionamento da infraestrutura econômica.

Por "modernização", Caio Prado Júnior (1961) assentia o processo de *complexificação social* desencadeado pela *modernização dos meios materiais,* resultando em transformações na estrutura societária. Em termos de ganhos interpretativos, Caio Prado Júnior delineou que o empreendimento colonial não foi uma aleatoriedade e nem um fenômeno histórico irracional; ao contrário disso, foi uma ação mediada pela racionalidade monetária, cuja finalidade residia na maior captação de recursos para metrópole a partir do controle dos redutos coloniais. Desse ponto de vista, a *diferenciação estrutural*, para Caio Prado Júnior, estava diametralmente vinculada ao estado de desenvolvimento das forças produtivas e à sua capacidade de intensificação tecnológica para a maximização do domínio do meio natural. Esse movimento teórico ganhou sua maior evidência a partir do contraste estabelecido entre os padrões de colonização.

Para Prado Júnior, houve distintos padrões de colonização nas Américas, diferenciados pelas tipificações do empreendimento econômico e pela forma de integração do capitalismo mercantil. Por um lado, em zonas temperadas, predominavam as colonizações de povoamento. Partindo do exemplo dos Estados Unidos, Caio Prado Júnior (1961, p. 24) verificou como a colonização de povoamento reconstituiu "no novo mundo uma organização e uma sociedade à semelhança do seu modelo de origem europeu", permitindo a esses povos

a construção de uma sociabilidade independente e autônoma. Ora, o povoamento da área setentrional foi impulsionado por motivações políticas e religiosas, erguendo-se sobre um "meio físico muito aproximado do da Europa" e com condições inconfundíveis com o "habitat de origem dos povos colonizadores (Prado Júnior, 2011, p. 24).

Em contrapartida, nas zonas tropicais, Caio Prado Júnior (2011, p. 27) avistou um conjunto de motivações estritamente comerciais e exploratórias. Os atributos físicos dessas regiões condicionaram à montagem de uma estrutura agroexportadora, sustentada sob a escravidão, cujo objetivo principal era a "obtenção de gêneros" naturais de "um território virgem em proveito do comércio europeu". O Brasil se constituiu com base nessa colonização exploratória, inserindo-se em um "teatro" de interesses da Europa, no qual o ponto principal de disputa eram as "grandes rotas marítimas", estipulando, aqui, todo um complexo produtivo no qual "*engenho* e *propriedade canavieira* se tornaram sinônimos" (Prado Júnior, 2004, p. 77, grifos do autor).

Diante desse cenário, Caio Prado Júnior (2011, p. 27) argumentou como o Brasil, fundado por "uma realidade já muito antiga" e resultante do "passado colonial" tropical, tinha uma morfologia cultural que, mesmo com a efeméride de sua independência política no século XIX, manteve-se dependente e com estruturas produtivas condicionadas à finalidade de abastecimento comercial metropolitano. Mesmo com consideráveis ampliações das forças produtivas e de todo o cenário modernizador desencadeado pela chegada da corte portuguesa em 1808, o *sentido externo da acumulação primitiva* permaneceu, impedindo o amadurecimento em largo fôlego das forças produtivas e empurrando o Brasil em direção ao subdesenvolvimento. Dessa forma, "a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa comercial, mais complexa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter que ela, destinada a explorar os recursos naturais" presa "num círculo vicioso" composto pela profunda "fraqueza orgânica" (Prado Júnior, 1961, p. 25). Aqui está o ponto que nos interessa diretamente: de forma similar a Prado Júnior, a questão do subdesenvolvimento também estava, para Darcy Ribeiro, no *sentido acumulativo* das potencialidades produtivas. Algo que pode ser evidenciado na seguinte passagem registrada por Darcy Ribeiro:

> Somos a resultante de *empreendimentos econômicos exógenos* que visavam a saquear riquezas, explorar minas ou promover a produção de bens exportáveis sempre com o objetivo de gerar lucros pecuniários. Se destas operações surgiram novas comunidades humanas, isto foi uma resultante ocasional, não esperada e até indesejada (Ribeiro, 1986, p. 78, grifos nossos).

Darcy Ribeiro apontou como a formação histórica dos latino-americanos esteve atrelada às imposições de centros externos de poder que, para suprirem suas necessidades produtivas, organizaram suas colônias economicamente, com o objetivo de abastecer as metrópoles europeias com os gêneros tropicais. No caso das colônias de origem anglo-saxã, Darcy Ribeiro (1986, p. 105) apontou como seu *sentido constitutivo* estava direcionado para *autorregulação interna*, instituindo uma "comunidade integrada" assentada por "povos transplantados" que eram "resultantes de colonizações de povoamento". No caso dos povos transplantados, a "integração de tais sociedades à civilização industrial moderna" se processou "pela via da aceleração evolutiva", garantindo a essas entidades étnicas a possibilidade de existirem "para si" (Ribeiro, 1986, p. 172). Essa aceleração se aplicava a colônias de povoamento que, por terem sido "implantadas no além-mar por imigrantes europeus" em localidades que não contavam "com metais preciosos" nem com "condições ecológicas para a produção de gêneros tropicais para a exportação", organizaram-se "como economias pobres, mas autônomas, voltadas essencialmente para o provimento de suas condições de existência e progresso" (Ribeiro, 1986, p. 105).

Para Caio Prado Júnior e Darcy Ribeiro, o processo de *diferenciação social* estava relacionado ao *sentido geral da colonização.* No caso de Prado Júnior, essa análise se baseava nas variabilidades das coerências significativas da colonização; para Darcy Ribeiro, a questão residia nos conceitos de *aceleração evolutiva* e *atualização histórica*. Enquanto a concepção de atualização histórica foi dimensionada para explicar a experiência formativa das regiões tropicais, a aceleração evolutiva ajustava-se à explicação das ressonâncias formativas nas localidades temperadas onde predominaram as colônias de povoamento.

Portanto, o processo de diferenciação social estava diametralmente vinculado ao sentido geral da colonização que, em suas variações históricas, influenciou na organização política e institucional da vida nacional. Se em Caio Prado Júnior (1961, p. 25) o *sentido da colonização* delineava "os elementos fundamentais, tanto no econômico como no social, da formação e evolução históricas" das Américas, Darcy Ribeiro (1986, p. 88) caminhou em uma acepção próxima ao compreender como as colônias americanas estiveram imbricadas na "operação capitalista de acumulação original", momento no qual a alocação de recursos e suas respectivas finalidades interferiram diretamente na composição societária das entidades culturais que aqui se formaram. Ambos, historiador e antropólogo, lidaram diretamente com o desconforto de fragmentos do passado que insistiam em perpetuar-se, atuando como uma espécie de princípio orientador do sentido das mudanças estruturais.

Nos termos postos por Darcy Ribeiro, os efeitos dos processos de atualização histórica e aceleração evolutiva como condicionantes do desdobramento temporal eram observados em povos que se formavam *para si* e aqueles que se formavam *para o outro.* Aqueles que se desenvolveram *para si* e condensaram recursos tecnológicos de forma autônoma, tomaram o protagonismo da dinâmica evolutiva como polos de absorção das riquezas, convertendo-se em catalisadores da intensificação produtiva. Já na contramão do processo, as configurações histórico-culturais que se desenvolveram *para o outro* assumiram um direcionamento externo, edificando, em seus tecidos sociais, determinados entraves e assincronias. Foram justamente nessas assincronias que Caio Prado Júnior e Darcy Ribeiro identificaram características do *processo colonizador nos trópicos*, responsáveis pela criação de uma sociedade original, destoante de suas civilizações precursoras e transpassadas por um capitalismo periférico, originado de uma modernização conservadora, coordenada pela aristocracia latifundiária.

Considerando o predomínio ibérico no início das navegações ultramarinas, as sociedades que aqui se formaram tinham uma profunda heterogeneidade em relação ao legado societário de portugueses e espanhóis. Para Caio Prado Júnior (1961, p. 25), a Europa constituiu no Novo Mundo um "tipo de sociedade inteiramente original", marcada pela "natureza pródiga em recursos aproveitáveis para a produção de gêneros de grande valor comercial". Para Darcy Ribeiro (1986, p. 75), a formação histórica latino-americana incorreu na constituição de "uma entidade étnica nova" que "nasce e cresce lenta, mas firmemente", sendo essa célula étnica inédita consequência do intenso processo de miscigenação. Apesar de todos os limites inerentes à nossa modernização produtiva, o resultado cultural que aqui se formou era primordial, possuindo características particulares que não poderiam ser encontradas em nenhuma composição étnico-cultural disponível anteriormente.

Ampliando o argumento de Paulo Henrique Martinez (2008, p. 152) para nossos propósitos interpretativos, localizamos, em Caio Prado Júnior e Darcy Ribeiro, uma argumentação fundamentada na "continuidade histórica" da "determinação externa dos rumos da história do Brasil" e da América Latina, sendo a perseverança do passado a responsável pelas organizações societárias em se apresentarem como incapazes em obterem seus próprios dinamismos internos, enquanto suas riquezas eram sistematicamente absorvidas pelos países europeus que ocupavam posições centrais no capitalismo mercantil. Mais do que isso: em nosso entendimento, a bagagem marxiana[134] levou ambos os autores a tomarem o processo

134 Nosso intento aqui não é destrinchar a influência do marxismo no pensamento de Caio Prado Júnior. Cabe-nos lembrar, como fez Bernardo Ricupero (2000) e Paulo Henrique Martinez (2008), do pioneirismo da análise fundamentada no materialismo histórico feito por Prado Júnior na esteira do pensamento social brasileiro. De

histórico como uma *totalidade mediada pelo desenvolvimento e pela intensificação das forças produtivas*. Assim, o processo de colonização só seria devidamente compreendido à medida que fosse incorporado ao contexto de expansão do mercantilismo e do movimento ascendente do capital.

Os distintos sentidos da colonização — temperado e tropical — e as variações entre atualização histórica e aceleração evolutiva eram recursos heurísticos de *apreensão conceitual do processo de diferenciação estrutural* diante da *codificação dos valores modernos e suas distintas formas de recepção.* Em relação a Caio Prado Júnior, o contexto político-intelectual que o moveu em direção ao entendimento dos aspectos originais de nossa formação econômico-social foi interpelado pelas obras "O Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia" e "Duas Táticas da Social-Democracia na Revolução Democrática", de Vladimir Lênin. Não que Caio Prado Júnior a elas tenha se limitado, pois, como foi sugerido por Luiz Bernardo Pericás (2018, p. 5), o historiador paulista "conhecia bem as experiências socialistas, tanto por textos como por viagens, e o arcabouço teórico dos autores marxistas mais importantes", algo passível de ser verificado em uma rápida consulta "em sua biblioteca". Tanto em sua perspectiva analítica quanto em sua perspectiva normativa, a composição interpretativa do historiador paulistano sobre o passado colonial sustentou-se no pressuposto da totalidade, considerando a transição da situação colonial para a situação nacional como a interpenetração entre formas características de diferentes temporalidades históricas.

O estudo do "Homem Real", pontuou Caio Prado Júnior (1969, p.496), deveria ser considerado em função da "unidade e totalidade" sistêmica circunscritiva no plano da temporalidade. O capitalismo nasceu "de condições objetivas, isto é, de uma situação e conjunturas históricas concretas", cujo funcionamento sistêmico baseava-se na articulação entre as partes integrantes e seus deslocamentos na reprodução do valor (Prado Júnior, 1969, p. 387). Sendo a "teoria do valor" o "centro nevrálgico" do capitalismo, caberia ao historiador compreender como "a fisiologia íntima da sociedade burguesa" desenrolou-se no plano da experiência concreta (Prado Júnior, 1969, p. 388). Era necessário, portanto, *adensar historicamente* as respectivas revoluções burguesas e o regime de propriedade privada. Em sua caraterização historiográfica sobre as transformações que levaram à formação do capitalismo, Caio Prado Júnior (1969, p. 411) afirmou: "o processo de desenvolvimento

modo geral, é tributário deste último uma das primeiras interpretações da historiografia brasileira que tomou como mote os aportes teóricos fornecidos pelo marxismo. Retomando Ricupero (2000, p. 208), lembramos ao leitor como Prado Júnior recorreu aos estudos de Marx como um "método de interpretação" para a compreensão da historicidade do Brasil moderno.

histórico e da sucessão de fases se opera por um movimento descontínuo cujo impulso resulta do seu próprio interior; que não vem de fora para dentro da história, mas inversamente de dentro para fora".

De acordo com Prado Júnior (1959, p. 5), a realidade estava em "permanente transformação", assumindo a concepção de dialética como o "comportamento da Natureza" e, ao mesmo tempo, como método de identificação das relações sociais no plano da experiência material. Os objetos existentes não são *em si mesmos*, mas são sempre *em relação* a uma determinada unidade historicamente constituída. "Logo se vê", pontuou Caio Prado Júnior (1969, p. 438), que "o aspecto essencialmente revolucionário da História observada e interpretada através da Dialética" estava em reconhecer como as transformações situacionais não vinham "do seu exterior", mas delas mesmas em seus desdobramentos externos. Isso tornava inteligíveis as ações individuais quando projetadas no plano do sentido, pois o campo de atuação dos sujeitos sociais estava *circunscrito* e *condicionado* pelo fluxo histórico. Caio Prado Júnior afirmou que as ações dos indivíduos têm

> O seu "sentido" profundo, a função social que vão desempenhar e a resultante que derivará delas, isso se encontra predeterminado pelas circunstâncias sociais do tempo e lugar em que a ação é executada; e é condicionado pelo processo histórico particular de que a ação forma uma das componentes, bem como pelas contradições que constituem o dinamismo daquele processo (Prado Jr., 1969, p. 549).

Eis o aspecto conclusivo do raciocínio de Caio Prado Júnior: o passado colonial brasileiro teve como tendência predominante a convivência de composições econômico-sociais temporalmente distantes, preservando o caráter contrastante dessas mesmas estruturas e *configurando um tipo específico de capitalismo*. Não se tratava, para Caio Prado Júnior, da *transição incompleta do feudalismo para o capitalismo* como intuíram alguns intelectuais marxistas à época[135], mas de uma forma *particular de capitalismo*. Uma forma de capitalismo condicionado em suas manifestações produtivas por feições coloniais, conservando estruturas internas vinculadas aos interesses europeus. Mesmo com a soberania política, o país permaneceu "um prolongamento da situação anterior", ao justapor duas épocas históricas

135 De acordo com Bernardo Ricupero (2000, p. 101), a discussão sobre a presença do feudalismo durante o período colonial percorreu importantes nomes da intelectualidade marxista como Nelson Werneck Sodré e Octávio Brandão. Já a concepção de Caio Prado Júnior sobre a presença do feudalismo em nosso tecido social foi, por vezes, distinta entre seus trabalhos. Tomando de empréstimo as palavras de Bernardo Ricupero (2000, p. 101): "Em relação à caracterização do passado colonial do Brasil, contudo, sua avaliação varia em diferentes trabalhos. Em alguns textos considera haver na Colônia um tipo especial de capitalismo, que, na linha do argentino Sérgio Bagu, chama de capitalismo colonial; em outros, aponta para um suposto progressivo predomínio do feudalismo no Brasil".

distantes em que conviviam, lado a lado, “nas lavouras de café, trabalhadores escravos e europeus livres” (Prado Júnior, 2004, p. 175). Entre entrevamentos e incongruências, a sociedade nacional foi impedida de aprimorar o aparato econômico e de progredir em sua modernização.

Darcy Ribeiro também foi influenciado pela perspectivava marxista. Diferentemente de Caio Prado Júnior, que desenvolveu parte de suas reflexões no plano lógico-analítico, o antropólogo mineiro focalizou a questão a partir de fundamentos metodológicos para compreender o desenvolvimento desigual das sociedades americanas. Para Darcy Ribeiro (1983, p. 15), o marxismo contribuía para esclarecer os “descompassos” na “transição entre formações arcaicas e modernas, pela passagem de economias de base agroartesanal para economias de base industrial”, pois auxiliava na averiguação de como “se configuram áreas e setores progressistas e retrógrados em cada sociedade”. Formulando um “esquema conceitual” capaz de descrever os mecanismos de respostas culturais de cada configuração histórico-cultural, Darcy Ribeiro (1987, p. 29) encontrou no marxismo o caminho para a construção de uma teoria de amplo alcance histórico, habilitada a enfrentar os impasses e contradições do desenvolvimento latino-americano.

Ainda assim, um dos pontos que mais distanciaram Caio Prado Júnior e Darcy Ribeiro esteve na absorção, feita por este último, do elemento nacional a perspectiva marxiana. Por mais que Caio Prado Júnior tenha se confrontado com a questão nacional, *a contribuição de Darcy Ribeiro residiu em fazer do nacionalismo uma forma discursiva e um aporte intelectual para a construção de sua interpretação.* Em sua antropologia dialética, Darcy Ribeiro foi do *elemento nacional para o marxismo*, *adensando historicamente* os conceitos marxianos para a *circunscrição as originalidades* da América Latina. Mais do que falar sobre a questão nacional, era necessário *constituir o imaginário latino-americano* a partir da *articulação entre passado, presente e futuro.* Por isso, a escrita literária é de fundamental importância: *ela era o caminho para a invenção de nós mesmos e o aporte imaginativo da geografia de um futuro possível.* O marxismo darcyniano, mais do que método crítico-filosófico, era o espaço do pensamento utópico para os latino-americanos. O discurso de posse de Darcy Ribeiro, na Academia Brasileira de Letras em 1992, quando assumiu a Cadeira Onze, cujo patrono era Nicolau Fagundes Varela, evidenciava a reivindicação da literatura como caminho de construção utópica:

> Somos, pois, inelutavelmente, uma criatura mais da civilização ocidental, condenada a expressar-se dentro dos seus quadros culturais. Uma romanidade tardia, tropical e

> mestiça. Uma nova Roma, melhor, porque racialmente lavada em sangue índio, em sangue negro. Culturalmente plasmada pela fusão do saber e das emoções de nossas três matrizes; iluminada pela experiência milenar dos índios para a vida no trópico; espiritualizada pelo senso musical e pela religiosidade do negro (Ribeiro, 1993, p. 14).

A literatura e o marxismo eram a oportunidade de projeção de um futuro livre e autônomo para os latino-americanos. Em sua construção de uma alternativa vindoura, Darcy Ribeiro recuou para uma temporalidade pré-colonial, desvinculando-se do *continuum* evolutivo que havia nos aprisionado em uma situação de dependência. O que nos fornece a seguinte direção promissora para pensarmos a relação entre a escrita de "Utopia Selvagem" e "O Povo Brasileiro": *enquanto o primeiro era o retrato da vida ameríndia antes da chegada do colonizador europeu, o segundo era a construção imaginativa da utopia latino-americana a partir da dissolução temporal.* O marxismo darcyniano foi o olhar lançado para o passado como uma âncora que lhe possibilitou projetar uma "Nova Roma", tropical e mestiça, ilustrada na obra de 1995. Isso, pois a utopia imaginada por Darcy Ribeiro foi projetada a partir imagem de "Paraíso Terrenal", oriunda dos relatos europeus que remontavam a Thomas Morus e Michel de Montaigne. O futuro darcyniano era o reencontro com o passado dissolvido com a chegada dos colonizadores que, no plano ontológico registrado em "O Povo Brasileiro", assumiu a latino-americanidade tropical, ressoando o tom edênico das narrativas atreladas ao descobrimento. O Novo Mundo foi o espaço onde "até as figuras de anjos parecem renunciar ao voo, contentando-se com gestos mais plausíveis e tímidos" (Holanda, 1969, p. 36).

Parece-nos, por fim, que Darcy Ribeiro exerceu aquilo que foi proposto pelo filósofo Arturo Ardao (1946, p. 114): era crucial a "historicidade do espírito" para a descoberta da América como "objeto filosófico", assumindo a história do *ente* latino-americano a partir diante de suas dimensões individuais. Por isso, ensejamos, na próxima seção, sugerir como Darcy Ribeiro, para além da conjunção estrutural, identificou a modernização latino-americana como "conjunção de entidades culturais autônomas" (Ribeiro, 1987, p. 54). De todo modo, temos em Darcy Ribeiro uma figura central na articulação do debate marxista presente na América Latina e um de seus mais promissores receptores no ambiente intelectual brasileiro.

3.3 A novidade entre os trópicos: a concepção de Povos Novos

Observemos o seguinte trecho retirado de "O Processo Civilizatório":

> Vem, em segundo lugar, os *Povos Novos,* surgidos todos na América Latina como subprodutos exógenos de projetos europeus de colonização escravista. Reunindo no mesmo espaço físico matrizes étnicas profundamente diversificadas—indígenas, negros e europeus – aqueles empreendimentos ensejaram sua fusão mediante a miscigenação racial e a aculturação, dando lugar a figuras étnicas inteiramente novas (Ribeiro, 1987, p. 160, grifos do autor).

Nos atentando às primeiras linhas do excerto acima, percebemos contornos de elementos que tornaram a reflexão darcyniana algo particular em relação a Caio Prado Júnior. Se, para ambos, a formação dos latino-americanos estava vinculada ao contexto de expansão do capitalismo mercantil, Darcy Ribeiro deu um passo além do historiador marxista ao ponderar sobre a questão da miscigenação ao longo do nosso processo histórico. Para além da investigação sobre o empreendimento colonial em termos comerciais, o antropólogo mineiro estendeu sua observação para os fatores internos que estiveram relacionados às particularidades da trama social que aqui se desenvolveu. "Mesmo alguém tão perceptivo como Caio Prado Júnior", nos alertou Bernardo Ricupero (2000, p. 146), foi "incapaz de fugir inteiramente ao racismo predominante na época", registrando, em diversos momentos, reflexões nas quais os "problemas resultantes da força de trabalho do período colonial" decorriam de ter sido ela "constituída sobretudo por índios e negros" com seu "nível cultural ínfimo", desencadeando, mais adiante, dificuldades no desenvolvimento das colônias ibéricas no contexto das transformações produtivas que seguiram o século XIX (Ricupero, 2000, p. 146-147).

Por um lado, Caio Prado Júnior destacou-se interpretativamente por ter combatido as acepções ideológicas uniformes e unilineares que percorreram alguns aspectos da modernização brasileira e latino-americana, demarcando como o subdesenvolvimento estava localizado na *posição específica* que ocupávamos dentro da sistemática capitalista desde o início do mercantilismo. Dessa forma, e aqui em consonância com o argumento apresentado por Bernardo Ricupero (2000), Caio Prado Júnior teve o mérito de identificar como o subdesenvolvimento latino-americano estava para além do baixo nível de desenvolvimento econômico e do desnível existente entre rendas *per capita*, mas constituía-se como um arranjo periférico e dependente dentro da totalidade capitalista. Os países latino-americanos se originaram de uma *tendência histórica* voltada para o *desequilíbrio recorrente,* enfrentando crises e processos de industrialização marcados por ambivalências.

Apesar disso, a análise de Caio Prado Júnior acerca da força de trabalho e a permanência de um vocabulário enleado ao racismo de sua época obliteraram alguns

elementos históricos fundamentais da realidade social desenvolvida nas colônias. Elementos estes que foram contemplados por Darcy Ribeiro em sua descrição dos latino-americanos como "povos novos", localizando na miscigenação os elementos formativos e distintivos dessa inédita configuração sociocultural.

O que agora nos compete é explicitar os caminhos teóricos apresentados por Darcy Ribeiro até chegar à definição de "povos novos" para, posteriormente, situar seus estudos sobre a miscigenação em uma perspectiva abrangente que contemple seu edifício sociológico. Para iniciar, tomemos uma passagem em que o autor apresenta brevemente a definição do que eram esses "povos novos":

> Os Povos-Novos, feitos pela confluência de índios tribais, negros escravos e brancos ibéricos aliciados nas plantações tropicais, para exploração de produtos florestais ou de minas e metais preciosos, que deram lugar a um ente étnico inteiramente novo, profundamente diferenciado de suas três matrizes e que ainda anda em busca de identidade (Ribeiro, 2010, p. 65-66).

Essas novas entidades étnicas eram formações especificamente tropicais e fruto do contato entres as matrizes indígenas, africanas e portuguesas desencadeadas pelas navegações ultramarinas. Tais composições histórico-culturais foram corolários de elementos confluentes que, de forma inicialmente involuntária, constituiriam uma nova célula étnica diferenciada de suas matrizes originárias. Já no primeiro livro da coletânea dos "Estudos de Antropologia da Civilização", encontramos, no capítulo VII, intitulado de "A Revolução Industrial", a primeira referência teórica à tipologia de "povos novos". Darcy Ribeiro (1987, p. 160) colocou a problemática dessas novas entidades étnicas partindo da distinção entre "povos atrasados" e "povos subdesenvolvidos", delineando a separação entre essas categorias. No caso dos primeiros, o que os relegava à condição de arcaidade estava em sua *não integração* às sucessivas transformações tecnológicas que se desdobraram ao longo do processo histórico. Já, no caso do subdesenvolvimento, tratava-se da *incorporação de grupos sociais ao sistema econômico mundial pela via da atualização histórica* e sua progressiva periferização na dinâmica produtiva.

Uma distinção que poderia parecer sutil à primeira vista, mas que, no plano do desdobramento histórico, desencadeou profundas consequências conforme o contato interétnico era efetuado. Isso porque essas novas protocélulas eram fruto do amadurecimento e da consciência "do caráter espoliativo de suas vinculações externas e da natureza retrógrada

de suas classes dominantes", que se alteravam de acordo com os processos específicos de formação étnica e seus desdobramentos societários (Ribeiro, 1987, p. 160).

Partindo dessa premissa, o caso da América Latina foi identificado como o subdesenvolvimento originário do composto integrador desencadeado pelas navegações ibéricas que, inconscientemente, ocasionaram a formação de "subprodutos exógenos de projetos europeus de colonização escravista" (Ribeiro, 1987, p. 160). Oriundos da mestiçagem, os "povos novos" eram populações originadas do entrecruzamento cultural "de brancos com negros e com índios de nível tribal", que predominou

> Por força da hegemonia colonial, o europeu, que lhe deu língua e uma versão degradada da cultura ibérica. Mas foi tão recheada de valores que clandestinamente a impregnaram, oriundos das culturas indígenas e africanas, que ganharam um *perfil próprio* e *inconfundível (*Ribeiro, 1995, p. 133-134, grifos nossos).

A colonização europeia desencadeou a formação de uma dinâmica cultural inteiramente nova decorrente da miscigenação. Já no campo político-social, os territórios subjugados por portugueses e espanhóis exerceram seu poder a partir do latifúndio monocultor associado à exploração da mão de obra escrava, concentrada na produção de gêneros primários para a exportação. Os "povos novos" eram fruto da matriz ocidentalizante, mas dela se afastaram devido ao contato transfigurador entre as formações socioculturais oriundas de matrizes históricas diversas.

Apesar do esforço de homogeneização da cultura, principalmente no campo linguístico e religioso, a colonização ibérica plasmou uma configuração étnica distinta de suas formas originais, com especificidades que, ao longo de seu amadurecimento histórico, tornaram-se autônomas. Os "povos novos" surgiram como "gênero singular marcado por nossas matrizes, mas diferente de todas", que, por não terem caminhos para retorno aos seus respectivos passados, deveriam direcionar os olhos para o futuro (Ribeiro, 1995, p. 12). Justamente nesse ponto reside uma das particularidades intelectuais mais nítidas de Darcy Ribeiro: a defesa de que os "povos novos" eram formas societárias feitas para o futuro.

Nesse caso, os latino-americanos, espoliados do passado pelo empreendimento colonial, encontravam suas potencialidades alcançadas no *tempo porvir* de uma realidade ainda em *vias de construção*. Se o tempo pretérito foi interpretado como momento de fracasso e penúria, o futuro tornar-se-ia o momento de reconciliação com nós mesmos e com todas as nossas capacidades históricas. A cultura e o desenvolvimento econômico, apesar de alguns

vínculos, eram campos de reações emancipados uns dos outros. Como força inercial, as ordenações culturais particulares nasceram como forma de resistência ao domínio exterior.

Reacenderam, aqui, as reflexões de Darcy Ribeiro sobre o processo transfigurador da cultura que tinha se iniciado com seus estudos etnológicos. Assim, a *cultura* foi tomada por Darcy Ribeiro *como mecanismo transfigurador que se readaptava mediante forças externas,* criando e recriando as possibilidades de sobrevivência para etnias *conquistadas ao longo dos sucessivos contextos de dominação*. No caso latino-americano, os patrimônios culturais herdados se transfiguraram a partir da resistência dos povos escravizados pelas invasões ibéricas, *reinventando suas tramas de sociabilidade para garantir sua continuidade no novo meio que estava sendo construído*. Éramos "uma colcha de retalhos em que se juntam sobrevivências dos patrimônios culturais arcaicos e elementos novos" inventados para sobrevivermos às amarras de portugueses e espanhóis (Ribeiro, 1983, p. 233). Ultrapassando a superfície do argumento darcyniano, encontramos algo mais profundo: sua interpretação do fenômeno cultural foi constituída pela interpenetração entre *natureza* e *cultura*. Os fenômenos culturais eram resultantes, também, das influências do meio natural sobre os indivíduos. Vejamos no seguinte trecho um exemplo:

> É certo que a colonização no Brasil se fez como esforço persistente, teimoso, de implantar aqui uma europeidade *adaptada nesses trópicos* e encarnada nessas mestiçagens. Mas esbarrou, sempre, com a *resistência birrenta da natureza* e com os caprichos da história, que nos fez a nós mesmos, apesar daqueles desígnios, tal qual somos, tão opostos à branquitudes e civilidades, tão interiorizadamente deseuropeus como desíndios e desafros (Ribeiro, 1995, p. 70, grifos nossos).

O meio tropical foi substancial para nossa formação. Do relevo ao clima, o contexto biofísico presente nas Américas interferiu firmemente na organização societária desencadeada pelo contato colonial. Por consequência, os grupos sociais que aqui se configuraram eram "dependentes da generosidade da natureza tropical", que, oscilando entre a abundância e a escassez, demandaram hábitos e práticas sociais que preencheram a existência cultural da latino-americanidade (Ribeiro, 1995, p. 32). A natureza circunscrita nos trópicos reverberou positivamente na própria composição das instituições sociais aqui instauradas.

Retomando o argumento de Sérgio Tavolaro (2017, p. 121), encontramos no discurso hegemônico da modernidade "uma ruptura radical entre a cultura e a natureza", de forma que

a primeira prevalecesse sobre a segunda. A cisão entre essas duas esferas[136] era um dos pressupostos fundamentais da modernidade, pois era necessária a emancipação humana do domínio natural e do aprisionamento ocasionado pelos instintos imediatos[137]. O retrato social desenvolvido por Darcy Ribeiro caminhou em sentido contrário ao demonstrar a relação intrínseca entre ambos os planos, apontando para a *permeabilidade entre o orgânico e o inorgânico* nas experiências humanas desenvolvidas na América Latina. Ao reconhecer o entrelaçamento entre o físico e o cultural, Darcy Ribeiro não o faz para indicar uma modernidade incompleta, mas, sim, para estabelecer uma *modernidade propriamente tropical*. Ou seja: no lugar de assumir a simbiose entre a natureza e as manifestações simbólicas como um padrão de sociabilidade estranho e avesso ao ordenamento moderno, ele sugeriu ser amálgama da ordem biológica e cultural o caminho de constituição uma modernidade tipicamente latino-americana.

Como um acirrado jogo interminável de forças em disputas, a constituição da modernidade na América Latina ocorreu com a influência da natureza circundante em relação à ordem social normativa, sendo essa última influenciada pela "copiosíssima sabedoria indígena", que serviu como alicerce da constituição temporal moderna na América Latina (Ribeiro, 1995, p. 57). O caminho de Darcy Ribeiro foi contra-hegemônico nesse aspecto, pois codificou uma *temporalidade moderna para os trópicos*, aproximando o *biossistema* e a *atividade cultural,* assumindo como essa interação era a resposta transfigurada aos específicos contextos. Para Darcy Ribeiro, não vivenciamos um processo de modernização incompleto. Ao contrário disso, a América Latina experienciava a tessitura moderna desde seu ponto de origem, mas com sua *configuração modelar* feita por um processo histórico cujo sentido estava *de fora para dentro*. O que estava em questão não era a ausência da modernização, mas na *forma pela qual ela foi feita.* Diante disso, temos que:

> Nessas circunstâncias, às deformações sociais oriundas do período colonial somaram-se novos fatores traumatizantes acarretados pela modernização reflexa dos setores produtivos por via da incorporação histórica realizada através da industrialização recolonizadora. Ou seja, as classes dominantes, ao renovarem o sistema produtivo de acordo com seus interesses de associados internos da dependência externa, acabaram

136 Ainda segundo Sérgio Tavolaro (2017), o processo de *diferenciação* e separação entre *meio natural* e *meio cultural* estão diretamente entrelaçados. Desta forma, o pacote da modernidade, diante do discurso sociológico hegemônico, caminha com suas peças juntas e com amplo grau de sincronia.

137 O tema da liberdade e da emancipação foi uma constante no imaginário moderno. Dentro do contexto filosófico, Kant (1724-1804) e Hegel (1770-1831) foram dois importantes marcos na discussão sobre a liberdade humana e os graus de responsabilidade dos sujeitos mediante a vida social na qual estamos inseridos. José Maurício Domingues (2002, p. 20) esboçou como Kant inseriu a finitude e a crítica na reflexão ontológica, bem como Hegel subordinou a existência à historicidade do devir totalizante.

> por criar e consolidar uma estrutura socioeconômica tanto ou mais hostil à maioria da população como fora a estrutura colonial (Ribeiro, 1983, p.73).

Retirada de "O Dilema da América Latina", a passagem acima indica como a modernização latino-americana foi desencadeada por um efeito reflexivo decorrente da incorporação tecnológica efetuada por intermédio de forças exógenas. A questão central, seguindo Darcy Ribeiro, estava no desenvolvimento dos condicionantes estruturais que tiveram seu sentido voltado para as entidades culturais que lhes eram exteriores: o domínio metropolitano, reatualizado do colonialismo ao neocolonialismo, à medida que a marcha das revoluções tecnológicas se ampliava no tempo e no espaço. Ainda assim, a perspectiva de Darcy Ribeiro manteve como parâmetro analítico as revoluções tecnológicas ocorridas na Europa, entendendo as transformações societárias na América Latina como reflexivas em relação ao suposto modelo de origem. Do ponto de vista de sua arquitetura intelectual, Darcy Ribeiro organizou os volumes dos "Estudos de Antropologia da Civilização" assumindo o evolucionismo sociocultural como edifício analítico e tomando o avanço tecnológico como pilar de unidade do desenvolvimento societário. Uma perspectiva descritiva dos processos civilizatórios que atingiam todos os povos e que determinavam o sentido direcional do transcorrer temporal.

Todavia, ao passarmos para sedimentos mais profundos, identificamos que, na verdade, a questão fulcral para Darcy Ribeiro estava em apreender as *diferenças* e *as consequências socioculturais* desencadeadas pela sobreposição de estruturas temporalmente distantes. A particularidade de seu pensamento estava em tomar o fenômeno cultural *como resposta reativa* ao encontro de *componentes sociais* distintos no tempo e no espaço que, no lugar de se terem sido o empecilho para a constituição do cronótipo moderno, definiram o sentido histórico-temporal desta mesma modernidade. Ao contrário de atuarem como impedimentos, essas frações temporais não coetâneas tornaram-se a esteira de sua viabilidade. Como uma fresta de luz que se projeta sobre uma superfície espelhada e retorna ao seu ponto de origem, a modernização latino-americana se construiu "reflexamente" pelos "vultos das inovações que introduziram" as "potencialidades produtivas" responsáveis pelas mudanças adaptativas (Ribeiro, 1987, p. 48). A chave para a compreensão darcyniana não estava no espelho ou na regressão da luminosidade, mas nas consequências internas — lê-se, culturais —, da atuação colonizadora das Américas e no entrechoque dos substratos temporalmente afastados. Assim, "a sucessão destas revoluções tecnológica não nos permite, todavia,

explicar a totalidade do processo evolutivo sem o apelo ao conceito complementar de processo civilizatório", porque

> Não é a invenção original ou reiterada de uma inovação que gera consequências, mas sua propagação sobre diversos contextos socioculturais e sua aplicação a diferentes setores produtivos. Neste sentido, a cada revolução tecnológica podem corresponder um ou mais processos civilizatórios através dos quais ela desdobra suas potencialidades de transformação da vida material e de sua transfiguração das formações socioculturais (Ribeiro, 1987, p. 48).

Apesar do processo histórico ter um *sentido direcional*, seus resultados apresentavam intensas variações históricas. Antônio Ferreira e Leonardo Carvalho (2016, p. 266) determinaram como Darcy Ribeiro "se distanciou da intelectualidade" de sua época, ao mesmo tempo que constituiu "uma interpretação original da formação e da dinâmica da sociedade brasileira", diante de sua criatividade na forma de mobilização do evolucionismo sociocultural. Do ponto de vista sociológico, essa engenhosidade pode ser identificada no manuseio do conceito de "processo civilizatório", responsável por encadear "os fatores de diferenciação das culturas similares" (Ribeiro, 1987, p. 40). Devolvendo a historicidade à dinâmica transformativa, foi possível a Darcy Ribeiro descrever como, no caso latino-americano, o processo civilizatório gestou a originalidade étnica chamada de "povos novos". A intenção de Darcy Ribeiro pode ser contraposta à guisa da sugestão de Clifford Geertz (1998, p. 211) sobre o "estar lá" e "estar aqui": como "cartógrafos", os antropólogos só poderiam compreender de forma significativa "o outro" quando encontrassem algum tipo de participação no mundo desse mesmo "outro", precisando, ao fim de sua etnografia, "convencer-nos de que eles próprios estiveram de fato lá" (Geertz, 1998, p. 215).

Ao definir os latino-americanos como "povos novos", Darcy Ribeiro nos inseriu dentro da "representatividade do texto", pensando a cultura "imaginativamente" e compreendendo nossa alteridade antropológica mais ao lado do discurso literário do que do discurso científico: "Claro está que, nesses termos, a Antropologia se situa quase que inteiramente do lado dos discursos "literários", e não dos "científicos" (Geertz, 1998, p. 210). Entre a literatura e a antropologia, o evolucionismo sociocultural serviu a Darcy Ribeiro justamente para a compreensão das *nossas particularidades históricas* mediadas pela constante tensão entre *o geral e o peculiar*. Insistimos neste ponto: o afastamento de Darcy Ribeiro de uma perspectiva marcadamente evolucionista só foi possível nos espaços literários, já que, do ponto de vista etnológico, sua antropologia estava em sentido contrária à proposta

de Clifford Geertz. Esse movimento epistemológico procurou fundamentar a latino-americanidade por meio da articulação com a totalidade histórica. Especificidades estas possíveis de serem compreendidas a partir do momento que percorremos o que Darcy Ribeiro pensava por cultura.

Como suscitado por Geertz (1998), a reflexão antropológica demanda que o olhar etnográfico perpasse os fenômenos culturais, promovendo o deslizamento do sentido entre os vários termos da experiência humana. Enquanto a dinâmica da evolução sociocultural estava centrada no desenvolvimento tecnológico, a cultura era a "herança social de participação de uma comunidade humana" diante do processo de "adaptação à natureza para o provimento da subsistência" (Ribeiro, 1978, p. 127). Definição relativamente simples, mas que desencadeou importantes implicações. Em nossa interpretação, duas foram as consequências principais desta síntese proposta por Darcy Ribeiro. Primeiramente, a partir do momento em que a cultura foi tomada como uma forma de acomodação entre *meio social* e *meio natural*, dela também derivavam alguns dos principais ordenamentos sociais. Desta forma, a cultura tornava-se o conjunto dos modos padronizados geradores das "normas e instituições reguladoras das relações sociais e de corpos de saber, de valores e de crenças com que seus membros explicam sua experiência" diante da necessidade de produção de sentido por meio da simbologia social (Ribeiro, 1978, p. 127). Era este *corpus* de tradições que humanizava os indivíduos, da mesma forma que era a partir das manifestações culturais que os sujeitos sociais se integravam à sua identidade étnica. "Nesse sentido", nos disse Darcy Ribeiro,

> Qualquer sociedade possui uma cultura, desde as de nível tribal até as sociedades nacionais modernas. No primeiro caso, sua cultura será constituída por acervo singelo, cujos elementos essenciais podem ser apreendidos e descritos com facilidade. No caso de sociedades nacionais modernas, será um vasto patrimônio complexo e diversificado, conforme os grupos de convício […] (Ribeiro, 1978, p. 127).

Todas as sociedades são portadoras de cultura, pois cada forma societária se vê obrigada a lidar com o seu contexto socioambiental imediatamente condicionado. Concordando com Neusa Vaz e Silva (2009), identificamos o distanciamento, em Darcy Ribeiro, da direta associação entre a evolução sociocultural e a ausência de cultura. Na perspectiva oitocentista, possuíam manifestações culturais apenas formações societárias que atingissem determinados patamares do desenvolvimento evolutivo. O que Darcy Ribeiro fez foi se afastar, ao mesmo tempo que questionou, desta visão eurocêntrica desencadeada por interpretações de intelectuais situados nos países centrais. Ou seja: a cultura era *a experiência*

contextual presente em todas as formações humanas, independentemente de qual revolução tecnológica estivessem submetidas. O que estava em pauta no evolucionismo sociocultural de Darcy Ribeiro não era o estatuto ontológico de inferioridade dos povos latino-americanos, mas *os limites impostos pela herança colonial derivados do processo de atualização histórica*. Por esse caminho, mantinha-se o esquema conceitual de abrangência geral, ao mesmo tempo que se condensava a experiência histórica das sociedades não centrais, diante da distinção entre *potencialidades produtivas* e *manifestações culturais.* As diferenças culturais eram decorrentes das distintas formas associativas, a partir das tramas de sociabilidade, produzidas como respostas às demandas do meio natural. A cultura era a recriação simbólica do mundo, dialeticamente vinculada à prática cotidiana e às exigências materiais. Portanto, dentro dessa visão, todas as entidades étnicas apresentavam traços culturais em suas mais variadas acepções.

Já, no caso da segunda implicação teórica, a formulação de cultura proposta por Darcy Ribeiro era a resposta crítica para as considerações antropológicas fomentadas pelo relativismo cultural[138]. Vejamos:

> Os argumentos utilizados para sustentar as teses do relativismo cultural se baseiam na impossibilidade de fazer comparações valorativas entre diferentes rituais religiosos, gostos culinários, estilos artísticos, normas de conduta etc. Sem embargo, os antropólogos põem tanto empenho em demonstrar a impossibilidade de julgar valorativamente estes componentes da cultura que se esquecem de que isso é perfeitamente factível em relação à eficácia econômica das técnicas produtivas, por exemplo. Esquecem, por igual, os vínculos complexos, mas inegáveis entre os níveis de desenvolvimentismo tecnológico-produtivo, as formas de organização social e os graus de racionalidade da visão de mundo (Ribeiro, 1978, p. 134).

O posicionamento contrário ao relativismo cultural é notório. Pesando-se os detalhes de toda essa tradição antropológica[139], Darcy Ribeiro se voltou contra o "relativismo cultural", devido à sua abordagem pautada no estabelecimento da equiparação entre as mais diversas configurações culturais, negligenciando as múltiplas variações do processo histórico-transformativo. Esse relativismo assumia uma perspectiva que não analisava as particularidades históricas de cada povo que, a cada conjunto de transformações motivadas pelo desenvolvimento tecnológico, aclimatavam distintamente os elementos preexistentes.

138 Devemos recordar ao leitor que a perspectiva aqui adotada por "relativismo cultural" nem de longe pretende esgotar a riqueza dessa tradição teórica. O que aqui ensejamos é apresentar, especificamente, o que Darcy Ribeiro entendeu por relativismo cultural e às críticas contra ela deflagradas. Para uma compreensão mais detalhada desse ângulo de reflexão, sugerimos o trabalho de Roberto DaMatta (1981).

139Sobre a tradição antropológica chamada de "relativismo cultural", ver Mariza Peirano (2006).

Para Darcy, o fenômeno cultural referia-se aos múltiplos contextos sociais produzidos pelo encontro entre as coletividades societárias intermediadas pelo movimento pendular entre os impulsos endógenos e exógenos. As transformações socioculturais estavam ligadas aos respectivos desdobramentos do processo civilizatório, nos quais as variações desse mesmo processo — ou seja, a atualização histórica ou aceleração evolutiva — determinavam como e quais elementos do corpo ético-social seriam reconfigurados. Glauber Rabelo Matias (2008, p. 10) foi preciso ao argumentar como o conceito de cultura e civilização caminharam juntos no pensamento darcyniano, de forma que "a cultura está para Darcy disposta no próprio seio da civilização". Dessa forma, Darcy Ribeiro se afastou de uma concepção finalista do processo evolutivo, dissolvendo o imaginário de que a civilização corresponderia apenas ao último estágio evolutivo do desdobramento tecnológico.

Se, para Morgan, como lembrou Glauber Rabelo Matias (2008, p. 10), "a dimensão da civilização corresponde a uma etapa final da evolução humana", o pensamento darcyniano assegurou sentido contrário, assinalando como as dinâmicas civilizatórias eram processos que se desdobravam "de acordo com determinadas especificidades históricas".

A redação de "O Processo Civilizatório" revelava o distanciamento de Darcy Ribeiro das obras de Morgan, Tylor e Frazer, formulando uma reinterpretação do modo de análise cronológico-temporal, que acompanhou os "Estudos de Antropologia da Civilização". De nossa parte, o questionamento que fica é: qual foi a mudança de percepção temporal exercida por Darcy Ribeiro? A resposta a essa questão pode ser encontrada na forma pela qual ele articulou os diferentes ritmos e entrelaçamentos de uma temporalidade marcada pela coexistência de múltiplas camadas, que se interseccionam na cotidianidade histórica, afastando-se de um tempo homogêneo e fechado em si mesmo.

Se a modernidade foi marcada pelo tempo progressivo, Darcy Ribeiro abriu a possibilidade para a coexistência de ordenamentos temporais afastados no processo evolutivo, de modo que, dentro de uma mesma revolução tecnológica, variações societárias eram encontradas mesmo quando possuíam um ponto de partida em comum. Sendo assim, a apreensão temporal de Darcy Ribeiro pautou-se na dobradiça entre dois fundamentos: primeiramente, sua interpretação do *continuum* da evolução sociocultural com categoria temporal assincrônica. Por esse caminho era possível formular uma tipologia dos povos latino-americanos e, simultaneamente, abrir a possibilidade de definição das formas civilizacionais existentes nos trópicos. Em segundo lugar, dever-se-ia considerar "que, embora se escalonem temporalmente como etapas da evolução sociocultural, sua sequência

não é histórico-temporal, porque em cada momento coexistem sociedades classificáveis nas etapas mais díspares", indicando a existência de extratos temporais não coetâneos dentro da evolução sociocultural (Ribeiro, 1987, p. 45). Darcy Ribeiro estipulou que:

> As relações entre estas formações defasadas conduzem, frequentemente, as situações ambíguas <sic>, em que uma sociedade apresenta, ao mesmo tempo, traços correspondentes a "momentos" evolutivos muito distanciados. Este é o caso, por exemplo, dos índios Xavantes recém-pacificados, que utilizavam instrumentos de metal; ou da implantação de indústrias modernas em áreas de populações atrasadas na história. Estas duas situações, longe de invalidar os esquemas evolutivos, antes comprovam sua imperatividade (Ribeiro, 1987, p. 45, grifo do autor).

A existência de substâncias temporais não coetâneas foi um alargamento de horizonte, pois interrompeu a visão sincrônica presente no evolucionismo do século XIX proporcionando a inserção da perspectiva diacrônica. Se o evolucionismo intentou constituir a unidade do gênero humano, o âmago da questão estava — ao menos no campo da reflexão antropológica —, em pensar a perspectiva unitária, levando em considerando a diversidade sociocultural que se apresentava a todo momento. Nunca é demais lembrar como a antropologia se viu, desde sua estruturação acadêmica no século XIX, com a necessidade de esclarecer a originalidade das expressões culturais nas distantes sociedades em variadas épocas históricas. Essa imbricação entre o unitário e a pluralidade, entre o "nós" e o "outro", teve sua fundamentação inicial organizada em torno do processo comparativo entre as dissemelhantes formações sociais, de modo que, lançando o olhar sobre as dimensões estruturais mais elementares, era possível localizar o que era recorrente e constante e o que estava para além do conteúdo significativo.

Tomando o caso de Morgan como exemplo, constatamos como suas reflexões deslocavam-se no sentido de "uma filosofia da história como devir", sendo o ente social a "significação concreta ou objetiva dos processos e desenvolvimentos humanos, que, por assim ser, é única" (Mattias, 2008, p. 4). Eis o ponto exato que precisava ser ressignificado: no lugar da constância temporal unilinear, o *processo evolutivo era multilinear em razão da simultaneidade dos tempos históricos* que, ao fim e ao cabo, desencadeavam distintos processos civilizatórios. A multilinearidade, proposta por Darcy Ribeiro, foi decorrente da interpelação sofrida pela obra "Theory of culture change: the methodology of multilinear evolution", do antropólogo norte-americano Julian Steward. Em vez de uma única orientação evolutiva, Darcy Ribeiro (1987, p. 200) admitiu como o desenvolvimento societário era "caracteristicamente multilinear porque admite várias formas de transição", pois sua

resultante final era a "concatenação das revoluções tecnológicas e dos processos civilizatórios com as respectivas formações socioculturais". Foi a concepção de "processo civilizatório" o passo decisivo para a multilinearidade, sendo essa a responsável por condensar os detalhes etnográficos necessários para o dimensionamento das especificidades históricas de cada contexto étnico. Para Darcy Ribeiro, portanto, a formulação da terminologia "processo civilizatório" tem

> A compreensão corrente de evolução como a sucessão de etapas fixas e necessárias- seja unilineares, seja multilineares- por uma perspectiva mais ampla e matizada que reconhece o progresso e o atraso como movimentos necessários da dialética da evolução. Dentro desta concepção, cada revolução tecnológica, ao agir sobre um novo contexto, não repete, em relação as sociedades nele existentes, a história daquelas em que ocorreu originalmente (Ribeiro, 1987, p. 61).

A multilinearidade permitia situar os diversos contextos socioculturais em seu próprio cronótipo temporal, retirando da temporalidade europeia o eixo referencial de análise das transformações societárias. Para além desta abertura ao multilinear, o quadro analítico mobilizado por Darcy Ribeiro se comportou muito mais como uma *hipótese explicativa e heurística* do que como uma *concepção substancializada.* Dito de outro modo: Darcy Ribeiro assumiu o evolucionismo multilinear como *abertura epistemológica* para determinar as especificidades dos povos latino-americanos, recorrendo a perspectiva comparativa. Esse aspecto pode ser aferido no prefácio escrito pelo autor para a edição venezuelana de "O Processo Civilizatório":

> Penso que a verdade, no que tenha de apreensível, não está em texto algum, mas na vida e na história. Penso que ela só pode ser lida através da observação direta ou da reconstituição histórica criteriosa de *contextos sociais* concretos e da *comparação sistemática dos mesmos.* Os clássicos – e, com eles, todos os que teorizaram fecundamente, com base em pesquisas científicas e históricas – nos provêm no máximo de orientações, diretrizes, a *partir das quais temos é de abrir os olhos para olhar e ver e rever a experiência vivida dos povos, como única fonte de saber referente à sua vida* e ao seu destino (Ribeiro, 1987, p. 24, grifos nossos).

A multilinearidade do evolucionismo sociocultural era o pressuposto hipotético do dimensionamento das diferenças resultantes dos processos civilizatórios. É exatamente neste ponto que a concepção de "povos novos" se constituiu; oriundos do contato conflitante entre formas evolutivas distintas, sua origem deveria ser encontrada no processo civilizatório latino-americano inserido na universalidade do *continuum* histórico, pois, assim, seria

possível identificar as particularidades existenciais de nossa formação sociocultural. Se os evolucionistas do século XIX se moveram do particular para o geral, Darcy Ribeiro inverteu o caminho: *foi do geral ao particular*. Por mais paradoxal que pareça, esse trajeto lhe permitiu indagar sobre como *nós chegamos a ser o que somos*, de forma que as nossas singularidades só poderiam ser percebidas quando inseridas na historicidade evolutiva. Os "povos novos" foram o enquadramento cultural dado por Darcy Ribeiro dentro do "processo civilizatório", provocados pelas transições mercantistas, encabeças por Portugal e Espanha. Assim, "Os perfis culturais dos Povos-Novos"

> Se diferenciavam, também, segundo três ordens de variantes, correspondentes as matrizes europeias, africanas e americanas que se conjugaram para constituí-los. No primeiro caso, estas variantes opõe os diversos povos europeus que promoveram a colonização das Américas. A principal diferença, neste caso, é a que contrasta os colonizadores latinos dos demais (Ribeiro, 1975, p. 31).

O mais interessante está em observar como a organização dos "Estudos de Antropologia da Civilização" obedeceu à sequência desse pressuposto hipotético, já que a coletânea se iniciou com "O Processo Civilizatório" e com a pressuposição de um corpo teórico de largo alcance histórico e terminou com "O Povo Brasileiro", momento em que foram analisadas as qualidades singulares inerentes à cultura brasileira. Recorrendo a uma analogia, Darcy Ribeiro fez algo próximo ao que Jorge Luís Borges (1984, p. 465) propôs em sua "La Biblioteca de Babel": passeou por galerias e estantes onde encontrou, no vestíbulo, o espelho duplicador de aparência pelo qual vislumbrou o reflexo de nós mesmos. Como em uma biblioteca, *os processos civilizatórios se desdobraram em números infinitos de galerias hexagonais*. Em uma dessas estantes de coleções livrescas, estavam inseridos os "povos novos". A síntese proposta por Neusa Vaz e Silva exemplifica esse movimento teórico realizado por Darcy Ribeiro:

> Cada processo civilizatório, à medida que se propaga, mescla racialmente e uniformiza culturalmente os diversos povos, incorporando-os em novas formações socioculturais. Esse fato, na maioria das vezes, resulta em sociedades traumatizadas, uma vez que os padrões culturais que passaram a reger sua vida social configuram-se como uma cultura espúria. Foi o que ocorreu com a América Latina e países africanos, vitimados pela expansão ibérica, uma civilização, à época, com um nível tecnológico superior (Silva, 2009, p. 30).

"Povos que mais tarde", afirmou Neusa Vaz e Silva (2009, p. 30), "transformados pela assimilação decorrente dos sistemas de dominação, se reconstituíram, vindo a desabrochar com novas entidades étnicas". Poderíamos, contudo, nos indagar sobre a possibilidade de aproximação entre Darcy Ribeiro e uma filosofia intercultural, tal como fez Neusa Vaz e Silva (2009). Apesar de todo afastamento feito por Darcy Ribeiro em relação aos cânones do evolucionismo sociocultural, a linguagem técnica empregada em seu constructo sociológico manteve-se vinculada aos horizontes de ideação da modernidade. Sendo um homem do seu tempo, não poderíamos expectar uma completa ultrapassagem de determinados pressupostos que nortearam sua interpretação. Sim, Darcy Ribeiro estabeleceu distinções importantes em relação aos seus antepassados oitocentistas, mas não a ponto de ter adotado uma orientação filosófica que rompesse integralmente com os pressupostos da racionalidade ocidental. Talvez, e aqui apresentamos nossa hipótese, a ruptura mais profunda pode ser encontrada na construção de seus romances e nos seus escritos literários que, como disse Darcy Ribeiro (2012, p. 110), lhe permitiram retomar o legado do "pensamento brasileiro" e os "esforços dos brasileiros para compreenderem a si mesmos". A literatura e a ensaística foram o avolumamento lexical de sua antropologia mediante o exercício imaginativo. Para caminharmos em direção a uma melhor compreensão dos "povos novos", devemos entender que, mesmo considerando a cultura como universo simbólico, sua interpenetração dialética com as disposições físico-orgânicas do meio natural estabeleceu entre elas uma *relação condicional* que as impediu de serem pensadas em níveis intelectivos distintos. Assim,

> Cada comunidade étnica domina e transmite um corpo de saberes e técnicas, através dos quais ela se *relaciona com a natureza circundante* para tirar dela o que necessita para se nutrir e viver. Essa forma de adaptação de base cultural contrasta, cruamente, a condição humana da condição animal, cuja adaptação é biológica e inata. Perde-se muito quando se sai do nível animal, instintivo, para o nível da cultura, aprendido (Ribeiro, 1995, p. 86, grifos nossos).

E, mais adiante,

> Perde-se toda a sabedoria inscrita no corpo e que habilita qualquer bicho a viver, crescer, reproduzir-se, abrigar-se, defender-se. A vantagem da *adaptação cultural* é que ela pode variar muito de comunidade a comunidade e, numa mesma comunidade, variar extensamente no tempo pelo *domínio de novos saberes* (Ribeiro, 1995, p. 86, grifos nossos).

A cultura era o *corpo de saberes produzidos* em resposta às *demandas criadas pelo meio natural, no qual estavam submetidos* os distintos grupos humanos ao longo do desenvolvimento histórico. Contudo, olhando mais atentamente, percebemos como a questão cultural se desdobrou em outros níveis no edifício intelectual de Darcy Ribeiro. Isso, pois se a cultura se instaurava como resposta técnico-adaptativa ao ambiente em que as comunidades étnicas estavam imersas, posteriormente ela se desenrolava em um

> Corpo de saberes que constitui o sistema associativo, integrado por um conjunto de normas, através de quais os seres humanos se relacionam uns com os outros e se organizam em famílias ou classes, ou corporações. É esse sistema que regula a conduta recíproca, de forma que cada ser humano sabe que o esperar de outro. É ele, inclusive, que provê o cimento essencial da condição humana, que é o incesto (Ribeiro, 1995, p. 87).

As comunidades étnicas possuíam "um outro componente fundamental" associado ao conjunto "de crenças" e "de ideias" que configuravam o sistema ideológico compartilhado pelos indivíduos inseridos naquela teia de sociabilidade. O mesmo sistema ideológico que também orientava "a conduta religiosa, a conduta artística, a criatividade e a conduta ética de cada pessoa humana" (Ribeiro, 1995, p. 87). Para Darcy Ribeiro, a cultura estava estruturada em três níveis de interpelação que dependiam uns dos outros. O primeiro estrato era a resposta imediata da comunidade étnica diante do suporte ecológico na qual estava submetida, obrigando os indivíduos a construírem soluções que percorriam o nível instintivo. Logo em seguida, a cultura se desenrolava como um conjunto de saberes socialmente produzidos, responsáveis pelo estabelecimento da solidariedade no interior dos agrupamentos sociais atrelados por meio dos mecanismos de reciprocidade. Por último, o fenômeno cultural configurava-se como um sistema ideológico que orientava os aspectos abstrativos da comunidade étnica e que determinava o sentido direcional de seus respectivos mercancias artísticas. Integrando essas três dimensões, Darcy Ribeiro (1975, p. 5) provocou o distanciamento da monocausalidade e abriu espaço para a pluralidade dos processos civilizatórios, incorporando o "exame do processo de formação de novas entidades étnicas pela interação entre sociedades distintas".

Dessa forma, Darcy Ribeiro pensou a cultura como a fisionomia de preenchimento da existência a partir da dilatação de seu horizonte histórico. A terminologia "povos novos" foi a inventividade conceitual de Darcy Ribeiro (1995, p. 126) para descrever os latino-americanos como composto cultural "totalmente diferente de suas matrizes", sendo obrigado a enfrentar a tarefa de "definir sua identidade étnica". Éramos "um povo sem ser", pois

"oriundos da mestiçagem", vivemos "por séculos sem consciência" de nós mesmos imersos na "ninguendade" (Ribeiro, 1995, p. 453). Há, considerando todo esse cenário intelectual, algo que deve ser enunciado para a melhor compreensão do argumento.

A acepção de "povos novos" foi sistematizada por Darcy Ribeiro em duas obras particulares: "Teoria do Brasil" e "Configurações Histórico-Culturais dos povos americanos". Sendo o primeiro livro de 1969 e o segundo de 1970, tínhamos um Darcy Ribeiro que se encontrava no exílio, em particular sua passagem por Montevidéu e as tramas intelectuais que se inseriu. O exílio, em sua condição dilacerante, foi o momento de alteração da ótica intelectual de Darcy Ribeiro e a possibilidade de seu encontro com uma perspectiva alternada, movida pelo imperativo de estar longe de casa.

3.4 O antropófago Calibã: a cultura latino-americano e a antropofagia

Apesar de parecer um dado meramente biográfico, o exílio, como recordaram Helena Bomeny e Alejandra Josiowicz (2017, p. 322), era a condição "metafórica" do "ajustamento sempre incompleto" vivenciada por intelectuais afastados de seus contextos nacionais originários. Apesar do sofrimento envolvido na "dor surda que retesava meus músculos", Darcy Ribeiro (2010, p. 71) encontrou o olhar distanciado necessário para encontrar a aspiração latino-americana que lhe seria tão cara a partir de então. Tal inflexão histórico-contextual alargou seu horizonte intelectual, inserindo a brasilidade na perspectiva latino-americana e inaugurando uma interpretação da América Latina como o espaço utópico da integração cultural. Diante desse entre-lugar, Darcy Ribeiro frutificou sua análise ao procurar uma convergência capaz de fornecer aos latino-americanos a unidade mediadora da diversidade cultural dos povos que aqui se formaram. Um ideário político que Darcy Ribeiro ancorou sobre a imagem de Simón Bolívar:

> Nosso destino é nos unificarmos com todos os latino-americanos por nossa oposição comum ao mesmo antagonista, que é a América Anglo-saxã, para fundarmos, tal como ocorre na comunidade europeia, a Nação Latino-americana sonhada por Bolívar. Hoje, somos 500 milhões, amanhã seremos 1 bilhão. Vale dizer, um contingente humana com magnitude suficiente para encarnar a latinidade (Ribeiro, 1995, p. 87).

O antropólogo mineiro encontrou em Simón Bolívar o símbolo da unidade latino-americana. Unidade que, para ser conquista, deveria ser perpassada pela indagação de "quem eramos nós" e quais seriam os elementos constitutivos de nossa historicidade. A presença de

Simón Bolívar nos escritos darcynianos aparece em seu texto intitulado "La cultura latinoamericana", publicado na ontologia organizada por Leopold Zea na passagem de 1977 para 1978. Apesar de o texto publicado por Darcy Ribeiro discorrer de "forma sintética de suas teorias divulgadas nos livros que compõem os *Estudos de antropologia da civilização",* como recordou Haydée Ribeiro Coelho (2010, p. 76, grifos da autora), a pergunta mediadora que articulou o material enviado para Leopoldo Zea é instigante; já nas linhas iniciais, Darcy Ribeiro (1993, p. 101) lançou a seguinte provocação: "¿Que somos nosotros los pueblos americanos, entre los pueblos, la civilizaciones?"[140]. Essa reivindicação tinha como premissa a constituição de uma visão pautada na totalidade para a América Latina, considerando todo o legado crítico acumulado pelos antepassados que, no século XIX, lutaram, como Simón Bolívar, pelas independências de suas nações e pelo fim do domínio metropolitano.

Mais do que identificar as heranças coloniais presentes nas estruturas produtivas e nas hierarquias sociais, Darcy Ribeiro (1986, p. 19) considerou a "latino-americanidade" diante do afastamento da "origem do colonizador" reconhecendo os "fatores de diferenciação" histórico-culturais decorrentes da mestiçagem. Assim, o "mundo latino-americano é a unidade do produto resultante da expansão ibérica sobre a América" que, na tentativa de desencadear o "processo de homogeneização" cultural, amalgamou "gente procedente de todos os quadrantes" criando "povos mestiços" (Ribeiro, 1986, p. 17). Está aqui colocado o elo teórico necessário para o entendimento da concepção de "povos novos" em Darcy Ribeiro: oriundos da mestiçagem, as entidades étnicas formadas ao largo do processo de colonização ibérica se espremiam como produtos culturais inéditos no curso dos processos civilizatórios e eram, por excelência, a marca da unicidade latino-americana. Ora, mais do que o elemento central da formação social brasileira, a miscigenação foi o ponto comum na composição dos "povos novos" que, decorrentes da organização mercantil, originaram um gênero cultural inteiramente novo fruto do deslocamento, espacial e cultural, de distintas matrizes étnicas reconfiguradas pela transfiguração étnica. "Por sobre todos estes fatores de diversificação", a mestiçagem foi a "unificação, o motor de integração que operou e ainda opera na América Latina, forjando sua uniformidade cultural e prometendo concretizar amanhã sua unidade sociopolítica e econômica", considerando que, para além das particularidades regionais, éramos "produto de um mesmo processo civilizatório" (Ribeiro, 1986, p. 22). Concluiu Darcy Ribeiro logo a seguir:

140 De acordo com nossa tradução, temos que: "O que somos nós, os povos americanos, entre os povos, civilizações?"

> Somos a resultante de empreendimentos econômicos exógenos que visavam a saquear riquezas, explorar minas ou promover a produção de bens exportáveis, sempre com o objetivo de gerar lucros pecuniários. Se destas operações sugiram novas comunidades humanas, isto foi uma resultante ocasional, não esperada e até indesejada. Nascemos, de fato, pela acumulação de criolos mestiçados racial e culturalmente, que se multiplicaram como uma espécie de rejeito ou de excesso. Um dia essa mestiçaria foi chamada a virar um povo, quando uns nativos ricos decidiram que constituíam um povo-nação que queria a independência (Ribeiro, 1986, p. 78).

Diferenciados de "suas três matrizes" originárias, disse Darcy Ribeiro (1986, p. 86), os povos novos eram etnicidades que, "não tendo passado de que se orgulhar, só servem para o futuro". A temporalidade latino-americana situava-se naquilo que estava no por vir, não nos escombros amontados no passado. Por caminhos próprios, Darcy Ribeiro foi de encontro com o que havia sugerido Roberto Fernández Retamar em relação à utopia latino-americana:

> Cuando aparecen ante la mirada de Europa textos como los de Cristóbal Colón, Américo Vespucio y Pedro Mártir de Anglería, que hablan de una nueva tierra "descubierta" que acabará llamándose América, sobre la base de esos textos y como expresión de la entonces emergente burguesía europea cuyo florecimiento inicial será el humanismo, empiezan a surgir allí nuevas utopías, la primera de las cuales es llamada así, Utopía, obra de Tomás Moro que dará nombre al género. Quevedo traducía tal palabra como "no hay tal lugar" (Retamar, 2006, p. 55).

Para Roberto Fernández Retamar, a origem do pensamento utópico que remontava a construção filosófica de Thomas Morus estava no encontro do europeu com o "Novo Mundo" e o espelhamento das Américas como símbolo histórico da utopia. Quando elaborou em pormenores essa questão, em seu ensaio "Calibán", Fernández Retamar (1971) rememorou como Calibán[141], enquanto arquétipo literário na dramaturgia de William Shakespeare, era o anagrama da palavra canibal, sendo este último nome derivativo da palavra "caribe" enquanto denominação dos habitantes das ilhas encontradas por Cristóvão Colombo, em 1492. Analisando do ponto de vista dialógico, "Calibán" formulou uma imagem de América Latina como "uma vasta zona onde a mestiçagem não é um acidente, mas a essência" de uma "linha central" que fez dos latino-americanos uma "América mestiça" (Retamar, 1971, p. 125). "Daquilo que acontece em outro lugar", afirmou Fernández Retamar (1971, p. 124), nascendo dos interesses dos "centros colonizadores", a América Latina engendrou uma identidade

141 A grafia "Calibán" foi mantida por ser o título utilizado na obra de Fernández Retamar que aqui mobilizados. Tal sugestão seguiu os passos de Pablo Alexandre Ricardo (2007). Ainda assim, devemos lembrar, como fez Fabrício Pereira da Silva (2024, p. 2, que Roberto Fernández Retamar "evitava demarcar a sílaba tônica", insistindo "na tese de que Caliban é um anagrama de canibal".

própria como "povo mestiço", desenvolvendo suas particularidades culturais a partir do movimento de síntese de estruturas significativas e dissonantes. Se a utopia era o "não lugar", o horizonte tropical era o cenáculo de sua realização nos limites do tempo histórico. Aquilo que não foi, no futuro, será. Afinal, comentou Darcy Ribeiro (1986, p. 65), "Colombo, visivelmente encantado com a beleza inocente da indiada pelada", intuía que a utopia tinha "seu lugar" aqui, nas Américas.

Por isso a retomada de "Calibán"[142] enquanto princípio estético era necessária: se "próspero invadiu as ilhas, matou os nossos antepassados, escravizou Calibán e lhe ensinou sua língua para poder se entender com ele", caberia, agora, invertermos a hierarquia e combatermos o colonizador (Retamar, 1971, p. 131). Diante disso, Roberto Fernández Retamar (1971, p. 126) preconizou que, se outrora "Calibán" deveria amaldiçoar o colonizador, pois, se "ensinaste-me a falar"; o "meu único proveito é saber amaldiçoar. Que a peste rubra vos roa, por me haverdes ensinado a vossa língua". Se o ensaio de Roberto Fernández Retamar começou por examinar a questão da existência de uma cultura latino-americana, terminou como uma operação estética para dar conteúdo positivo a Calibán e estabelecer um contraponto imagético aos pressupostos coloniais. A figura do escravo rebelde representava a insurgência dos oprimidos do continente americano que, sob o domínio de Próspero, lutavam pela sua libertação e pelo arbítrio de si mesmos. Mesmo que Roberto Fernández Retamar tenha sido um elo fundamental com a reelaboração de Calibán, o princípio desta figura literária na América Latina encontrou um de seus primeiros registros na obra "Ariel", publicada em 1900, cuja autoria remontava ao escritor uruguaio José Enrique Rodó[143]. Com uma espécie de brado latino-americanista, a escrita de "Ariel"[144] foi um alerta contra os entusiastas do modelo anglo-saxão e ao suposto triunfalismo da perspectiva utilitarista comum em colônias de origem inglesa.

A narratividade empreendida por José Enrique Rodó foi organizada em torno das personagens shakespearianas narradas em "A Tempestade", especialmente a contraposição crítica sobre a imagem Calibã como expressão da suposta "barbarização" latino-americana e de "Próspero" como símbolo da racionalidade europeia. "A Tempestade" foi mais do que uma

142 O grifo da palavra em espanhol foi mantido por ser a forma utilizada por Roberto Fernández Retamar. A intenção em mantê-lo no original é garantir a maior precisão argumentativa.
143 Luís Gustavo Machado Dias de Brito (2015) sugeriu como alguns dos principais pontos suscitados por José Enrique Rodó poderiam ser encontrados, anteriormente, na obra do poeta nicaraguense Rúben García Sarmiento. Especialmente naquilo que concerniu a associação dos Estados Unidos à imagem de Calibã diante da releitura da peça "A Tempestade".
144 Quando aspados, o termo se refere ao título do texto de José Enrique Rodó.

metáfora: seu texto era uma representação do imaginário europeu que percorreu os séculos XVI e XVII em relação ao "Novo Mundo", tendo sido Calibã a personificação de nossa situação colonial. Como pontuado por Stephen Orgel (2008. p. 11), Calibã foi visto como "um bruto incapaz de ser educado" e um "homem nativo do Novo Mundo", condenado a ser "escravo natural" da ilha que então possuía. Para José Enrique Rodó, não deveriam ser os latino-americanos associados à figura de Calibã, mas, sim, a de Ariel:

> Ariel, gênio do ar, representa, no simbolismo da obra de Shakespeare, a parte nobre e alada do espírito. Ariel é o império da razão e do sentimento sobre os estímulos básicos da irracionalidade; É o entusiasmo generoso, o motivo elevado e desinteressado da ação, a espiritualidade da cultura, a vivacidade e a graça da inteligência, o termo ideal a que equivale a seleção humana, o homem superior retificando os vestígios tenazes de Caliban, símbolo da sensualidade e da falta de jeito, com o cinzel perseverante da vida (Rodó, 2003, p.23-24, tradução nossa).[145]

A questão não estava mais centrada na relação entre Próspero e Calibã, mas nos vínculos existentes entre o papel desempenhado por Ariel frente a Calibã. A centralização na figura de Ariel foi o recurso estético-narrativo adotado por José Enrique Rodó para desenhar a renovação espiritual necessária para os hispano-americanos angariarem sua completa independência. Em sua accepção filosófica, "Ariel" foi a crítica ao "Sacro Imperio del utilitarismo", reclamando, para os latino-americanos, a mobilização de "las fuerzas del espíritu" (Rodó, 2003, p. 41). Isso, pois "Ariel" foi gestado num período-chave para a história do continente: a efervescência política produzida pela independência cubana em 1898, a dissolução dos últimos redutos coloniais pertencentes a Espanha e a ascensão dos Estados Unidos como potência imperialista que, no início do século XX, espalhava suas fronteiras utilizando-se dos avanços militares. Enquanto diagnóstico sociológico, Rodó advertiu sobre os labirintos de ilusões de uma modernização organizada em torno da mistificação do progresso propagada pelos Estados Unidos. Era necessário questionar a *imitatio* vulgarizada de uma modernidade deslatinizada:

> O sentido e a experiência comum seriam suficientes para estabelecer por si só esta relação simples. Imita-se aquele em cuja superioridade ou prestígio se acredita. Assim é que a visão de uma América libertada por sua própria vontade, sem a extorsão da Conquista, e logo regenerada à imagem e semelhança do arquétipo do Norte, já flutua

145 No original: "Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivicidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando el hombre superior los tenaces vestigos de Calibán, símbolo de la sensualidad y torpeza, con el cincel perseverante de la vida" (Rodó, 2003, p. 41).

> sobre os sonhos de muitas pessoas sinceras e interessadas no nosso futuro, inspira paralelismos fecundos e manifesta-se por constantes propostas de inovação e reforma. Temos a nossa nordomania. É preciso opor-lhe os limites que a razão e o sentimento apontam ao consumo (Rodó, 2003, p. 82-83, tradução nossa). [146]

Ao desmistificar o discurso modernizador do progresso temporalmente vazio, José Enrique Rodó atribuiu aos Estados Unidos o papel de Calibã na comédia shakespeariana, pois, assim como a personagem desejou aprender a língua de Próspero para contra ele rebelar-se, os Estados Unidos possuíam uma configuração sociológica esvaziada de densidade histórico-semântica, reproduzindo, no tempo e no espaço, o materialismo individualista originário dos puritanos ingleses que aqui se estabeleceram. Os latino-americanos, por sua vez, eram dotados de uma cultura capacitada para contemplar o estético, transcendendo a configuração espiritual estadunidense incapaz de acessar suas raízes históricas. Disse José Enrique Rodó:

> A sua cultura, que está longe de ser refinada ou espiritual, tem uma eficácia admirável quando é dirigida praticamente para a realização de uma finalidade imediata. Não incorporaram às aquisições da ciência uma só lei geral, um só princípio; mas fizeram dela uma magia pelas maravilhas de suas aplicações, engrandeceram-na nos domínios da utilidade, e deram ao mundo, na caldeira a vapor e no dínamo elétrico, bilhões de escravos invisíveis que centuplicam, para servir ao Aladim humano, o poder da lâmpada maravilhosa (Rodó, 2003, p. 88, tradução nossa)[147].

"Ariel" foi a convocação feita por José Enrique Rodó (2003, p. 110) pela unidade espiritual latino-americana como uma "gran civilizacion" composta por seu "gran pueblo", assumindo uma postura de oposição ao imperialismo dos Estados Unidos que, em decorrência de seu utilitarianismo, desapareceria "materialmente en el tempo". No caso da América Latina, seríamos "para siempre la melodía surgida de su espíritu" que persistiria pela "posteridade de su legado" (Rodó, 2003, p. 110). É dentro desse cenário de recepção da tradição crítica latino-americana da peça "A Tempestade" que o romance "Utopia Selvagem", de Darcy Ribeiro, se torna inequívoco. Essa interpelação é evidenciada pela presença do "índio Calibã", personagem que perpassa o contexto da narrativa do livro de 1982. Ao contrário de "Maíra",

---

146 No original: "El sentido y la experiência vulgares serían suficientes para estabelecer por sí solos esa sencilla relación. Se imita a aquel em cuya superioridad o cuyo prestigio se cree. Es así como la visón de uma América deslatinizada por propia voluntalidad, sin la extorsión de la Conquista, y renerada luego a imagem y semejanza del arquetipo del Norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interessados por nuestro porvernir, inspira frutivos paralelos, y se manifesta por constantes propósitos de innovación y de reforma. Tenemos nuestra nordomanía. Es necesario oponerle los limites que la razón y el sentimento señalan de consumo".

147 No original: "Su cultura, que está lejos de ser refinada ni espiritual, tiene una eficacia admirable siempre que se dirige prácticamente a realizar una finalidad imediata. No han incorporado a las adquisiciones de la ciencia una sola ley general, un solo principio; pero la han hecho maga por las maravillas de sus aplicaciones, la han agigantado em los domínios de la utilidade, y han dado al mundo, em la caldera de vapor y en el dínamo eléctrico, billones de esclavos invisibles que centuplican, para servir al Aladino humano, el poder de la lámpara maravillosa".

que protagonizou o conflito entre Isaías e seu próprio povo, "Utopia Selvagem" apresentou a vitória do "índio Calibã" contra os invasores externos, com o apoio dos guerreiros Galibis, impedindo o ordenamento imperialista. Já nas páginas iniciais, o narrador registrou a seguinte passagem:

> Em bocas e mentes europeias estas vozes de notícias nossas se confundem e se deturpam. Caribe vira Cariba, Caniba e Canibal. Com esta voz nos celebrizamos em 1580, graças ao Ensaio que assim versa: São gentes que guardam vigorosamente vivas as propriedades das virtudes naturais, únicas verdadeiramente virtuosas (Ribeiro, 1982, p. 31).

Em seguida, continuou o narrador: "mais ainda se consagra Canibal ao se converter em Calibã. Assim chamado, vive em 1612 um enredo tempestuoso no qual, ao ganhar voz e civilização, nosso avô se fode" (Ribeiro, 1982, p. 31). Desde o início do romance, Darcy Ribeiro resgatou o símbolo de Calibã contido no teatro shakespeariano como forma de figuração dos povos mestiços formados pela conquista europeia; povos estes que, na imagem literária de "caraívas", indicavam toda a força de resistência das etnias indígenas frente à invasão peninsular. Ainda assim, uma das mais importantes passagens do texto veio no capítulo intitulado "Sururucagem", que abaixo reproduzimos na íntegra:

> Um século depois nossos compatriotas ganham má fama por culta de um reacionário anticlerical. Apavorado com o povão canibalesco de Paris que assalta o céu e a razão com os Comuneros, ele lança toda a culpa jacobina nas costas de nossos maiores. Ressurge, depois, na singeleza de um cisplatino leitor de Renan, *que confundindo tudo chama Próspero de Calibã, reivindicando para nós a espiritualidade latina na triste figura de Ariel, intelectual dócil, servil e adamado* (Ribeiro, 1982, p .32, grifos nossos).

A posição de Calibã no enredo darcyniano foi composta como oposição crítica ao Calibã de José Enrique Rodó. Não cabia negar aos latino-americanos o papel de Calibã, mas, sim, elucidar qual era a efetiva condição canibalesca por nós exercida na trama histórica. Ao citar o intelectual francês Ernest Renan[148], Darcy Ribeiro fez uma crítica contundente à docilidade propagada pelo texto "Ariel" e estampou em Calibã sua forma antropofágica.

148 Ernest Renan foi uma das principais influências no pensamento de José Enrique Rodó. Sobre isso, Luís Gustavo Machado Dias de Brito (2015, p. 16, grifos do autor) afirmou: "No Ariel, de Rodó, no entanto, as personagens shakespearianas se configuram da seguinte maneira: a existência de Próspero é apenas citada nas primeiras linhas do ensaio, porém a personagem em questão não é tratada de uma forma negativa como colonizador. Há algumas hipóteses que permeiam a metaforização de Próspero em Ariel: uma delas é mostrar que 'esse colonizador' (Espanha) não exerce mais influência no continente latino-americano ou que a referida personagem doutrinadora seja a França representada pela figura do intelectual francês Ernest Renan, uma das principais influências de Rodó".

Calibã não era o arquétipo da vulgaridade e da mediocridade espiritual que se espalhavam na América Latina, como queria Rodó, mas *a expressão artístico-literária da potencialidade ontológica latino-americana.* Nossa postura, distante da pacificidade que fazia crer "Ariel", era um mecanismo ativo de absorção das diferenças culturais existentes diante do fenômeno do contato. Calibã conheceu a cultura europeia e lidou com ela de forma ativa, acrescentando e transformando aqueles que com ele tinham contato. Do ponto de vista antropológico, Calibã reaviva as críticas de Darcy Ribeiro (1982, p. 106) ao problema da aculturação por ele discutido durante sua passagem no SPI, asseverando, no plano literário, como "cada coisa que recebe, você tem que dar outra, se possível melhor do que recebeu". A cultura era o contexto de trocas mútuas entre elementos distintos, compondo um "ir e vir" que, como resultado, produzia plano étnicos originais. Para Darcy Ribeiro, *a cultura era o movimento antropofágico de tradutibilidade das diferenças,* invertendo a fantasmagoria acerca do canibalismo dos colonizadores por meio da mimesis estética. Calibã era o antropófago que se alimentava do "outro", absorvendo, de forma enfática, aquilo que lhe convinha para a manutenção de sua existência. A presença antropofágica adveio da inspiração proporcionada por Mário de Andrade e Oswald de Andrade em suas respectivas releituras sobre a cultura indígena. Darcy Ribeiro disse:

> 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 de cortar paus-de-tinta, transportar e carregar para os navios, de caçar e amestrar papagaios e soíns. Mais tarde, serviu também para fazer prisioneiros de guerra que podiam ser resgatados a troco de mercadoria, em lugar do destino tradicional, que era ser comido ritualmente num festival de antropofagia (Ribeiro 1995, p. 82).

A alegoria desenhada em "Utopia Selvagem", ambientada na amazônia fantástica, retomou, como plano de leitura, à ritualidade antropofágica presente na literatura sobre os povos ameríndios. Contudo, no lugar de assumi-la em uma abordagem negativa, Darcy Ribeiro entendeu-a como *a característica formativa dos povos latino-americanos diante de nossa capacidade em absorver elementos distintos para compor uma culturalidade inédita.* Os "povos novos", explicitados por Darcy Ribeiro, existiram devido à sua prática antropofágica, assimilando aquilo que era mais conveniente para a reprodução de sua existência social. Os latino-americanos eram canibais, pois tinham o talento formidável de acumular aquilo que lhes interessava no plano cultural e dar ao elemento absorvido um novo sentido existencial. Com traços modernistas, a alegoria, sob interpelação de Oswald de

Andrade, assumiu a antropofagia como "momento mítico na estruturação e organização dos agrupamentos sociais", tomando-a como "compreensão positiva do ato ritualístico selvagem", diante da "transubstanciação na qual o devorador se altera pelo devorado, eventualmente de modo a melhorar-se" (Franz, 2013, p. 269). A estética da antropofagia permitiu a Darcy Ribeiro abrir-se para o "outro", superando uma relação de oposição e mobilizando a concepção de "povos novos" na sociologia e a figura de Calibã no plano literário para discutir sobre nossa alteridade. Pela antropofagia, os "povos novos" se constituíram como novo gênero humano, marcado pela distinção cultural de suas três matrizes formadoras unificados em suas diferenças pela mestiçagem. A interpelação com o modernismo foi registrada por Darcy Ribeiro em entrevista concedida à Heloísa Buarque de Hollanda:

> A Antropofagia de Oswald de Andrade era a expressão de um momento da literatura mundial e Oswald teve um talento formidável de devorar aquilo e dar uma linguagem para isso. Mas na realdade a antropofagia de Oswald é apenas uma promessa, de um vigor incrível, mas que nunca se completou como ato. Quem completa o ato é Mário de Andrade com *Macunaíma*, um livro definitivo, feito de erudição, um dos textos mais belos e mais dignos que o Brasil já teve. Foi um movimento de encontro conosco mesmo, contra o endeusamento do gramaticismo, do retoricismo, do helenismo, do francesismo de Bilac, do mundo gramatical de Rui Barbosa. A antropofagia é sempre importante porque expressa, dentro do Brasil, uma assunção do Brasil (Ribeiro apud Hollanda, 1983, p. 43).

A antropofagia era o desejo do "outro", incorrendo na recepção e na absorção da alteridade. Dessa forma, tornou-se possível combater o imaginário de nossas elites culturais sedentas pela integração e repetição daquilo que vinha de fora, passando da *imitatio* para a *mimesis,* ao deslocar o centro da gravitação cultural para o caráter ontológico subjacente à noção do canibalismo. No plano literário, Darcy Ribeiro fez uso recorrente da linguagem antropofágica ao cobrar do receptor a alteridade como o ponto de partida diante dos "personagens, debates e comentários", que oscilavam entre o narrador onisciente e os protagonistas literários que se abriram para a diferença (Franz, 2013, p. 273). Afirmou Darcy Ribeiro sobre a antropofagia:

> A antropofagia era também uma expressão do atraso relativo dos povos Tupi. Comiam seus prisioneiros de guerra porque, com a rudimentaridade de seu sistema produtivo, um cativo rendia pouco mais do que consumia, não existindo, portanto, incetivos para integrá-lo à comunidade como escravo (Ribeiro 1995, p. 35).

Diferentemente de Oswald de Andrade, Darcy Ribeiro viveu de perto a ritualidade indígena, devido à sua atividade como antropólogo. Nos termos de "Utopia Selvagem", a

perspectiva da narratividade oscilou entre a *descrição objetiva* e a *subjetividade* do narrador onisciente, expondo a *presença da diferença* pela equalização polifônica dos arquétipos figurativos. Considerando o controle do imaginário, a perspectiva antropográfica baseava-se na variação entre os vetores de semelhança e da diferença, exercendo a tomada de consciência da alteridade. Ainda no contínuo de "Utopia Selvagem", temos uma literatura que, para remontar aos dizeres de Kathrin Rosenfield (1994, p. 231, grifos da autora), efetuou a "tomada de consciência do processo-de-pôr (*das Setzen*)" diante da enunciação da crise, utilizando-se da participação ativa do sujeito leitor na efetivação das representações. Entendendo a antropofagia como a adesão interessada do "outro", parece-nos plausível indicar que, tomando o indígena como *símbolo mediador*, Darcy Ribeiro encontrou a chave de entrada para uma *outra modernidade*, que, diferentemente do tempo homogêneo e vazio presente no referencial europeu, encontrava na América Latina a espessura historicizada que faltava às elucubrações sociológicas presentes nas referências epistemológicas centrais.

A antropofagia darcyniana, portanto, pode ser caracterizada como o filtro crítico utilizado para lidar com a inserção da latino-americanidade na modernidade ocidental. Especialmente em "Utopia Selvagem", Darcy Ribeiro fez jus à colocação de Oswald de Andrade (1972, p. 16): "já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro", de forma que, no plano idílico, aquilo que a europeidade reconhecia como modernidade já era existente entre os ameríndios em uma cronologia pré-cabralina. O processo de racionalização que reivindicava a libertação existencial culminou, na realidade, na irracionalidade e na barbarização das formas societárias, expondo a contraparte do programa do esclarecimento do desencantamento da vida social. Com "a eliminação da magia como meio de salvação", a ascese intramundana e o controle metódico reiteravam o controle da técnica (Weber, 2004, p. 106). A ciência eliminava a magia, colocando a natureza à inteira disposição do domínio humano. "Os deuses antigos abandonam suas tumbas e, sob a forma de poderes impessoais", se esforçavam em "ganhar poder sobre nossas vidas" (Weber, 2011, p. 42-43). Olhar para o futuro com os pés voltados para o passado era o manifesto antropofágico de "Utopia Selvagem", intencionando promover o reencantamento do tecido social com a "recuperação profunda de nossas faculdades interiores corroídas contra a presença maciça de um mundo desencantado" (Kontos, 1994, p. 240). O pindorama que aqui existiu foi corrompido pelas conquistas ibéricas e pela tecnificação mercantil, demandando, por parte da literatura, o resgate da perspectiva indígena de se alimentar, de forma ritualizada, dos guerreiros mais poderosos, para reencontrar a significação por meio das formas

simbólicas. Em “Utopia Selvagem”, Darcy Ribeiro apontou como a potencialidade libertadora pretendida pela modernidade teve seu ponto de origem entre os latino-americanos, não tendo principiado pelo decurso histórico europeu. No fundo, “Utopia Selvagem” era o indicativo do avesso do moderno, comportando-se como crítica ao discurso retificador e convertendo a própria racionalidade em um mito ocidental. Resgatar o tempo pretérito era denunciar a mercantilização das relações sociais, velada pela euforia teleológica modernizadora, devolvendo para a realidade social seu aspecto contemplativo. Disse o narrador de “Utopia Selvagem”:

> Com o salto derradeiro da evolução que produziu esta fartura de gentes sobrantes e inúteis- sobretudo velhos já vividos- o problema se realocou. Num primeiro impulso, quis-se voltar à antropofagia na forma endocanibálica. Não deu certo, por falta de substrato moral para a consumação dos mortos seja nos hábitos ingleses, seja nos brasileiros (Ribeiro, 1982, p. 186).

A inocência perdida, subtítulo do romance, era o substrato da modernidade alternativa ensejada por Darcy Ribeiro. O fervor utópico era o ressuscitar do encantamento das aparências em oposição ao princípio da produção, estabelecendo como elemento mediador o passado indígena e, por fim, transformando nossas supostas faltas em vantagens ontológicas. O substrato moral da libertação moderna não estava no futuro, mas no passado. Em sua literatura, Darcy Ribeiro se afastou do discurso hegemônico da modernidade ao condenar a pressuposição teleológica do advento da perfeição societária no por vir, enfatizando como o percurso da história ocidental não foi a superação das diferenças, que se concretizariam com a conquista plena da liberdade no futuro. Não por menos, Roberto Fernández Retamar (2006, p. 57) afirmou que “Utopia Selvagem” foi a “versión moderna de Macunaíma, de Mário de Andrade”, enxergando no passado “una manera nueva de concebir la utopía”. O que nos permite concluir, apoiando-nos no raciocínio de Fabrício Pereira da Silva (2024, p. 16), que “Darcy se apropria do personagem não a partir de Shakespeare e de seus estudiosos, mas sim das reflexões latino-americanistas de Fernández Retamar, com o qual naquele momento já nutria grande amizade”. Portanto, a antropofagia de Calibã era a chave renovada da significação temporal, apontando para a miscigenação como chave de reencontro com a utopia. Diante deste cenário, podemos avançar no diagnóstico darcyniano sobre o subdesenvolvimento.

3.6 Tempos não racionalizados: regressão e progressão no campo cultural

Como ponto de partida, retomamos a Sérgio Tavolaro:

> Na mesma escala de importância, a racionalização é outro processo com frequência vinculado de maneira estrita à experiência social na modernidade. Ao menos dois aspectos são fortemente associados ao avanço desse processo: primeiramente, concepções de mundo tradicionais, ou seja, aquelas que carecem do amparo de padrões científicos de produção de conhecimento, perdem legitimidade social para fornecer referências cognitivas a respeito de fenômenos do mundo objetivo (Tavolaro, 2017, p. 120).

Logo em seguida,

> Em segundo lugar, esse avanço implica também que referências morais e preceitos éticos, da mesma forma que códigos jurídico-legais, deixam de se amparar em visões de mundo religiosas ou em imagens mágicas do mundo em favor de princípios altamente gerais e abstratos, resguardados das especificidades de contextos e formas de vida particulares (Tavolaro, 2017, p. 121).

A questão da racionalização é outro processo vinculado de maneira estrita à experiência social na modernidade. O aqui nos importa é dialogar com Darcy Ribeiro, destacando a importância da obra "Teoria do Brasil" em uma perspectiva integrada ao conjunto dos "Estudos de Antropologia da Civilização", sugerindo como a interpretação darcyniana da cultura pode lançar luz sobre as discussões concernentes à racionalidade na formação societária latino-americana. A princípio, recordemos que, na sequência inicial pensada por Darcy Ribeiro, o título planejado para o livro em questão seria "Propuestas acerca del subdesarollo: Brasil como problema". Observando atentamente, a utilização do termo *subdesarollo* já indicava certa preocupação com as raízes do atraso socioeconômico enfrentado pela América Latina, bem como a ênfase analítica nas contradições estruturais que perpassavam esses países. Se a proposta inicial do livro era refletir sobre o subdesenvolvimento, e isso só poderia ser feito a partir da taxinomia das formações histórico-culturais associadas aos diversos efeitos dos processos civilizatórios. Mas, se reparamos nas datas do planejamento do livro e de sua publicação, identificamos que se passaram pouco mais de quatro anos. Se sua idealização já vinha desde 1965 — momento em que Darcy Ribeiro já estava no exílio —, sua composição gráfica e seu lançamento só foram realizados em 1969. Poderíamos nos perguntar: por quê? Ao que tudo indica, os planos de adiar a apresentação da obra foram condicionados pela necessidade de reorganização do esqueleto

teórico evolucionista, voltado para a compreensão da América Latina, algo que Darcy Ribeiro realizou em 1968, com "O Processo Civilizatório". Mais do que isso, "Os brasileiros: Teoria do Brasil" se desdobraria em três extensas partes, iniciando com o primeiro volume eminentemente teórico, seguido por mais dois outros livros, que, respectivamente, seriam intitulados de "Brasil Rústico" e "Brasil Emergente"[149]. Entretanto, essas edições que não vieram a público.

Considerando o livro de 1969, reconhecemos, desde sua sumarização, o modelo argumentativo seguido por Darcy Ribeiro: uma análise histórica das composições econômicas e seus respectivos processos civilizatórios seguida pela arguição descritiva das configurações histórico-culturais e as formas de estratificação social, encerrando, por fim, com as modelações particulares das dinâmicas culturais e ideológicas dos compostos étnicos. Um passo além foi dado em relação ao livro de 1968, já que em "Teoria do Brasil" temos um balanço crítico de Darcy Ribeiro perante o desenvolvimento de seu próprio trabalho intelectual. Aqui, mais do que em qualquer outra obra dos "Estudos de Antropologia da Civilização", encontramos o autor em debate consigo mesmo. Isso, pois vemos *in locus* o movimento de formação da sua antropologia dialética iniciada em "O Processo Civilizatório". Considerando que o primeiro volume foi conduzido pela abstração teórico-analítica, "Teoria do Brasil" representou o deslocamento de Darcy Ribeiro em direção ao *adensamento histórico* necessário para o preenchimento empírico dos conceitos oferecidos para o entendimento do desenvolvimento civilizacional latino-americano. Pela antropologia dialética, Darcy Ribeiro reivindicava a historicidade da diferenciação social e reconheceu a pluralidade da tessitura cultural.

Averiguando o primeiro livro dos "Estudos de Antropologia da Civilização", notamos a tentativa de adensamento histórico para a abordagem multilinear do evolucionismo sociocultural diante das referências a Marx, que aparecem em partes significativas da obra. No entanto, a definição mais precisa de antropologia dialética não foi apresentada no escopo do texto, mesmo que em determinadas passagens pontuais tentativas tenham sido insinuadas. Uma pista mais concreta pode ser localizada no prefácio da edição venezuelana de "O Processo Civilizatório", fornecendo-nos uma chave de leitura mais acurada para entender determinadas transformações no pensamento de Darcy Ribeiro. Observemos em minúcias o fragmento a seguir:

149 Na edição de 1972, encontramos na introdução uma nota de rodapé que aponta justamente para a composição inicial de uma trilogia que nunca se realizou. Segundo Darcy Ribeiro (1972, p. 2-3), na respectiva nota: "este texto forma o capítulo introdutório do livro 'O Brasil Emergente' da série Estudos de Antropologia da Civilização".

> Uma reserva surpreendente ao nosso esquema conceitual é a de quem o inquina de "evolucionista". E daí, quê? Desejariam que fosse funcionalista? Mais do que surpreendente, porém, esta reserva passa a ser absurda quando parte de pretensos marxistas. Que são esquemas de sucessão das formações econômico-sociais de Marx e Engels, senão teorias evolutivas? (Ribeiro, 1987, p. 25, grifos do autor).

O tom ácido do prefácio respondia a alguns de seus leitores mais críticos. Isto, pois alguns intelectuais apontaram para certa ausência de uma abordagem propriamente materialista, ou, quando muito, acusaram Darcy Ribeiro de um marxismo penetrado por um rígido evolucionismo. Tentaremos balancear as considerações feitas pelos primeiros leitores de "O Processo Civilizatório", sugerindo como "Teoria do Brasil" tentou responder a alguns desses apontamentos, evidenciando sua relação com o subdesenvolvimento latino-americano a partir das questões concernentes à racionalidade. Em primeiro lugar, constatamos que, sim, a abordagem de Darcy Ribeiro manteve sua análise marxiana diametralmente vinculada à leitura de Engels e de Morgan, produzindo determinados pontos de equivalência entre o *processo produtivo* e as *relações sociais de produção*. O que, a longo prazo, limitou o campo de análise de Darcy Ribeiro em relação à convivência de distintos padrões de sociabilidade em um mesmo ponto societário. Mesmo que ele tenha percebido a possibilidade de coexistência de estruturas díspares em um mesmo estrato espaço-temporal, como foi indicado acima, Darcy Ribeiro não dimensionou os impactos dessas mesmas estruturas nos pormenores das manifestações culturais.

A cada guinada no processo tecnológico, um novo conjunto de mecanismos produtivos era formado e atuava na determinação dos meandros do tecido social. Alguns dos primeiros críticos de Darcy Ribeiro foram certeiros em determinar um tipo de correlação que anulou algumas potencialidades do materialismo histórico. Seu evolucionismo sociocultural não foi apenas uma releitura do século XIX, pois propunha a leitura crítica e multilinear dos modos alternativos de passagem de uma formação socioeconômica para outra. Ainda assim, é a partir do livro de 1969 que ele concebeu a multiplicidade das formas produtivas em uma mesma composição social, delineando a probabilidade de coexistência entre vínculos orgânicos oriundos dos distintos modos de produção. A perspectiva do materialismo histórico, que marcou o horizonte de interesses de Darcy Ribeiro, se articulou a partir dos enfrentamentos de formações socioeconômicas distintas que, em suas contradições internas, produziram antinomias externas no plano da sociabilidade. A cada novo processo civilizatório, agora aberto a múltiplas causalidades diante da associação entre fatores endógenos e

exógenos, ocasionavam-se alterações nevrálgicas nas estruturas sociais e na organização do trabalho, alterando a manifestação fenomenológicas das configurações histórico-culturais. O que se iniciava na dinâmica das relações de trabalho demandava a complementação a partir dos seguintes pontos:

> Todavia, uma compreensão acurada das causas do atraso e das perspectivas de desenvolvimento destes povos exige três análises complementares: uma delas, que focalize como formações socioeconômicas; a outra, que examine seus modos de ordenação sociopolítico; e uma terceira, que evidencie o *papel dos conteúdos ideológicos responsáveis pelo caráter espúrio ou autêntico das culturas* (Ribeiro, 1972, p. 38-39, grifos nossos).

O processo evolutivo se desdobrava *pela* e *a partir* das transformações materiais, mas os seus efeitos influenciavam nos aspectos organizacionais e nas composições ideológicas dos compostos étnico-sociais. Essa modificação no pensamento darcyniano decorreu de sua percepção em relação a determinadas limitações de Marx, oriundas de sua exclusiva dedicação ao estudo desse último ao capitalismo, faltando-lhe contemplar as formas produtivas anteriores[150]. Dessa forma, "Marx estudou detidamente uma formação específica: o capitalismo", tendo sido Engels o responsável por se ocupar "do estudo das formações anteriores, explicitando as ideias de Marx e divulgando concepções de Morgan sobre a evolução das sociedades humanas" (Ribeiro, 1972, p. 44). Com a ausência de conteúdos aprofundados sobre as composições sociais anteriores ao capitalismo, análises mais precisas sobre as Américas, por exemplo, ficariam impossibilitadas e à margem da perspectiva materialista. Todavia, a constatação feita por Darcy Ribeiro sobre a ausência de pesquisas acerca das formações pré-capitalistas em Marx foi corrigida quando, posteriormente, o antropólogo mineiro reconheceu como a verdadeira riqueza marxiana veio a público tardiamente. As obras de Marx, que tardaram em seus ordenamentos editorais, ofereceriam um prisma de leitura que, para além de mais propício, contemplaria os estágios anteriores ao desenvolvimento capitalista. Considerando que Marx perquiriu em seus manuscritos a história das primeiras civilizações, a questão decorrida foi o vagaroso contato de Darcy Ribeiro com a integralidade da obra marxiana. Aqui está o ponto nevrálgico que determinou a transmutação em seu pensamento:

---

150 Informamos ao leitor que nossa intenção não é discutir os pormenores de Marx e do pensamento marxista, o que fugiria à nossa capacidade devido à complexidade da temática bem como os limites espaciais desse texto. Concentraremos nossos esforços apenas naquilo que Darcy Ribeiro entendia do pensamento de Marx e alguns de seus principais legados.

> A mais importante obra de Marx sobre as formações pré-capitalistas (1866), que só foi publicada pela primeira vez em 1940, discrepa largamente da concepção de Engels. Este concebia a evolução com uma sequência unilinear de estágios que iriam do comunismo primitivo ao escravismo, ao feudalismo, ao capitalismo e, finalmente, ao socialismo (Ribeiro, 1972, p. 44).

Na página seguinte, completou o autor:

> O esquema de Marx corresponde, mais que o de Engels, aos conhecimentos acumulados pela arqueologia e pela história depois de sua morte e constitui, ainda hoje, o texto mais fecundo que se escreveu sobre a matéria. *O esquema de Engels envelheceu não apenas por se ter tornado incapaz de explicar as novas descobertas, mas, sobretudo, porque se dogmatizou* (Ribeiro, 1972, p. 45, grifos nossos).

Levando em consideração que "O Processo Civilizatório" foi a tentativa de reescrita do livro de Engels, a composição de "Teoria do Brasil" foi o acerto de contas teórico-filosófico com esse passado, a partir da ampliação de leituras das obras do próprio Marx. A perspectiva de Engels foi contrabalanceada com o aprofundamento de interpretações feitas por Darcy Ribeiro, por meio do cenário das novas publicações do filósofo alemão feitas no final da década de 1960, acessadas pelo antropólogo durante seu exílio no Uruguai. Ao que tudo indica[151], os textos mais impactantes nessa revisão crítica foram os *Grundrisse,* um conjunto de manuscritos que, para além de terem servido de base para a *magnum opus* de Marx*,* enfatizavam as formas que precederam a organização capitalista. Nesse contexto, perguntar-se sobre as "diversas sequências evolutivas" tinha fundamento, para Darcy Ribeiro (1986, p. 112), quando se levava em consideração a obra, "só divulgada recentemente", os "*Grundrisse",* pois ali se encontravam os "tipos de conflito que são cruciais para a mudança sociocultural". Recepcionando o marxismo antropofagicamente, Darcy Ribeiro encontrou o caminho necessário para incluir a Ibero-América no processo civilizatório. O que nos indagamos é: qual foi a abertura realizada por Darcy Ribeiro a partir da leitura dos "*Grundrisse*"*?* Colocaremos, a seguir, dois fragmentos a título de comparação:

> Quanto mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, como membro de um todo maior: de início, e de maneira totalmente natural, na família e na família ampliada em tribo

151 Uma primeira e instigante tentativa de apontar a importância dos manuscritos de Marx foi feito por Adélia Miglievich Ribeiro (2012). O que ensejamos é avançar um pouco mais no caminho por ela aberto, explorando os potenciais analíticos que os *Grundrisse* podem nos oferecer na compreensão dos *Estudos de Antropologia da Civilização.*

> [Stamm]; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do conflito e da fusão das tribos. Somente no século XVIII, com a "sociedade burguesa", as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Somente no século XVIII, com a "sociedade burguesa", as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente (Marx, 2011, p. 55-56).

Em Darcy Ribeiro,

> Foi provavelmente em razão desta relevância que Marx tratou como um fator causal único, os conteúdos tecnológicos (meios de produção) e os fatores socioeconômicos (relações de produção), designando-os globalmente como "modos de produção" e responsabilizando-os pela dinâmica social. Efetivamente, é assim que aparecem os fatores nas análises de alcance médio que permitem descrever sequências ou etapas da história humana como uma sucessão de interações competitivas destes componentes do modo de produção, cada um dos quais, ao se alterar, afeta os demais e lhes impõe transformações paralelas. Esta é também a razão pela qual uma produtividade humana acrescida, que torne o homem capaz de produzir excedentes sobre seu consumo, não conduz diretamente à generalização da abundância, mas ao contrário, conduz à escravidão e às guerras de dominação, seja para prear escravos, seja para impor outras formas de contingenciamento da mão de obra, tendo em vista produzir excedentes para apropriação (Ribeiro, 1975, p. 67).

Em princípio, Marx possibilitou a Darcy Ribeiro distinguir as transformações nos modos de produção e seus respectivos impactos nas relações sociais de trabalho. A sucessão das revoluções tecnológicas representou para Darcy as reconfigurações no campo produtivo que, no tecido social, transformavam as ordenações societárias a partir do contato dialético entre os mais variados elementos disponibilizados, no contexto do entrechoque, pela historicidade de tempos heterogêneos. "Nesse contexto, as revoluções tecnológicas consistem em transformações prodigiosas nos modos de produção e tecnologia militar as quais, uma vez amadurecidas, geram antagonismos com as *formas anteriores"* de associações, afetando, por fim, os corpos ideológicos da etnicidades (Ribeiro, 1981, p. 32, grifos nossos). Isto é, o progresso material determinava o *sentido geral* do processo histórico, mas não *o seu conteúdo cultural.* Assim, "a divulgação tardia do texto de Marx veio criar uma grande celeuma, porque ele se revelou muito superior ao de Engels ou, pelo menos, mais conciliável com os conhecimentos antropológicos acumulados no último século" (Ribeiro, 1986, p. 23). Os "processos civilizatórios desencadeados pelas revoluções tecnológicas, operando por diversas vias", provocavam "o surgimento de focos dinâmicos correspondentes aos povos ativados pelo domínio da nova tecnologia", em que as constelações étnicas se transfiguravam a partir de

respostas culturais no plano da sociabilidade (Ribeiro, 1981, p. 33). Afinal, "o desenvolvimento humano em sua totalidade" era

> O trânsito de uma etapa a outra, desde as mais rudimentares até as mais complexas. Encontramos este elemento diagnosticado mediante duas operações sucessivas. Primeiro, isolando, analiticamente, dos "modos de produção" de Marx, o componente *meios de produção,* ou seja, as técnicas produtivas (Ribeiro, 1981, p. 30, grifos do autor).

E, a seguir:

> Numa segunda operação, restauramos a unidade rompida anteriormente, utilizando o conceito de formação econômico-social (ou sociocultural) que se refere a totalidades integradas por: um sistema adaptativo, que provê os modos de reprodução das condições materiais de existência (Ribeiro, 1981, p. 30, grifos do autor).

O ponto em questão estava centrado em compreender os fatores que desencadeavam as mudanças sociais, que, para serem apreendidas, deveriam levar em consideração as interações conflitivas das distintas formações sociais espaçadas temporalmente. No fundo, "Teoria do Brasil" tinha por objetivo ampliar o marxismo, por meio das oportunidades analíticas operacionalizadas pelos "Grundrisse", enquadrando as particularidades históricas necessárias para *dimensionar* o *subdesenvolvimento da América Latina,* tomando, como ponto de partida, a *perspectiva latino-americanistas* e amplificando o espectro da modernização. Nesse sentido, o processo de modernização para Darcy Ribeiro deveria enfatizar as rupturas e diferenças, evitando a unilinearidade e focalizando no hibridismo inerente às configurações histórico-culturais. De certa forma, "Teoria do Brasil" teve, para Darcy Ribeiro, o mesmo peso de deslocamento teórico que "A Revolução Burguesa no Brasil" para Florestan Fernandes, pois em ambos os casos, houve a crítica à modernidade como "qualidade essencial" e o questionamento da "suposta singularidade irredutível das revoluções burguesas periféricas" (Silva, 2022, p. 101). Diante dessa redefinição do marxismo e da antropologia dialética, Darcy Ribeiro contribuiu para a discussão sobre o mal-estar do subdesenvolvimento, inserindo a historicidade na descrição das mudanças sociais.

Retomando o clássico trabalho de Florestan Fernandes (2006) "Democracia e Desenvolvimento", percebemos como a década de 1960 tomou a questão do desenvolvimento — e dos termos correlatos — como assunto obrigatório para pensarmos os impasses e os limites das premissas postas pela sociologia da modernização. Convergindo o argumento de Florestan

Fernandes (2006) com o de Antônio Brasil Júnior (2013), identificamos como o cenário intelectual latino-americano foi permeado pelas discussões sobre a situação de dependência externa, a partir da sistematização sociológica desencadeada por dois polos difusores: em primeiro lugar, o surgimento da Comissão Econômica para América Latina e o Caribe (Cepal) e seu estímulo à atualização teórica dos instrumentos oferecidos pelas ciências sociais; e, em um segundo momento, o surgimento da sociologia da modernização e sua respectiva aclimatação das especificidades históricas dos povos latino-americanos, a partir da revisão crítica de alguns de seus pressupostos. Ora, os influxos e as recepções da sociologia da modernização tiveram, primordialmente, seu campo de interesse direcionado para dimensionar os mecanismos envoltos na passagem de padrões societários tradicionais para os padrões de diferenciação modernos. Vale dizer que, para isso, a sociologia da modernização procurou identificar as linhas tendenciais que desenvolveram as múltiplas variações da institucionalidade moderna nos países da América Latina, diante da dimensão das alterações qualitativas enfrentadas pelas formações periféricas. Antes de prosseguirmos em direção a Darcy Ribeiro, são necessárias algumas considerações sobre o quadro analítico da sociologia da modernização.

De início, o vocabulário da sociologia da modernização se constituiu como tradição intelectual de herança norte-americana, ganhando notoriedade no pós-Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e deslocando-se para o primeiro plano, assumindo, ao menos na América Latina, o espaço referencial que até então ocupava a prestigiosa tradição sociológica europeia. No plano dos procedimentos metodológicos, o Departamento de Relações Sociais de Harvard, dirigido por Parsons, e a Universidade de Colúmbia, sob a liderança de Lazarsfeld, forneceram "a forma por excelência da sociologia modernidade", sendo seu ápice "quando a Unesco convidou Lazarsfeld para redigir o capítulo 'Sociologia' de sua enciclopédia de ciências sociais, *Main trends of research in the social and human sciences* (1970)" (Brasil Júnior, 2013, p. 80, grifos do autor). Dessa forma, Lazarsfeld e Parsons conferiram sustentação à coluna vertical da sociologia da modernização, ancorados teoricamente a um estrutural-funcionalismo caracterizado pela concepção da sociedade como um sistema social. Especificamente em Parsons, temos a teoria da modernização "embutida em uma teoria mais abrangente de sistemas de ação", divididos em "quatro subsistemas do sistema de ação geral", argumentando como a "modernização conduz à racionalização, à generalização de valores e à difusão de normas seculares no sistema cultural" (Schmidt, 2011, p. 159). No caso de Lazarsfeld, sua atuação conferiu legitimidade aos "dados quantitativos" e às "inferências estatísticas para assinalar padrões, ritmos e defasagens na marcha da modernização" (Brasil Júnior, 2013, p. 80).

Não deixa de ser interessante observar como essa mudança contrastava com a predominância da tradição intelectual francesa desde a fundação da Universidade de São Paulo. Mesmo que consideremos a presença norte-americana na composição da Escola de Sociologia e Política, sua abordagem — como a de Donald Pierson —, voltou-se para os estudos culturais e acabaram, por vezes, afastando-se de questões propriamente macroestruturais. Tanto que, como levantado por Brasil Júnior (2013, p. 15), a "voga da sociologia norte-americana foi dinamizada pela atuação de grandes organizações burocráticas como a Unesco, cuja atuação foi decisiva na construção de instituições voltadas para a pesquisa e o ensino de sociologia". Foi a partir da atuação da Unesco e não da ELSP que os fundamentos teóricos da sociologia norte-americana ganharam notoriedade nos espaços crítico-acadêmicos em território latino-americano, proporcionando a redefinição interpretativa necessária para o rompimento das limitações nacionais. Assim, os praticantes da sociologia da modernização na América Latina tenderam à generalização histórico-sociológica dos limites estruturais existentes na modernização de nações periféricas, assumindo a aquisição da modernidade como um processo histórico de longa duração, desdobrado a partir dos "universais evolutivos" contidos nos sistemas sociais modernos[152].

O quadro de referência da sociologia hegemônica da modernização assumiu o subdesenvolvimento como resquícios da irracionalidade preservada dos compostos sociais anteriores, sinalizando a repulsão entre as estruturas arcaicas remanescentes de temporalidades pretéritas e a universalização da ordem social competitiva. A noção de subdesenvolvimento transformou *a diferença qualitativa* em uma mera questão de grau numa *escala contínua de desenvolvimento*, encontrando na teoria da modernização o espaço de amplificação do retrato modelar da modernidade. James Coleman (1968, p. 396) recordou como as variáveis padrão "developed by Talcott Parsons" inspiraram esquemas dicotômicos complexos e multidimensionais, mas que mobilizaram seu repertório conceitual a partir da comparação entre padrões antagônicos. Michael Latham (2000, p. 34) seguiu caminho próximo, afirmando que os "pattern variables" constituíram um conjunto de "complex matrix", responsáveis por ordenar as sociedades "on a historical, linear, and sequential scale of development".

A cientificidade pretendida pela sociologia da modernização rotinizou-se como um marco interpretativo, capaz de lidar com todo e qualquer processo de mudança social em curso,

152 De acordo com Volker H. Schmidt (2011, p. o159): "A sociedade, na conceituação de Parsons, é um subsistema do sistema social, que, por sua vez, é um dos quatro subsistemas do sistema de ação geral, os outros três sendo o sistema cultural, o sistema de personalidade e o organismo comportamental. A teoria da modernização preocupa-se apenas com os sistemas social, cultural e de personalidade".

tornando nebuloso seu significado político num momento de incertezas e transformações aceleradas nos centros e nas periferias. Existia uma congruência intrínseca entre o significado político da modernização e a expansão do capitalismo norte-americano, expressando a tentativa de manutenção da hegemonia estadunidense no contexto da internacionalização produtiva.

A modernização era a combinação, como qualificou Latham (2000, p. 67), de uma visão missionária com a perspectiva de controle imperial dos Estados Unidos, dando às velhas discussões do progresso no século XIX renovadas destinações políticas e finalidades ideológicas. Em "Evolutionary Universals in Society", Parsons (1966, p. 110, grifos do autor) deixou clara sua compreensão de que as sociedades evoluem de formas "primitivas" para formas "avançadas": "Our perspective clearly involves evolutionary judgments – for example, that intermediate societies are more advanced than primitive ones […], calling more 'advanced' the systems that display greater generalized adaptive capacity". Os efeitos da sociologia da modernização foram difundidos pelo Projeto Unesco diretamente nos países latino-americanos, conformando uma área de estudos dedicada à produção de conhecimentos sobre as transformações recentes nas ditas regiões periféricas. Em relativa simultaneidade ao Projeto Unesco, ocorria a fundação dos centros regionais na América Latina, como o Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais (CLAPCS), a Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO) e a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal), criando um cenário de produção especializada no campo latino-americanista. A questão fundamental do espelhamento de instituições do norte ao sul está em reconhecer, para além dos espaços cognitivos hegemônicos, os "efeitos periféricos", mobilizando aqui a conceitualização de João Marcelo E. Maia (2019, p. 176) e compreendo como as assimetrias impostas pela geopolítica do conhecimento incidem "sobre a produção intelectual de sociólogos e outros cientistas sociais" latino-americanos.

A Unesco, os intelectuais cêntricos e os suportes acadêmicos mediados pelas novas instituições inauguraram uma arena intelectual que comungava do interesse em avaliar o desenvolvimento das sociedades periféricas no sistema capitalista, perquirindo intelectualmente a marcha resistente da modernização em contextos periféricos[153]. Ancorados "na perspectiva da sociologia da modernização", esse cenário institucional "amplificou o alcance dos produtos gerados pela sociologia dotada então de maior prestígio" (Brasil Júnior, 2013, p. 17). Existiam "linhas de força que regulam a circulação de teorias, conceitos e métodos de pesquisa. O

153 Brasil Júnior (2013, p. 15) apresentou de forma mais detalhada o panorama referente aos autores e autoras, bem como de suas respectivas publicações, da tradição norte-americana que circulou na América Latina no contexto pós-guerra.

caminho é sempre do centro para as periferias, e raramente ocorre o contrário" (Brasil Júnior, 2013, p. 17). Contudo, mesmo que a circulação de ideias pareça ter um sentido de deslocamento definido, a recepção dos autores ocorre de forma criativa. A organização desigual do sistema internacional de produção cultural incide sobre a produção intelectual periférica de *forma ativa*, pois, no contexto de trocas acadêmicas, existem "vários processos históricos de mediação que impedem a afirmação simplista de que toda ciência feita na América do Sul seja naturalmente periférica", de tal forma que "a ciência tal como feita na chamada periferia não seria simples decalque da experiência dos países centrais" (Maia, 2019, p. 178). O alerta de Maia (2019, p. 179) evidencia como "as assimetrias estruturais que regulam as trocas globais" são interpeladas pelos "contextos políticos locais e as mediações efetuadas pelos agentes latino-americanos", logrando "criar redes profissionais e institucionais que impulsionaram novas agendas no campo da sociologia"[154]. Mediante o espaço aberto por Maia (2019) e Brasil Júnior (2013), nosso argumento está em pensar a aclimatação de Darcy dos aspectos gerais da sociologia da modernização por meio da reelaboração do evolucionismo sociocultural.

O deslocamento promovido por Darcy Ribeiro foi propor sua teoria da modernização longe da linearidade típica das formulações norte-americanas, ampliando os cenários de possibilidades para as sociedades passarem de organizações tradicionais para feições cada vez mais urbanas e industriais. Considerando que a sociologia da modernização formalizou a perspectiva linear da experiência social moderna, pressupondo como referencial as "experiências clássicas" de revolução burguesa, Darcy Ribeiro disso se afastou ao reinserir o conteúdo histórico dos povos latino-americanos, a partir de sua experiência etnológica e da ampliação do horizonte intelectual fornecida pelo exílio. Se anteriormente havíamos dito que Darcy Ribeiro realizou a passagem da etnologia para a sociologia, agora, mediado pela experiência exilar, fez o movimento a contrapelo: foi *da vivência antropológica para a sociologia,* formalizando em nível mais abstrato uma série de elementos históricos contingentes. Para falar em modernização, a sociologia deveria ter em conta a variabilidade de respostas possíveis desencadeadas pelo contato entre estruturas temporalmente distantes e os produtos culturais delas decorrentes.

Ao lado da concepção de "processo civilizatório", o ponto de maior inflexão de Darcy Ribeiro sobre a modernização latino-americana encontra-se no livro "O Dilema da América

154 Como recordou João Marcelo E. Maia (2019, p. 178) sobre suas interpelações intelectuais: "Há diferentes debates que retomam o conceito de periferia na sociologia. Interesso- -me aqui em especial pelos que revisitam de forma criativa a teoria da dependência, como é o caso da socióloga argentina Fernanda Beigel, da socióloga alemã Wiebke Keim e do cientista social argentino Leandro Medina".

Latina", momento em que foi introduzido o "elemento político" como chave explicativa da diferenciação social direcionada pela persistência dos grupos políticos que lideraram nossa revolução burguesa. O problema da mudança seria um problema político, pois nossa arcaidade não estava nas estruturas sociais em si, mas no *horizonte cultural arcaico* das elites políticas que se reproduziam por meio da organização autocrática do poder. Na passagem de "O Processo Civilizatório" para o "O Dilema da América Latina", encontramos um princípio explicativo organizado em torno de situação histórica de mecanismos de ação de grupos sociais traduzidos em suas posições relativas na estrutura de poder das sociedades nacionais. Isso fica evidenciado pelo distanciamento da revisão crítica do evolucionismo sociocultural e na aproximação do caráter "integrado deste sistema de dominação" que

> Faz com que a oposição existente entre os latino-americanos e os anglo-americanos nos unifique, queiramos ou não, numa estrutura única, quase simbiótica. Por tudo isto, nos importa fundamentalmente saber como chegamos a esta situação e para onde nos encaminhamos; quais as tendências prováveis de desdobramento do processo histórico de que todos resultamos ser parte (Ribeiro, 1988, p. 11).

O estancamento das mudanças estruturais estava na tenacidade de elementos culturais que colidiam com a configuração capitalista autônoma. Ao adicionar "o conceito de poder" como o "exercício de mando por parte das autoridades acatadas", Darcy Ribeiro (1988, p. 12) alcançou o "corpo de instituições e normas jurídicas que regulam e sancionam o sistema econômico, político e militar", traduzindo a capacidade das "classes dominantes de ordenar a vida social como um sistema político que impõe sua supremacia em todas as esferas". Os ajustamentos de irracionalidade da modernização latino-americana eram decorrentes dos fatores arcaizantes herdados do passado diante da resistência das elites políticas em "preservar certos corpos de interesses" se reordenando socialmente em "uma nova estrutura de poder" (Ribeiro, 1988, p. 12). A "incorporação da condição periférica estrutural em uma forma sociológica inovadora" por parte de Darcy Ribeiro, para aqui nos atermos à termologia de Maia (2019, p. 182), esteve em reconhecer a potencialidade dos efeitos negativos de uma ordem social tradicionalista que tendencialmente mantinha a concentração de riquezas e o domínio político sob o controle dos mesmos grupos sociais originados no contexto colonial. A modernização reflexa apontada por Darcy Ribeiro descrevia como o "moderno" latino-americano saía alterado ao se combinar de maneira compósita com o "arcaico", avaliando como em nossa mudança social o tradicionalismo não havia desaparecido. Dessa forma, o "arcaico" e o "moderno" foram apresentados pelo "O Dilema da América Latina" como *espectros*

temporais e *margens cronológicas de referências* mobilizadas com o intuito de situar os elementos sociais no curso histórico decorrente dos processos civilizatórios.

Florestan Fernandes efetuou um movimento teórico próximo ao de Darcy Ribeiro, propondo o adensamento histórico do processo de formação da "sociedade de classes" no Brasil. Especialmente em "A integração do negro na Sociedade de Classes" e a "Revolução Burguesa no Brasil" encontram-se os resultados que apontaram para a tendência da não democratização das relações raciais diante da ordem social competitiva, indicando um tecido social perpassado por "processos econômicos débeis e estruturas sociais rígidas" e da persistência dos resquícios políticos da aristocracia colonial (Fernandes, 2008, p. 105). A organização da ordem social competitiva não foi capaz de "abranger, coordenar e regulamentar as relações sociais", assinalando uma situação histórica que comportava "duas tendências contraditórias" que "se configuram dinamicamente" (Fernandes, 2008, p. 571). Como uma hidra, a desigualdade racial

> Se recupera a cada golpe que sofre. Onde os interesses e os liames das classes sociais poderiam unir as pessoas ou os grupos de pessoas, fora e acima das diferenças de "raça", ela divide e opõe, condenando o "negro" a um ostracismo invisível e destruindo, pela base, a consolidação da ordem social competitiva como *democracia racial* (Fernandes, 2008, p. 571, grifos do autor).

A metáfora da "hidra" apontava os caminhos sinuosos de nossa modernização, esboçando um novo quadro interpretativo constituído para dar conta das especificidades históricas brasileiras que, em sua amplificação teórica, ganhou sua versão mais detalhada com a cunhagem da noção de "dilema social brasileiro". Com isso, Florestan Fernandes colocou a questão do desenvolvimento e do subdesenvolvimento em um único princípio explicativo, dimensionando a dinâmica histórica ao considerar os elementos endógenos e temporalmente situados. Mesmo que continuassem vigentes "tanto os descompassos entre as diferentes partes da sociedade quanto a inconsistência entre valores e práticas sociais", afirmou Brasil Júnior (2013, p. 247), deixaria de existir "a expectativa em relação às possibilidades de sua superação histórica nos marcos do capitalismo dependente". Colocada a questão nesses termos, Fernandes e Ribeiro conceberam o "subdesenvolvimento" como *uma realidade histórica concreta, e não um momento transitório e incompleto a ser superado.* No caso de "A Revolução Burguesa no Brasil", Fernandes (2005, p. 24-25, grifos do autor) descreveu a formação de uma economia capitalista de baixo dinamismo interno, invertendo o processo de formação do capitalismo: no lugar da acumulação primitiva, os países subdesenvolvidos eram "compelidos a realizar a revolução capitalista sob o impacto da perda constante (e, por vezes, crescentes) de parte

substancial do próprio excedente econômico", gestando a "intensificação da heteronomia econômica".

Diante desses reajustes argumentativos, Darcy Ribeiro e Florestan Fernandes diferenciaram os conceitos de *modernização* e *desenvolvimento* definindo a intuição de seus respectivos campos semânticos. Tais distinções foram importantes para promover o novo enfoque de compreensão para as forças impulsionadoras da mudança social em contextos periféricos. Como sugerido por Reinhard Bendix:

> *Modernização* (algumas vezes chamada de desenvolvimento social e político) refere-se a todas aquelas mudanças sociais e políticas que acompanharam a industrialização em países da civilização ocidental. Entre essas, estão a urbanização, as mudanças na estrutura ocupacional, a mobilidade social, o desenvolvimento da educação […] (Bendix, 1996, p. 39).

O argumento de Bendix (1996) é de grande interesse, pois reforça como a unidade sistêmica da modernização era composta por variáveis independentes que, diante de suas diferenciações, desencadeavam transformações compatíveis entre essas esferas societárias, considerando seus respectivos conteúdos internos. Isso, como continuou Bendix (1996, p. 351), definia a passagem do padrão tradicional para o padrão moderno, como "caracterizada por misturas de atributos de ambas, e através do tempo, por um declínio de atributos da primeira e um surgimento de atributos da segunda", levando a uma maior obtenção dos elementos modernos à medida que essas transformações se intensificavam. Em linhas gerais, o caminho de Bendix ancora-nos na seguinte questão: quais são os mecanismos envoltos na passagem da sociabilidade tradicional para a sociabilidade moderna? Aqui residiu um dos pontos mais restritivos da sociologia da modernização, pois o *aggiornamento* de suas formulações pautou-se na constatação linear das modificações estruturais desencadeadas pelo cenário modernizador.

Colocando a questão em novos termos, diante da composição de "O Dilema da América Latina" e "A Revolução Burguesa no Brasil", Ribeiro e Fernandes assumiram o sentido conceitual de *modernização* como a *aquisição do repertório valorativo adquirido desde a expansão colonial ibérica,* reconhecendo, dentro do conteúdo modernizador, a intensificação da *racionalidade econômica* instituída em *feições adaptativas.* Em sentido weberiano, a racionalização nos países periféricos era adaptativa, pois não possuía torção suficiente para transformar o tecido social em todas as suas esferas norteadoras. As burguesias "dependentes", ao perseguirem unicamente os seus interesses econômicos, impediam a saturação da "sociedade de classes", reforçando o estado geral de dependência aos centros metropolitanos atualizada

pela ascensão do neocolonialismo. Já no caso do desenvolvimento, o seu sentido analítico estava atrelado à *capacidade de crescimento econômico e ao ordenamento de distribuição de riquezas entre os integrantes da sociedade nacional.* Ou seja: *o desenvolvimento representava a capacidade de crescimento econômico, acompanhada de melhoria na qualidade de vida, incluindo as alterações estruturais necessárias para lidar como a nova composição do produto social e a alocação de recursos pelos diferentes setores econômicos*. Era possível a *existência da modernização sem o desenvolvimento,* considerando contextos sociais nos quais o desenvolvimento não atingiu a todos os grupos sociais, mas era monopolizado pelos grupos já previamente incorporados às posições estratégicas da ordem social. O desenvolvimento era, nas palavras de Domingues (1999, p. 83, grifos do autor), "uma série de transformações intencionalmente introduzidas em diferentes esferas e setores daquelas sociedades nacionais que se atrasaram em relação ao ritmo de avanço da 'revolução industrial' dos tempos modernos". A ordem social competitiva, ao não universalizar seus pressupostos, esvaziava-se. Dentro dessa perspectiva, *modernizar-se era ocidentalizar-se*.

Enquanto discurso sociológico, a modernização postulava uma sequência histórica de validade universal que, quando não cumprida, formava nações desviantes e incompletas nas devidas diferenciações sociais oriundas da complexificação do tecido social. A forma pela qual a sociologia da modernização estabeleceu a equivalência entre *modernização* e *ocidentalização* tornou os padrões ocidentais da modernidade como as únicas combinações de variáveis possíveis, negligenciando a historicidade *per si* de cada configuração cultural. Para sermos modernos, deveríamos trilhar os mesmos passos históricos que os centros ocidentais. Foi nesse ponto que Homi Bhabha (1998, p. 155) identificou a ambivalência do discurso colonial, pois, ao mesmo tempo que os europeus compreendiam suas colônias como extensões de seus domínios ultramarinos, sugeriam ser esses mesmos redutos coloniais "articulações contraditórias" em uma ambivalência expressa entre *not quite/not white:* "não exatamente/não branco". A ausência da modernidade latino-americana era a própria ausência da ocidentalidade. O que, segundo Bendix (1996, p. 351), desencadeou o apagamento sociológico do *timing* da modernização diante da suposta impossibilidade de serem feitas ponderações sobre as particularidades histórico-sociais de cada uma das configurações culturais que aqui se formaram. Por isso, o discurso hegemônico da modernidade tendeu ao engendramento homogeneizador: a difusão dos padrões modernos ocorria de forma unívoca e direcional, na qual as experiências dissonantes tenderam a não se modernizarem em relação às matrizes de referências originárias. Tanto o Brasil como a América Latina foram pensados como peculiares

por não terem alcançado o ciclo completo — e necessário —, para se tornarem sociedades devidamente civilizadas. Em termos de semântica histórica, a modernidade do discurso sociológico hegemônico pautou-se em um princípio teleológico e normativo organizado em torno do processo de subjetivação do sujeito cartesiano que, nos limites de sua própria homogeneidade, não abriu espaço para as diferenças. Na ausência do esquadrinhamento histórico, a modernização era entendida como produto interno europeu movido pela "expansão do capital" e da "razão iluminista" (Maia, 2019, p. 174).

Entrelaçando o que até aqui foi desenvolvido, entendemos como os retratos sociológicos sobre a América Latina, especialmente aqueles constituídos na passagem do século XIX para o século XX, foram decorrentes da procura eurocêntrica por elementos inerentes aos latino-americanos para justificar nossa *estruturação peculiar* nos modos de *ser* e de *existir* que nos *desviaram* do substrato ocidental. Fosse pelo clima, pela questão racial ou pela composição cultural das etnias originárias, o imaginário político-institucional da modernidade foi marcado pela sensação de distância abissal entre a nossa experiência histórica e a ordem normativa e institucional do cronótipo moderno. Em outras palavras: *a sociologia da modernização latino-americana, em um primeiro momento, não questionou quais eram os princípios modernos e seu redesenho no tecido social, mas, sim, os motivos que explicavam a ausência desse mesmo padrão na América Latina.* O que, em termos sociológicos, incorreu na direta associação entre a concepção de desenvolvimento e a de modernização. Ao fazê-lo, o conjunto de implicações sociais decorrentes do desenvolvimento tecnológico e econômico desaguavam nos mesmos aspectos, desconsiderando determinadas particularidades históricas dos arquétipos de socialização dos valores modernos. Em seus "Estudos de Antropologia da Civilização", Darcy Ribeiro apresentou os contornos da distinção entre *modernização* e *desenvolvimento*, articulando a *tipologia das elites políticas latino-americanas*, o *subdesenvolvimento* e a *racionalidade econômica*. Os diferenciais de poder entre os distintos grupos sociais eram a chave explicativa que, incorporando nossa situação histórica, explicitava como nossa modernização foi desatrelada do desenvolvimento societário:

> Outra síndrome é a atitude parasitária que penetrou profundamente o empresariado industrial, fazendo-o conceber-se como uma elite sacrificada em seu papel de motor do progresso e, por isto, merecedora de toda a sorte de favoritismos estatais. Sua técnica para obter o amparo clientelístico do Estado vai desde a pressão publicitária sobre a política econômica do governo, sempre que este procura defender o poder de compra dos salários contra a inflação, até as ameaças de agravamento dos problemas sociais, nos períodos de crise, pela dispensa maciça de seus operários (Ribeiro, 1988, p. 123).

A “atitude parasitária”, descrita por Darcy Ribeiro (1988, p. 144), oferecia uma explicação para o subdesenvolvimento assumindo como princípio argumentativo a organização da “elite funcional da classe dominante”, cuja conduta orientava-se pelos interesses em conservar a sociedade “rigidamente estamentada”. O dilema social latino-americano estava situado nas *descontinuidades internas* e *assincronias comportamentais* de um “sistema unificado de dominação que tem como projeto de defesa” os interesses dos grupos dominantes, reconhecendo a presença da produção do desenvolvimento desigual (Ribeiro, 1988, p. 10-11). A interpelação com Bomfim reapareceu uma vez mais, indicando o *reconhecimento do descompasso latino-americano como produto da submissão entre classes dominadas e dominantes*. Para além dos “Estudos de Antropologia da Civilização”, o prefácio apresentado por Darcy Ribeiro em “América Latina: Males de Origem” evidencia o núcleo do argumento acerca do parasitismo:

> “Penetrando no nevoeiro das aparências”, como ele dizia, Manoel Bomfim desmascara o “parasitismo europeu” como a causa real e efetiva das nossas desgraças. Eles resultam, de fato, da economia especulativa que se implantou aqui, tão prodigiosamente lucrativa para os senhores, como desgastante e mortal para a força de trabalho nela engajada. Através dessa economia insensata para nós, mas racionalíssima para nossos exploradores, nós, latino-americanos, multiplicamos, várias vezes, o montante de metais preciosos existentes no mundo. Através dela, ainda, enriquecemos secularmente as metrópoles, exportando gêneros. Tudo isso produzido com o desgaste de milhões de escravos, caçados aqui ou na África por senhores brancos, cristãos e civilizados (Ribeiro, 2013, p. 26).

Mais adiante, o diagnóstico final:

> O aspecto com que mais me identifico na obra de Manoel Bomfim é aquele que o opõe a todos os antigos e modernos pensadores coniventes com os grupos de interesse que mantêm o Brasil em atraso. É sua extraordinária capacidade de indignação e de esperança. É sua certeza de que este é um país viável. É sua convicção de que construiremos aqui uma civilização solidária e bela, assim que retirarmos o poder de decisão das mãos de nossas classes dominantes, infecundas e infiéis (Ribeiro, 2013, p. 34).

Bomfim percebeu “o caráter reacionário e anticientífico do chamado darwinismo social”, denunciando “o caráter colonialista da antropologia” e as demais composições ideológicas que camuflavam o parasitismo social das elites (Ribeiro, 2013, p. 34). “Como nossa alienação é antiga”, disse Darcy Ribeiro (2013, p. 36), “um pensamento genuíno ainda é, para nós, uma proposta”, demandando esforço intelectual para a construção de uma “sabedora engajada”, teor crítico próximo ao da querela antropológica envolvendo Roberto

DaMatta e a "antropologia dos cavalos de santo". De certa forma, o desdobramento darcyniano foi além do quadro intelectual proposto por Bomfim ao se enveredar pelos *rearranjos políticos* necessários para a permanência dos mesmos setores sociais envolvidos no plano imediato do poder. Assim, as classes dominantes eram divididas em três corpos mutuamente complementares: "o patronato de proprietários dos meios de produção, o estamento gerencial de gestores de empresas estrangeiras e o patriciado de eminências políticas, civis e militares que regulam a ordenação social e a regem diretamente" (Ribeiro, 1988, p. 14). Os privilégios de uma sociedade estamental permaneciam, mas mudavam a sua roupagem diante das transformações estruturais. Ainda assim, enquanto Darcy Ribeiro foi interpelado por Bomfim em sua inflexão, Florestan Fernandes condensou a dimensão política do "capitalismo dependente", assumindo "a construção política da consciência" das elites como "papel decisivo" da resistência das camadas sociais dominantes em estender os direitos e garantias sociais para os demais grupos sociais (Costa, 2023, p. 72).

Retomando a perspectiva da modernização em Darcy Ribeiro, encontramos na bibliografia de "O Processo Civilizatório" vestígios que nos direcionam para o melhor entendimento de seu edifício teórico. Olhando detalhadamente, identificamos quatro obras de Shmuel Eisenstadt, sendo duas em língua espanhola e as outras duas em língua inglesa. Os títulos são, respectivamente, "Modernizácion: crescimiento y diversidad" e "Los Sistemas Políticos de los Imperios", bem como "Social Chance: Differentation and Evolution" e "The Evolution of Political Society". Retomando o contexto histórico da redação do primeiro volume dos "Estudos de Antropologia da Civilização", torna-se claro que as leituras das obras de Eisenstadt foram medidas pela experiência do exílio vivenciada por Darcy Ribeiro. Momento este no qual a temática da diferenciação social estava presente na cena intelectual latino-americana e perseverou sociologicamente com a ascensão dos regimes civis-militares nas décadas de 1960 e 1970. Isso, pois a presença de governos militares pela América Latina levou políticos e intelectuais exilados a pensarem sobre os motivos que produziram os fracassos das perspectivas políticas democrático-reformistas que se desenvolveram, a partir das ações governamentais, sob o forte manto do nacionalismo. No caso de Darcy Ribeiro, sua participação na atividade política, associada ao campo das reformas sociais, ocorreu durante o governo de João Goulart, na condição de ministro-chefe da Casa Civil, entre os dias 8 de setembro de 1962 e 23 de janeiro de 1963. De acordo com Arthur Caria Filho (2013, p. 43), Darcy Ribeiro foi o encarregado "de empreender e coordenar reformas que até então nenhum outro governo havia proposto fazer", tendo como ponto nevrálgico a redefinição da estrutura fundiária

historicamente constituída na sociedade brasileira. Coube a Darcy Ribeiro "a função de coordenar as ações ministeriais para a execução principalmente da Reforma Agrária e a aprovação da Lei de Remessa de Lucro", visando à disciplinarização do capital estrangeiro (Caria Filho, 2013, p. 32). Com o Golpe Civil-Militar de 1964 e sua ida para o exílio, Darcy Ribeiro se submeteu a um processo de reavaliação das formas políticas que, naquele momento, estavam em jogo:

> Mas depois de alguns meses, uns três meses, eu caí em mim. Na primeira semana eu já fui contratado pela Universidade como professor de antropologia e depois comecei a fazer um programa de reforma universitária. Aí eu voltei a manter uma vida intelectual mais intensa porque eu me propus um velho problema da minha vida: Por que o Brasil não deu certo? Ainda não deu certo? Por que outra vez a direita nos derruba? Por que não fomos capazes de defender as reformas que estavam quase alcançadas? Por exemplo, a reforma principal, que era dar um pedacinho de terra a dez milhões de famílias brasileiras? (Ribeiro, 1997, p. 180).

A percepção sobre o fracasso das reformas de base e a ascensão do autoritarismo civil-militar imputou a Darcy Ribeiro a necessidade de compreender o que havia impossibilitado a consolidação das mudanças estruturais necessárias para o melhoramento social das classes subalternas. Dessa constatação, Darcy Ribeiro entendeu ser necessário analisar o Brasil a partir do *quadro histórico latino-americano* por meio de uma *tensão dialética,* pois aquilo que ocorreu no Brasil também era encontrado em outros países colonizados pelos povos ibéricos. A presença de tantas semelhanças políticas e sociais entre esses povos se devia ao fato de Portugal e Espanha terem sido capazes "de se expandir e criar um mundo só", tomando os mares como caminho para a expansão dos territórios reinais (Ribeiro, 1997, p. 182). Se "O Processo Civilizatório" foi a definição de uma teoria geral, "As Américas e a Civilização" foi composta como uma obra para explicar:

> […] as causas de seu *desenvolvimento desigual*: por que o Brasil, que era e fora muito mais rico, *muito mais ilustrado do que os Estados Unidos,* ficou para trás? Os Estados Unidos eram o próprio atraso. Nunca tiveram cidades como Salvador, como Recife, como o Rio, muito menos como Ouro Preto, nunca tiveram nada de civilização (Ribeiro, 1997, p. 184, grifos nossos).

A comparação com os Estados Unidos foi aqui invertida: no lugar de serem alçados a condição de modelo civilizacional tal como formulava algumas das intuições da sociologia da modernização, foram os latino-americanos que, no pensamento de Darcy Ribeiro, assumiram a dianteira do desenvolvimento da civilização. Em seu processo de aclimatação da sociologia da

modernização, Darcy Ribeiro inverteu o ponto de partida ao conduzir suas reflexões das formações sociais temperadas para depois estender seu olhar sobre a realidade tropical. O antropólogo mineiro partiu diretamente dos trópicos para definir a *consistência da nossa modernidade* e nossa inserção no *cronótipo moderno*. A linguagem dualista manteve-se presente em toda a elaboração dos "Estudos de Antropologia da Civilização" e se constituiu como um dos pontos mais questionados pelos críticos de Darcy Ribeiro[155]. Não intencionamos inquirir esse ponto crucial, mas, sim, localizá-lo de forma mais detida no conjunto dos livros que compuseram os "Estudos de Antropologia da Civilização". O evolucionismo sociocultural se manteve como bagagem ativa nos cinco volumes da coletânea, mas passou por uma atenuação a partir da redação de "As Américas e a Civilização". A partir dessa obra, o processo de modernização latino-americana começou a ser delineado de forma mais precisa por Darcy Ribeiro, e atingiu contornos mais nítidos com a tipologia política registrada em "O Dilema da América Latina". O livro "O Processo Civilizatório" alicerçou o empreendimento intelectual darcyniano com conceitos-chaves que foram *adensados historicamente* diante de sua vivência pela América Latina. Darcy Ribeiro não concentrou a exposição de seu quadro analítico num único livro, diluindo-o consideravelmente em diferentes obras, o que demanda uma leitura gradativa entre os volumes que compuseram a coleção.

Observando as distinções contidas entre as bibliografias da primeira e da segunda obra dos "Estudos de Antropologia da Civilização", notamos como o diálogo com a sociologia da modernização foi articulado pela presença das obras de Eisenstadt, mas com compassos críticos oriundos do enfrentamento das proposições dele com materiais de caráter histórico-cultural que, no limite, foram o controle empírico de Darcy Ribeiro para ir ao encontro com a realidade latino-americana. No lugar de modelos vinculados à sucessão produtiva, Darcy Ribeiro recepcionou o "pacote sistêmico"[156] da modernização, espessando a historicidade latino-americana e destinando uma parte considerável da bibliografia de "As Américas e a Civilização" para o tema da transfiguração cultural[157]. O que afirmamos é: a modernização latino-americana no pensamento de Darcy Ribeiro efetuou-se pela mediação entre o *programa sociológico da*

155 Em especial a crítica feita por Roberto DaMatta (1981) a linguagem evolucionista de Darcy Ribeiro.
156 Nossa perspectiva de "pacote sistêmico" decorre da interpelação entre Brasil Júnior (2013), Domingues (2001) e Tavolaro (2005).
157 Olhando de forma mais detida, podemos identificar que Darcy Ribeiro (1983) dedicou mais de três páginas ao tema da transfiguração cultural. Ainda assim, cabe menção ao fato de que, de modo geral, a bibliografia de "As Américas e a Civilização" foram divididas da seguinte forma: a) Teorias do Atraso e do Progresso; b) A Expansão Europeia; c) A Transfiguração Cultural; d) Os Meso-Americanos; e) Os Brasileiros; f) Os Grã-Colombianos; g) Os Antilhanos; h) Os Chilenos; i) Os Anglo-Americanos; j) Os Rio-Platenses e, por último k) Modelos de Desenvolvimento e Padrões de Atraso Histórico. Já salta aos olhos a busca pelas especificidades culturais dos povos latino-americanos.

modernidade e a *densidade histórica* originada pelo efeito transfigurador, desencadeado pelo choque entre os colonizadores e os povos originários. Esse contexto foi possível devido à problemática desenvolvida pelas *Multiple modernities* e a viabilidade de pensar alternativas contextuais para a modernidade. Identificando os lastros desta relação, comecemos pelas disgressões de Eisenstadt:

> A ideia de modernidades múltiplas pressupõe que a melhor forma de compreender o mundo contemporâneo — e também para explicar a própria história da modernidade — é vê-lo como uma história contínua de constituição e reconstituição de uma multiplicidade de programas culturais (Eisenstadt, 2001, p. 140).

Eisenstadt sumarizou suas discussões em torno da existência de múltiplos formatos da sociabilidade moderna, indicando a necessidade, para a teoria sociológica, de ajustar suas referências conceituais à variedade de configurações históricas da incorporação do conteúdo cognitivo da modernidade. Em torno da "intensa reflexividade em volta das premissas ontológicas" que percorrem a modernidade, a sociologia deveria considerar os programas culturais presentes nas formações sociais que antecederam os respectivos processos de complexificação social (Eisenstadt, 2001, p. 141). Nesse sentido, Eisenstadt se distanciou de uma visão fundamentalmente linear, questionando a direta associação entre modernização e ocidentalização que, na esteira do século XX, angariou a repercussão no campo das ciências sociais. A diferença entre as sociedades modernas e as demais formações sociais ditas tradicionais ainda eram vinculadas a determinadas tipologias por parte Eisenstadt, mas a forma pela qual os padrões modernizadores eram reelaborados matizava-se de acordo com os elementos sociais e culturais anteriormente contidos e que, portanto, tinham papel ativo na determinação geral do quadro organizacional da modernização. Se a "modernidade e a ocidentalização não são idênticas", isso decorria do fato de que "os padrões ocidentais não constituem as únicas modernidades autênticas", pois a modernização — tomada como processo histórico — se delineava a partir do enfrentamento entre as configurações sociais modernas e os conteúdos concretos desdobrados pelas historicidades locais (Eisenstadt, 2001, p. 141). Atentando-nos ao que foi formulado por Talcott Parsons (1974) [158] para um exercício comparativo com Eisenstadt, temos que:

158 Como lembrou Brasil Júnior (2013, p. 19): "Talcott Parsons, que embora não tenha sido um praticante direto da sociologia da modernização, foi fundamental na sua configuração intelectual e institucional", de modo que sua presença deve ser sempre levada em consideração nas discussões acerca da modernização latino-americana. De igual modo e em convergência com Brasil Júnior (2013), os textos aqui tomados de Parsons se referem, fundamentalmente, aos desenvolvidos na passagem das décadas de 1950-1970.

> Os valores sempre potencialmente, e quase sempre na realidade, transcendem qualquer comunidade específica. Esta é uma das razões pelas este livro se voltou para o sistema das sociedades modernas, e não para uma dessas sociedades. As forças e processos que transformaram a comunidade societária dos Estados Unidos e prometem continuar a transformá-la não são peculiares a esta sociedade, mas penetram todo o sistema moderno – e "modernizante" (Parsons, 1974, p. 147, grifos do autor).

Em relação à obra "O Sistema das Sociedades Modernas", temos, por parte de Parsons, uma perspectiva sociológica sequencial do processo histórico. O que implicou a compreensão das potencialidades modernas como linhas de *variações estruturais* dentro de uma mesma *forma tendencial*. Parsons constituiu um modelo descritivo e operacional, promovendo *generalizações empíricas por meio da forma e* primando pela funcionalidade dos conjuntos de condições e processos sociais necessários para a manutenção do sistema social racionalizado[159]. Em linhas gerais, Parsons desenvolveu uma esquematização sociológica "para dar conta da descrição estrutural dos sistemas sociais", definindo a institucionalização dos padrões de variação moderna de forma apriorística e abstrata (Domingues, 2001, p. 48). Vale lembrar, segundo José Maurício Domingues, que

> Parsons havia elaborado, não obstantes suas falhas e limitações, o *primeiro* esquema geral da teoria social fora dos quadros da filosofia, pensado, por conseguinte, em termos de sua operacionalização na pesquisa empírica. O ineditismo da ambição e realização de Parsons é patente, e poucos outros autores posteriormente chegariam a bordar o tecido de tamanha sutileza e consistência (Domingues, 2001, p. 58, grifos do autor).

Partindo do terreno aberto por Parsons, a sociologia da modernização latino-americana se configurou como uma versão própria dos *pattern variables*[160] do funcionalismo norte-americano que não levou em conta o significado da contingência para o olhar sociológico. Era dessa exata tensão que nasceu a sensação de mal-estar dos latino-americanos, pois, se a modernização era a tendência à uniformização societária a partir das variáveis de um mesmo sistema integrativo, a América Latina sofreu limitações nas acoplações institucionais modernas

159 Muitas das interpretações feitas sobre a obra de Talcott Parsons acabaram por acusá-lo de um certo funcionalismo irremediável. Como apontou José Maurício Domingues (2001, p. 92), Parsons abraçou – ao menos em determinados momentos de sua obra-, uma "teleologia da forma". No que pesem as críticas sobre sua intepretação sociológica as quais não somos capazes de avaliar os pormenores, vale a ressalva de que a obra de Parsons é bem mais complexa do que determinados lugares-comuns, como bem identificado pelos intérpretes Domingues (2001) e Brasil Júnior (2013).

160 Expressão retirada de Brasil Júnior (2013, p. 46) com quem aqui dialogamos.

por características restritivas que lhes seriam inerentes. Sendo a articulação entre forma e conteúdo algo necessário para o terreno hegemônico da modernização, o problema latino-americano estava no substrato que preenchia com conteúdo de significação os elementos estruturadores da modernidade. Isso incorreu na composição de uma modernidade autorreferencial, atribuindo somente uma combinação específica de elementos institucionais e culturais à originalidade moderna: a ocidental. Em sentido contrário à excessiva generalização da teoria da modernização, a perspectiva das modernidades múltiplas levava em consideração as diversas formas e os arranjos organizacionais presentes nas constelações culturais de cada tecido social.

Eisenstadt (2001) questionou a constituição de determinados lugares-comuns que eram imputados às matrizes não ocidentais, definindo-as como incapazes de passarem pelo ciclo completo da diferenciação social e de atingirem o mesmo amadurecimento das sociedades hegemônicas diante da racionalização. Eisenstadt sugeriu um caminho contrário, afirmando que, no lugar de se comportarem como forças de oposição, os *conteúdos particulares de cada formação cultural* atuavam como *modeladores de múltiplas modernidades,* focalizando nos fatores culturais o processo contínuo e pluridirecional da modernização. As fontes culturais autóctones, por exemplo, eram entendidas não como impedimentos, mas como *condições de ativação* da modernização na dinâmica histórica. Em contraposição à perspectiva parsoniana, dogmática e singular, Eisenstadt propôs que no processo modernizador ocorria

> A apropriação por parte de sociedades não ocidentais de temas e padrões institucionais específicos das sociedades da civilização moderna ocidental implicou a seleção, a reinterpretação e a reformulação contínuas destas ideias importadas. Estas vieram produzir inovação contínua, com a emergência de novos programas culturais e políticos, que exibiam novas ideologias e padrões institucionais (Eisenstadt, 2001, p. 150).

Ao operacionalizar essa transformação epistêmica e questionar a tradição europeia que regressava ao esclarecimento, Eisenstadt distinguia modernidade de modernização, sugerindo ser a primeira o conteúdo histórico-social de um determinado tempo e espaço e, a segunda, o processo de inserção social nesse período histórico. Ou seja: a modernização era o conjunto de transformações desencadeadas pelo impacto combinado das "respectivas tradições históricas e de modos diversos de incorporação no novo sistema-mundo moderno" (Eisenstadt, 2001, p. 151). Ainda que o projeto ocidental tenha se mantido como referência central, Eisenstadt (2000, p. 1) ponderou como o "programa cultural da modernidade desenvolvido na Europa moderna e as constelações institucionais básicas que lá emergiram" não eram homogêneos em seus

respectivos cenários de estruturação, mesmo quando se consideravam as experiências ditas modelares. A modernização envolvia mecanismos cambiantes *dentro* e *fora* do contexto europeu:

> É especialmente importante para a análise das modernidades múltiplas continuamente cambiantes que tais padrões distintivos de modernidade, radicalmente diferentes do "original" europeu, se cristalizaram não somente em sociedades não ocidentais mas também em sociedades que se desenvolveram dentro da estrutura das várias grandes civilizações – muçulmana, indiana, budista ou confuciana – sob o impacto da expansão europeia e em seu posterior confronto com o programa europeu da modernidade (Eisenstadt, 2010, p. 12).

A partir de uma sociologia histórico-comparada, Eisenstadt apontou para as variações institucionais e ideológicas em todas as sociedades que atravessavam processos de modernização, vivenciado trajetórias diferentes e produzindo resultados distintos dentro do mesmo espectro modernizador. Como elucidou Volker Schmidt (2011, 159), a concepção de *modernidades múltiplas* se *posicionou contrariamente* às "teorias denominadas clássicas da modernidade e, especialmente, a teoria da modernização dos anos 1950 e 1960", rejeitando os pressupostos homogeneizantes do "programa ocidental" e reconhecendo os "padrões múltiplos de organização societária".

Reencontrando Darcy Ribeiro, identificamos sua interpelação com as proposições de Eisenstadt, tendo em vista que ambos conceberam a modernidade como o *processo de reconfiguração cultural* da "ação humana e do seu lugar no fluir do tempo", reconhecendo que "os padrões ocidentais de modernidade não constituem as únicas modernidades autênticas" (Eisenstadt, 2001, p.140). O ponto para Darcy Ribeiro não estava em pensar por que os latino-americanos não eram modernos, mas, sim, quais os tipos de *reconfiguração cultural* sintonizaram as *tendências estruturais da modernidade ao nosso conteúdo cultural interno*. Com o olhar atento para "O Processo Civilizatório", encontramos como os conceitos de "modernização" e "desenvolvimento" foram extraídos de Eisenstadt (Ribeiro, 1987, p. 42), e submetidos a redefinições e refinamentos semânticos para sua coerente aplicação ao estudo da América Latina. Ao fazê-lo, Darcy Ribeiro espelhava, tal como Florestan Fernandes, como "a circulação de teorias e conceitos que surgem em espaços latino-americanos" afetavam "a produção tida como hegemônica" (Maia, 2017, p. 116). Para Darcy Ribeiro (1987), a modernização estava atrelada à mudança no sentido dos tipos sistêmicos perante a interação dialética de temporalidades distantes que se entrelaçavam. O contexto modernizador era originado das revoluções tecnológicas, possibilitando alterações estruturais, sem

necessariamente modificar as tessituras internas das relações sociais de determinado conjunto societário. De certa forma, Darcy Ribeiro se aproximou da distinção entre *modernização* e *desenvolvimento*, efetuada por Costa Pinto por ocasião de uma conferência realizada em 1963 na Universidade de Buenos Aires:

> […] entendemos que modernização é um processo que consiste na adoção, por uma sociedade em mudança, de padrões de consumo, de comportamento, de instituições, valores e ideias característicos de sociedades mais avançadas enquanto desenvolvimento, por outro, implica mudanças estruturais que alteram basicamente o perfil da estrutura econômica e social. Nesse sentido a modernização, sociologicamente encarada, é um processo mais epidérmico, enquanto o desenvolvimento é um processo mais profundo. A modernização pode ser, por um tempo relativamente largo, compatível com a permanência de uma estrutura econômica e social de tipo colonial; enquanto o desenvolvimento, por definição, implica necessariamente o câmbio desta estrutura colonial de economia e de sociedade (Pinto, 1967, p. 196).

Com base nessa definição, tornava-se possível analisar *qualitativamente os efeitos modernizadores* da mudança social e formular elementos analíticos para compreender as restrições bloqueadoras da ordem social competitiva. Por esta epiderme, as sociedades latino-americanas gastaram "tudo o que ganharam no passado modernizando a sua fachada e deixando intactas as bases estruturais de sua economia e de sua sociedade", pois, "à medida que o processo avança, o setor moderno vai exercendo uma espécie de 'efeito-demonstração' sobre as massas do setor arcaico, multiplicando necessidades e aspirações que o sistema não pode satisfazer sem se transformar" (Pinto, 1967, p. 189-190, grifos do autor). Essa distinção foi percebida por Darcy Ribeiro a partir de sua contribuição na constituição das Reformas de Base no governo de João Goulart, mecanismo proposto para a constituição de uma reforma social de caráter capitalista que, por objetivo final, visava a redesenhar os impasses limitadores do desenvolvimento societário. Para Ribeiro e Costa Pinto, a modernização latino-americana era a "a adoção de padrões de consumo, de comportamento, de instituições, valores e ideias características de sociedades mais avançadas, sem importar necessariamente em transformação da estrutura econômica e social" (Villas-Bôas, 2005, p. 85). Por isso, Darcy Ribeiro demonstrou como as sociedades que se formaram pela via da atualização histórica possuíam forças tendenciais que promoveram uma modernização de caráter reflexivo: existiam referências normativas, morais e culturais modernas, mas o *sentido de suas articulações estava direcionado para os interesses de outrem*:

> Processando-se, porém, com uma atualização histórica, essa implantação de indústrias, em lugar de *gerar efeitos de progresso* que produzira nas nações autonomamente industrializadas, dá lugar a uma crescente dependência das nações periféricas e a um processo de modernização reflexa gerador de deformações tão profundas que, na realidade, representam sua condenação ao atraso e a penúria (Ribeiro, 1987, p. 155, grifos nossos).

O processo modernizador ocorreu, mas o contexto da reconfiguração cultural foi marcado "pela passagem de economias de base agro-artesanal e economias de base industrial", tendo como característica fundamental o "estabelecimento de áreas e setores progressistas e retrógradas em cada sociedade" (Ribeiro, 1983, p. 15). A industrialização, ao mesmo tempo que aumentou os índices produtivos, não promoveu a irrupção dissociativa capaz de engendrar as rupturas necessárias com sociabilidades coloniais, reintegrando os latino-americanos ao domínio metropolitano remodelado com o neocolonialismo. A modernização reflexiva era caracterizada por sua atualização em um "sistema produtivo apenas para fazê-lo mais eficaz no papel de provedor de bens para o mercado", compondo mudanças organizacionais a partir de eixos de interesse interno e eliminando o fator dinâmico ulterior do processo (Ribeiro, 1995, p. 45). A variabilidade do processo de modernização estava nas formas de integração ao sistema-mundo, como sugeriu Darcy Ribeiro:

> A mesma revolução tecnológica vinha propiciando, simultaneamente, a restauração do sistema mercantil europeu e, por esta via, o amadurecimento de uma nova formação sociocultural, o Capitalismo Mercantil, que, rompendo a estagnação em que havia caído a Europa feudalizada, acionou um novo processo civilizatório que se expandiria, a seguir, sobre todo o mundo (Ribeiro, 1987, p. 197).

A modernização foi o processo de *reconfiguração cultural* diante de um sistema econômico-produtivo *totalizante* e *integrador*, cujas peças se redefiniam mediante a combinação de elementos próprios em condições históricas particulares. "É claro", no dizer que Villas Bôas (2005, p. 85), "que a modernização poderia conviver com o desenvolvimento, mas poderia também se adaptar a uma estrutura social antiga, colonial", sendo a reflexividade o reconhecimento da presença de "dificuldades inerentes à promoção do desenvolvimento". *A modernização reflexiva decorria da atualização histórica como padrão de diferenciação*, demonstrando o acentuado grau de desigualdade existente por meio da perpetuação das estruturas sociais. No plano da organização social, a modernização reflexiva era uma "conjuntura semelhante de ilhas culturais chamadas a integrar-se em unidades nacionais vigorosas", pois formaram, no caso latino-americano, "economias apendiculares", exercendo

"funções subalternas de complementos das economias desenvolvidas" (Ribeiro, 1969, p, 65). A modernização reflexiva "consiste em mostrar que a ideia de ambiguidade, ao evidenciar um círculo vicioso de impasses na construção de uma sociedade moderna, transforma-se em um meio eficaz de controle político das mudanças sociais" (Villas Bôas, 2005, p. 81). Para Darcy Ribeiro, a América Latina constituiu sua própria modernidade e era, por nascimento, uma entidade étnico-cultural moderna:

> O produto real desta expansão civilizadora é o mundo moderno, unificado pelo comércio e pelas comunicações, movido pelos mesmos procedimentos produtivos e inspirado num corpo comum de compreensões e valores. As diferenças de raças, de culturas e de línguas que colorem as etnias com qualidades singulares são, hoje, menos relevantes que as uniformidades decorrentes do impacto que sobre elas exerceu a expansão europeia, enquanto agente civilizatório (Ribeiro, 2016, p. 23).

Darcy Ribeiro situou a modernização latino-americana na mediação entre a integração transnacional, entreposta pelas novas redes comerciais formadas pela expansão capitalista, e a marginalização nacional a partir dos papéis desempenhados pelas formações societárias no processo de racionalização produtiva. Isso significa dizer que não existiam dualismos em nossa composição histórica, mas, sim, um processo de incorporações estruturais a partir da *tendência de uniformização da dinâmica capitalista,* na qual o "arcaico" e o "moderno" se amalgamavam e a modernização emergia *edificada pelo arcaico.* A *modernidade latino-americana* emergiu da *atualização histórica*, impedindo seu fechamento sistêmico integral. O diagnóstico construído por Brasil Júnior (2013, p. 259, grifos do autor) para Florestan Fernandes também se adequa a Darcy Ribeiro: era necessário "conjugar, num mesmo movimento, o *adensamento histórico* e uma *perspectiva de totalidade",* focalizando "o *sentido geral* da transformação capitalista em países periféricos". A interpelação com a perspectiva das "múltiplas modernidades" permitiu a Darcy Ribeiro reconhecer a variedade de configurações sociais no mundo contemporâneo, passíveis de serem denominadas "modernas", reconhecendo as antinomias e contradições inerentes a todo processo modernizador. O constructo de modernização reflexiva – próximo ao de "capitalismo dependente", de Fernandes, e "marginalidade estrutural", de Costa Pinto – enfatizava o caráter contingente e agonístico da construção da normatividade moderna.

No campo do pensamento econômico latino-americano, não poderíamos deixar de observar determinados pontos de contato entre a Cepal e Darcy Ribeiro. A criação da Cepal, em 1948, teve como objetivo promover políticas direcionadas ao desenvolvimento econômico entre os países latino-americanos. Especialmente sob liderança de Raúl Prebisch, que ocupou o cargo

de Secretário-Executivo da Cepal de 1949 a 1963, condicionou sua produção intelectual para o entendimento do subdesenvolvimento latino-americano diante da observação do desdobramento das relações sociais produtivas do capitalismo. Isso, aqui nos cabe evidenciar, estava localizado, desde Prebisch, na dualidade e na diferenciação entre os polos produtivos como fatores explicativos do subdesenvolvimento. Para os cepalinos, o processo histórico de formação do capitalismo foi feito a partir de assimetrias na propagação do desenvolvimento tecnológico, criando uma divisão entre países que organizavam seu próprio aprimoramento tecnológico e países que incorporavam essas novas tecnologias dos centros produtores. Assim, o subdesenvolvimento era resultado de uma articulação entre o conteúdo *interno* e o conteúdo *externo*, pois as modificações estruturais decorrentes da modernização latino-americana mantinham seus elementos endógenos atrelados à dominação internacional dos centros produtores de tecnologias. O subdesenvolvimento era decorrente do insuficiente nível de diversificação da produção e da permanência do subemprego, desencadeados quando a estrutura capitalista moderna se sobrepunha a uma prévia estrutura pré-capitalista. O setor dinâmico (industrial) era intercalado com o setor tradicional (agrícola) diante da dependência dos países produtores de tecnologia. As economias latino-americanas não eram apenas pautadas pela predominância do agrário, mas por uma situação contínua e cumulativa que tendia ao agravamento da dependência financeira e cultural.

Esse cenário analítico foi evidenciado na obra "Formação Econômica do Brasil", de Celso Furtado. Tendo atuado ao lado de Raúl Prebisch, Celso Furtado dialogou com o enfoque estruturalista da relação centro-periferia proposta pelo economista argentino[161]. Ao cunhar a relação centro-periferia, Prebisch e, mais adiante, Furtado, contestavam as proposições da "Teoria das Vantagens Comparativas" que percorreram alguns intérpretes neoclássicos da Economia. Apresentada inicialmente por David Ricardo, o pressuposto das vantagens comparativas assumia que a diferença das trocas entre os países no comércio internacional consistia na quantidade exigida de trabalho produtivo dos fluxos de bens constituídos para troca no comércio exterior. O livre-comércio levaria, na acepção ricardiana, os países a se especializarem na produção dos bens que possuíam maiores vantagens comparativas considerando os menores custos de oportunidade. Para Furtado, a concepção de Ricardo e daqueles que o preconizaram como modelo analítico não era adequada para a compreensão do subdesenvolvimento latino-americano devido à deterioração dos termos de intercambio

161 Apesar da influência de Raúl Prebisch e do estruturalismo, Celso Furtado desenvolveu um pensamento próprio com seus próprios contornos e especificidades. Sobre os detalhes e pormenores do pensamento furtadiano em relação à Prebisch, consultar Ricardo Bielschowsky (2000).

historicamente constituída. A "Teoria da Vantagens Comparativas" pressupunha uma falsa universalidade para teoria econômica, pois, para os latino-americanos, não seria possível o aproveitamento das oportunidades de trocas justas no comércio internacional devido às estruturas de formações econômicas que tendiam a exógena.

Furtado demandava, portanto, uma reflexão teorética específica para os latino-americanos, um movimento de revisão crítica que, assim como Darcy Ribeiro, assumia como ponto de partida histórico as especificidades da América Latina dentro da composição sistêmica do capitalismo. Aqui está nosso ponto de interesse: tanto Darcy Ribeiro quanto Furtado procuraram *adensar descritivamente* com conteúdo histórico os fundamentos epistemológicos provindos dos países centrais, reelaborando seu conteúdo analítico para explicar *a partir de* e *para* os interesses latino-americanos os encalços de nossas contradições societárias. Em "Formação Econômica do Brasil", afirmou Furtado:

> O presente livro pretende ser tão-somente um esboço do processo histórico de formação da economia brasileira. Ao escrevê-lo, em 1958, o autor teve em mira apresentar um texto introdutório, acessível ao leitor sem formação técnica e de interesse para as pessoas — cujo número cresce dia a dia — desejosas de tomar um primeiro contato em forma ordenada com os problemas econômicos do país. A preocupação central consistiu em descortinar uma perspectiva o mais possível ampla. Na opinião do autor, sem uma adequada profundidade de perspectiva torna-se impossível captar as inter-relações e as cadeias de causalidade que constituem a urdidura dos processos econômicos (Furtado, 2003, p. 18).

A teoria econômica deveria propor mecanismos explicativos para a periferia. Assim, evidenciava-se como a configuração estrutural latino-americana foi produto de uma situação histórica que nos subordinou ao processo de *incorporação do progresso técnico* das nações centrais. O subdesenvolvimento é o "desequilíbrio na assimilação dos avanços tecnológicos produzidos pelo capitalismo industrial a favor das inovações que incidem diretamente sobre o estilo de vida", constituindo um cenário de densas dificuldades de elevação da produtividade para do trabalho para além de entidades primárias (Furtado, 1992, p. 8). Comprometia-se, então, a socialização do excedente produtivo, contribuindo para a manutenção das hierarquias sociais precedentes. Estes Entrelaçamentos, segundo Furtado, eram oriundos do período colonial:

> Das medidas políticas que então foram tomadas resultou o início da exploração agrícola das terras brasileiras de enorme importância na história americana. De simples empresa espoliativa e extrativa- idêntica à que na mesma época estava sendo empreendida na costa da África e nas Índias Orientais- a América passa a constituir parte integrante da economia reprodutiva europeia, cuja técnica e capitais nela se

> aplicam para criar de forma permanente um fluxo de bens destinados ao mercado europeu (Furtado, 2003, p. 23).

A condição de heterogeneidade periférica estava em sua dependência dos polos produtores de tecnologia, intercalando uma situação *contínua* e *simultânea* de sobreposição da estrutura capitalista moderna a uma base pré-capitalista que, como resultante, tendia a "criação de estruturas híbridas":

> O efeito do impacto da expansão capitalista sobre as estruturas arcaicas variou de região para região, ao sabor de circunstâncias locais, do tipo de penetração capitalista e de intensidade desta. Contudo, a resultante foi quase sempre a criação de estruturas híbridas, uma parte das quais tendia a comportar-se como um sistema capitalista, a outra, a manter-se dentro da estrutura preexistente. Esse tipo de economia capitalista constitui, especificamente, o fenômeno do subdesenvolvimento contemporâneo (Furtado, 1961, p.180).

O subdesenvolvimento vinculava-se ao desenvolvimento induzido de fora das economias periféricas e à imposição dos seus respectivos lugares na divisão internacional do trabalho. Nas economias subdesenvolvidas, o desenvolvimento econômico era decorrente do "efeito dinâmico do estímulo externo" (Furtado, 2003, p. 88). Esse cenário, para Furtado (2003, p. 14) originou-se da "ocupação econômica das terras americanas" como "um episódio da expansão comercial da Europa", que, iniciado pelos povos ibéricos, fez destas "novas terras" uma feitoria de alta lucratividade tropical. A "extensa colônia sul-americana", continuou Furtado (2003, p. 100), "transformava-se num êxito comercial" que permitiu às metrópoles acumularem o capital necessário para reinvesti-los em suas transformações produtivas. A questão para Furtado não estava na ausência da produção de riquezas nas colônias, mas no *sentido direcional* para o qual essas riquezas eram encaminhadas. Se os "os magníficos resultados financeiros da colonização agrícola do Brasil abriram perspectivas atraentes à utilização econômica das novas terras" bem como "os espanhóis continuaram concentrados em sua tarefa de extrair metais preciosos", o subdesenvolvimento não estava situado em debilidades produtivas, mas na externalidade da alocação do capital canalizada para as metrópoles (Furtado, 2003, p. 30). A ilustração desta questão pode ser encontrada na seguinte passagem de Furtado:

> A unidade exportadora estava assim capacitada para preservar a sua estrutura. A economia açucareira do Nordeste brasileiro, com efeito, resistiu mais de três séculos às mais prolongadas depressões, logrando recuperar-se sempre que o permitiam as

> condições do mercado externo, sem sofrer nenhuma modificação estrutural significativa (Furtado, 2003, p. 59).

Enquanto os centros metropolitanos dinamizavam suas economias com o acúmulo de capital, as sociedades periféricas se mantiveram condicionadas a um movimento exógeno de exportação de riquezas de "natureza puramente contábil do fluxo de renda" (Furtado, 2003, p. 56). A monocultura e o regime escravocrata constituíram uma dinâmica econômica dependente da *incorporação tecnológica externa*, comprometendo a possibilidade de estabilização econômica e da organização de um mercado interno. Em termos propriamente comparativos, o raciocínio furtadiano se aproximou do pensamento de Darcy Ribeiro naquilo que concerniu a *centralidade da tecnologia* como motor das transformações produtivas. Isso, pois foi a vinculação dos latino-americanos à economia de exportação mercantil que permitiu a Europa se modernizar, a partir da acumulação originária, ao mesmo tempo que os europeus atuavam reflexivamente na diferenciação estrutural das antigas colônias ibéricas. Para ambos os autores, a formação do capitalismo evidenciava "a íntima interdependência existente entre a evolução tecnológica nos países industrializados e as condições históricas do seu desenvolvimento econômico" (Furtado, 2009, p. 159). A introdução de uma nova combinação tecnológica provocava um salto que reestruturava o sistema produtivo e as relações sociais de produção, mas que no caso dos países periféricos:

> O deslocamento da fronteira econômica europeia traduziu-se em que um núcleo capitalista passava a coexistir, pacificamente, como uma estrutura arcaica. Na verdade, era raro vermos o chamado núcleo capitalista modificar as condições estruturais preexistentes, pois estava ligado à economia local apenas como elemento formador de uma massa de salários (Furtado, 2009, p. 164).

Por fim, o subdesenvolvimento era decorrente da "indução externa":

> O subdesenvolvimento não constitui uma etapa necessária do processo de formação das economias capitalistas modernas. É, em si, um processo particular, resultante da penetração de empresas capitalistas modernar em estruturas arcaicas. O fenômeno do subdesenvolvimento apresenta-se sob forma várias e em diferentes estádios. O caso mais simples é o da coexistência de empresas estrangeiras, produtoras de uma mercadoria de exportação, com uma larga faixa de economia de subsistência, coexistência esta que pode perdurar, em equilíbrio estático, por longos períodos (Furtado, 2009, p. 171).

Enquanto Furtado enfatizou a estruturação do capitalismo tomando a Inglaterra como ponto de partida, Ribeiro focalizou as alterações tecnológicas que levaram portugueses e espanhóis a preconizarem a formação histórica da modernidade devido às redes comerciais mercantis capacitadas para "absorver e generalizar a tecnologia da Revolução Mercantil":

> A mesma revolução tecnológica vinha propiciando, simultaneamente, a restauração do sistema mercantil europeu e, por esta via, o amadurecimento de uma nova formação sociocultural, o Capitalismo Mercantil, que, rompendo a estagnação em que havia caído a Europa feudalizada, acionou um novo processo civilizatório que se expandiria, a seguir, sobre todo o mundo (Ribeiro, 1987, p. 197, grifos do autor).

Os ibéricos caminharam em direção à modernidade a partir das conquistas das Américas. O subdesenvolvimento era decorrente de um tipo de historicidade marcado pela colonização que, nos horizontes de seu processo civilizatório, teve uma amplificação tecnológica que "não se expandiu como uma difusão de conhecimentos e práticas livremente adotáveis, mas pela criação de novos centros de poder e pela imposição de seu domínio" (Ribeiro, 1988, p. 26). Era a *incorporação externa* ou o *progresso autônomo endógeno* da tecnologia que determinava a condição do subdesenvolvimento e do desenvolvimento, respectivamente, para a obtenção do repertório cognitivo da modernidade. Ainda que concordassem acerca da questão tecnológica, a dualidade no pensamento furtadiano – que, de uma certa forma, remontava ao estruturalismo do Cepal – não se manifestou em Darcy Ribeiro. A arquitetura do dualismo de Celso Furtado centrava-se na simbiose entre atividades pré-capitalistas e atividades capitalistas, traduzindo-se em instituições sociais mantenedoras da dependência externa. A "desagregação do sistema pré-capitalista intensificava o processo de urbanização", disse Furtado (2003, p. 153), pois "o crescimento era puramente de extensão" e não ampliava, internamente, o processo acumulativo de capital. Em economias periféricas, o produto social associado ao *"surplus of produce"* era desencadeado por "fatores exógenos" que gestavam "a criação ocasional" do excedente produtivo (Furtado, 2009, p.109). "O excedente permanente", disse Furtado (2009, p. 109), sobre os latino-americanos, "acompanhava o sistema de escravidão" e a "apropriação desse excedente por grupos minoritários".

Ao que parece, os "predicados e idiossincrasias dessa experiência"[162] moderna relatada por Furtado incorreram na afirmação, dentro de um mesmo tecido social, da presença do "arcaico" e do "moderno" coexistindo em caráter conflitivo. No caso de Darcy Ribeiro, o "arcaico" e o "moderno" não coexistiam no mesmo tecido social, mas, sim, *na mesma margem*

162 Aqui estamos interpelados por Sérgio Tavolaro (2017, p. 116).

de temporalidade permeada por *cadências e encadeamentos próprios.* Para além do dualismo, a temporalidade darcyniana foi marcada por relações diferenciais situadas entre diferentes níveis dentro do todo. A modernização reflexa era o "progresso relativo" que "operava como um limitador das potencialidades de desenvolvimento pleno dos povos" por ela atingidos, deslocando os bens e riquezas para os polos externos de dominação e poder (Ribeiro, 1987, p. 31). Em Celso Furtado, a superação do subdesenvolvimento seria alcançada por meio de mecanismos econômicos que garantissem a substituição das importações e a ruptura da arcaidade estrutural cujo sentido direcional permanecia o mesmo do período colonial. Tratava-se de estabelecer as bases econômicas para a autonomização do progresso tecnológico e a modernização dos padrões de consumo, criando ferramentas políticas, a partir do Estado, capazes de promover "a utilização plena do capital e da mão de obra" por meio da indução interna, rompendo com a "heterogeneidade tecnológica" (Furtado, 2009, p. 174)[163]. No que pesem as diferenças, tanto Darcy Ribeiro quanto Celso Furtado propuseram suas soluções para o subdesenvolvimento na esfera política por ocasião de suas respectivas atuações como "operadores do Estado"[164]. Tendo ocupado instâncias ministeriais ao longo do governo João Goulart, as reflexões de ambos foram frutificadas no exílio desencadeado pelo Golpe Civil-militar de 1964. Como suscitou Lincoln de Araújo Santos:

> Foi assim com Darcy Ribeiro e Celso Furtado, personagens da vida republicana que ao mesmo tempo pensaram o Brasil e suas alternativas de desenvolvimento, atuando juntos no governo João Goulart como operadores do Estado. Enfrentaram a fuga do regime civil-militar1 e viram o projeto que foi interrompido, não só o das reformas de base, mas também o da democracia brasileira (Santos, 2015, p. 163).

Celso Furtado foi, entre os anos de 1962 e 1963, ministro Extraordinário do Planejamento de João Goulart. Como atribuição, teve o encargo de elaborar e conduzir o Plano Trienal, documento esmerado com proposições que pretendiam recolocar o país na rota do crescimento industrial, controlar a inflação e promover a distribuição de renda. No mesmo momento, Darcy Ribeiro ocupava o cargo de ministro-chefe da Casa Civil e trabalhava assiduamente nas Reformas de Base. Em ambos os casos, Lincoln de Araújo Santos (2015, p.

163 É digno de nota que recordemos, seguindo o que foi posto por Bruno Borja (2013, p. 155), o diálogo de Celso Furtado com a tradição keynesiana: "Segundo Furtado, assim como Schumpeter ou Wicksell, também Keynes percebeu que o elemento dinâmico do sistema econômico era o investimento, empenhando-se em formular uma teoria da inversão. Sua grande contribuição teria sido romper com o equilíbrio geral espontâneo em condições de pleno emprego, buscando estabelecer os fatores que determinam o nível de atividade. Sua análise se restringe ao curto prazo, mas aponta para o volume de investimento como principal determinante da demanda efetiva, que por sua vez influencia o nível de produção e de emprego".

164 Terminologia extraída de Lincoln de Araújo Santos (2015, p. 162).

164) apontou para o fato de que "As obras de Celso Furtado e de Darcy Ribeiro expressavam a tradição de se pensar um projeto para o país" possibilitado pelo olhar distanciado provocado pela "diáspora brasileira". Curiosamente, Darcy Ribeiro e Celso Furtado possuíram divergências no conteúdo previsto no Plano Trienal, pois, ao propor "o controle ou congelamento dos salários dos trabalhadores", a medida atuaria contrariamente à "base social" que garantia a João Goulart sua governabilidade, e acabou por contar com a recusa de Darcy Ribeiro (Santos, 2015, p. 165). Para nós, o que aqui importa é observamos, por parte de Darcy Ribeiro, uma posição política vinculada ao *reformismo de base capitalista,* reformas estas que operariam em pontos importantes da sociedade brasileira, intentando garantir a melhoria na condição social de existência das camadas subalternas. Para Darcy Ribeiro (1995, p. 26), não era inverossímil "que a reordenação social se faça sem convulsão social, por via de um reformismo democrático, mas ela é muitíssimo improvável neste país em que

> Uns poucos milhares de grandes proprietários podem açambarcar a maior parte de seu território, compelindo milhões de trabalhadores a se urbanizarem para viver a vida famélica das favelas, por força da manutenção de umas velhas leis. Cada vez que um político nacionalista ou populista se encaminha para a revisão da institucionalidade, as classes dominantes apelam para a repressão e a força (Ribeiro, 1995, p. 26).

Darcy Ribeiro (1997, p. 292) confiava que o trabalhismo de João Goulart era a corrente política "capaz de realizar as potencialidades brasileiras, promovendo profundas reformas estruturais indispensáveis e inadiáveis para que o Brasil desse certo". Contudo, a vivência exilar dilatou seu pensamento político: *aquilo que era uma perspectiva reformista, caminhou em direção a um tipo de socialismo propriamente latino-americano nomeado de socialismo moreno.* Sem nos atermos aos detalhes do socialismo moreno que, logo mais, será esmiuçado, uma ponderação sobre a experiência no exílio ainda é necessária. Para além de todas as redes intelectuais em que se inseriu, dois eventos políticos impactaram o pensamento de Darcy Ribeiro. O primeiro deles foi a Revolução Cubana que, de 1959 a 1961, serviu como elemento divisor das posições políticas na América Latina. Considerando o contexto da Guerra Fria no qual esteve inserido, o processo revolucionário surgiu como uma

> Nova conjuntura que acabou por polarizar toda a vida política latino-americana como uma alternativa entre os custódios do sistema, de um lado, e as vanguardas revolucionárias e as forças virtualmente insurgentes, do outro. Contribuíram para esta radicalização, além da revolução cubana, vários fatores. Primeiro, os efeitos catárticos do século XX Congresso do Partido Comunista da URSS e logo depois a cisão sino-soviética de que resultou uma despolarização do campo socialista, liberando as

> esquerdas latino-americanas para a autodefinição do seu papel e a direção autônoma do seu destino (Ribeiro, 1988, p. 223).

Para Darcy Ribeiro (1988, p. 205), a Revolução Cubana "implantou o primeiro regime socialista no continente", originando o percurso de "amadurecimento para uma opção revolucionária" da transformação social. A perspectiva reformista não era suficiente para derrotar as classes dominantes, exigindo uma ação revolucionária organizada em torno de um *socialismo que se adequasse as vicissitudes latino-americana*. É precisamente com a Revolução Cubana, mediada pela experiência exilar, que Darcy Ribeiro reconquistou a confiança na possibilidade de uma drástica transformação política em prol das camadas sociais exploradas historicamente. A situação cubana influenciou os vizinhos caribenhos, deslocando o nacional-desenvolvimentismo para o plano da revolução socialista. No caso de Darcy Ribeiro, o impacto originado do processo cubano ultrapassou sua reflexão sociológica e encontrou sua melhor ilustração literária em "Utopia Selvagem", cuja passagem em questão registramos abaixo:

> De repente, toda a bicharada índia se levanta e começa a correr, desordenada. Depois corre em círculos, ao redor da Casa dos Homens, sem parar. O tropel de pés batendo, compassados, faz do chão um tambor rufante. O batecouro sobe, sobe, atordoa, entontece todo mundo até entontecer o mundo. Aí se ouve o esturro ensurdecedor. É a terra que ruge e esturge, se abrindo num rego ao redor da aldeia. Agora, a aldeia é uma ilha que balança, se levanta do chão e sobe, sobe (Ribeiro, 1982, p. 199).

Esteticamente, a cena partiu da concepção de movimento propiciada pela técnica da montagem. Comumente utilizada no meio cinematográfico[165], a montagem permitiu a ruptura com o tempo linear, dando ao narrador o controle do ritmo da narrativa por meio do jogo de alternâncias abruptas que aproximavam aquilo que estava distante. Ao fazê-lo, Darcy Ribeiro conseguiu transformar a aldeia dos Galibis em arquétipo ilustrativo da ilha cubana, descrevendo os "estrondos" e as "avalanches" que a Revolução havia desencadeado. No fundo, as imagens mobilizadas em "Utopia Selvagem" metaforizaram a realidade apresentando o desenvolvimento especial para o encontro entre o *passado* e o *presente*. No romance em questão, temos a presença contínua de um passado atravessado por lutas e injustiças, mas que, focalizando o futuro, nele reencontrava um passado que não foi integralmente superado. Além de Cuba, outro evento que inclinou o pensamento de Darcy Ribeiro em direção ao socialismo foi a queda do governo de Salvador Allende, no Chile. Por ocasião da vitória de Allende nas

165 Sobre o procedimento da montagem na literatura e no cinema, sugerimos a leitura de Maria de Oliveira (1984).

eleições presidenciais em 1970, Darcy Ribeiro foi convidado para assessorá-lo diretamente e acabou trabalhando, junto com o espanhol Juan Garcez, na cúpula presidencial. Em "Confissões", Darcy Ribeiro detalhou os relatos de seu encontro com Allende:

> Convivi com ele uma semana em Montevidéu, encantado com sua simpatia, seu pensamento claro, seu socialismo libertário, seu sentimento de latino-americanidade. Nessas conversas, Allende me deu sua visão da nossa queda e da importância dela. Vi em, suas palavras mais do que alcançara antes, a compreensão da extraordinária importância do governo de João Goulart. Estávamos travando uma batalha mundial. Só nós, pequenos Davis, contra o Golias. Allende me disse, textualmente: "A queda de Goulart foi para nós como uma montanha que mergulhasse no mar. Nele teríamos o aliado para a libertação da América Latina. Sem ele, tudo seria muito mais difícil" (Ribeiro, 1997, p.413).

E, mais adiante,

> O fato é que eu estava como ajudante do Salvador Allende, fazia discurso para ele. Posso dizer, porque ele era tão grande sujeito que, depois de fazer discurso de posse, no estádio, ele chegou com três edecanes – os presidentes do Chile andam com três generais, do mais alto padrão – e disse aos edecanes: - Vocês gostaram do meu discurso? E eles disseram: - Ah! Presidente, foi um discurso sábio, bonito, etc. E o Allende: - Pois é, quem escreveu foi esse brasileiro aqui. É claro que eu escrevi o pensamento dele e ele era um homem suficientemente competente para dizer que eu escrevia o discurso para ele. Eu escrevi para muita gente mais, que nunca admitiria que eu dissesse isso (Ribeiro, 1997, p.65-6).

A referência ao discurso é o elo mais importante desta análise. Ao ter auxiliado diretamente na preparação do discurso de Allende apresentado no Estado Nacional, o conteúdo desse discurso corrobora nossa hipótese de que Darcy Ribeiro caminhou *do reformismo para o socialismo*. Isso porque o discurso abordava a "responsabilidade que pesava sobre o Chile de inaugurar a via do socialismo em liberdade", percorrendo um caminho distinto daquele que havia se dado em Cuba (Ribeiro, 1997, p. 414). Nesse contexto, era necessário pensar e definir a "legalidade democrática da transição ao socialismo", evitando, a todo custo, "cubanizar o processo chileno" (Ribeiro, 1997, p. 415). O caso do Chile funcionou como a inspiração necessária para que o socialismo fosse alcançado de forma democrática, apontando para uma nova concepção de liberdade e afirmação das especificidades históricas da América Latina.

A virada política vivenciada por Darcy Ribeiro foi mais bem retratada em seu texto intitulado "Venutopias 2003", publicado, em sua primeira edição, no ano de 1973, sob convite do jornal venezuelano *El Nacional*. O artigo foi um exercício intelectual de imaginação do futuro, especulando sobre aquilo que viriam a ser os latino-americanos após o rompimento das

"velhas formas de vida para criar novas", tratando-se, no fundo, de "impedir que o passado se reproduza no futuro" (Ribeiro, 1979, p. 40). O fervor utópico registrado no texto não foi ao acaso, pois, em 11 de setembro de 1973, a experiência socialista de Salvador Allende foi derrubada pelo golpe militar chileno. Com a derrota de Allende, Darcy Ribeiro colocou-se a projetar o futuro latino-americano diante do horizonte utópico que retomava o imaginário da América como espelhamento da utopia. Fosse pelas letras dos cronistas ou na concepção religiosa da cristandade, a terra da utopia se realizaria no futuro. Em "Venutopias 2003", encontramos o seguinte registro:

> Fazer frente a essas tarefas sem um plano utópico prévio seria dar um salto no desconhecido, aceitar uma aliança com o arbítrio. Nossa tarefa prioritária é, por isso, inquestionavelmente, a de reviver o espírito dos utopistas com ousadia e coragem, enriquecendo-o com a ciência e a teoria revolucionária (Ribeiro, 1979, p. 40).

A utopia foi, para Darcy Ribeiro, o horizonte imaginativo de libertação e autonomia dos latino-americanos conquistado no tempo porvir. A utopia de Darcy Ribeiro foi sua bússola de orientação política para a conquista do desenvolvimento econômico generalizado e da justiça social. Mais do que isso, "Venutopias 2003" propôs uma "utopia estética", como afirmaram Andrés Kozel e Fabrício Pereira da Silva (2022, p. 33), pois a grafia "MAS" utilizada no texto referia-se à "sigla do Movimento ao Socialismo venezuelano", inspirado nos "índios makiritare (ou yekuanas)". O elemento indígena foi mobilizado não como algo do passado, mas como o enquadramento literário para o futuro desejável. Aqui está uma ruptura fundamental na sociologia de Darcy: se aspectos de seu pensamento sociológico estiveram atrelados ao cronótipo hegemônico da modernidade, "Venutopias 2003" caminhou em direção contrária à modernidade enquanto estrutura temporal, utilizando-se do indígena como crítica estética dessa mesma modernidade.

Para Darcy Ribeiro (1979, p. 43), era necessário nos libertarmos de "velhas repressões e freudianamente reconciliar-nos com nossa condição zoológica", retomando "a capacidade de amar liricamente". Isso explicaria o porquê de sua condição como ficcionista ter se tornado tão profícua, pois a literatura foi o campo por excelência da futurização de Darcy, tomando o indígena como *pressuposto estético* para o *combate da teleologia do progresso.* Especialmente em sua "fábula brincalhona", intitulada Utopia Selvagem, Ribeiro (1997, p. 514) exerceu com maior vigor seu estilo utópico.

CAPÍTULO 4 – A IMAGINAÇÃO DO IMPOSSÍVEL

"Destino, mostra a tua força. Eu sei que não sou dona de mim mesma. O que está decretado pelas estrelas é o que deve ser. Pois que seja." (Shakespeare)

4.1 A iniciação pelo avesso: a espiral e o espelho

Frequentemente, o primeiro indício do fascínio antropológico, como recordou Lévi-Strauss (1962) em um instigante artigo, situa-se no pensar sobre as diferenças do "outro" e na tentativa de compreender a subjetividade oriunda dos fenômenos culturais. Por muito tempo a antropologia brasileira foi permeada pelo pressuposto do exotismo, movendo-se da "alteridade radical" para a "alteridade em contexto"[166]. A história da antropologia foi permeada por diálogos e embates que indicaram caminhos epistemológicos, que nem sempre se dispuseram a abdicar conscientemente da pretensa autoridade que o antropólogo possuía ao ir ao campo[167]. Se olharmos, em espiral, para a trajetória do conhecimento antropológico, encontraremos saídas interessantes para pensar a alteridade fora de uma epistemologia fechada em si mesma. Nessa abertura da espiral, é possível pensar a literatura de Darcy Ribeiro como o afastamento de uma perspectiva filosófica, marcada por resquícios formalistas, que estiveram presentes em suas elaborações sociológicas. Na ficção, Darcy Ribeiro encontrou a possibilidade de narrar a história dos latino-americanos utilizando-se das personagens como espaço de projeção das vozes que as imagens hegemônicas da modernidade apagaram.

Dar voz a quem não tinha e construir e imaginar a utopia latino-americana: eis o projeto literário de Darcy. Para iniciarmos, vejamos a seguinte passagem de "Utopia Selvagem", que elucida o contexto da inspiração literária do antropólogo:

> Esgotados e enjoados do esforço de simular ser quem não somos, aprendemos, afinal, a lavar os olhos e compor espelhos para nos ver. Neles nossa figura surge debuxada na Guesa, em Macunaíma e, sobretudo, no Grito Antropofágico (Ribeiro, 1982, p. 33, grifos do autor).

Boa parte daquilo que a teoria sociológica tentou apreender sobre a América Latina incorreu em produzir espelhos que não indicavam precisamente quem éramos nós. O que desses

166 Aqui estamos interpelados por Mariza Peirano (2000).
167 Sobre os detalhes da trajetória da antropologia do século XX, ver Peirano (1981).

espelhos se viam não era a imagem real dos latino-americanos, mas o mero reflexo daquilo que os centros hegemônicos queriam que nós fôssemos. Era necessário combater essas imagens virtuais, colocando a América Latina face a face consigo mesma. Darcy Ribeiro assumiu essa empreitada, tomando a literatura como o espaço para o tratamento "da questão da identidade", reivindicando, para os latino-americanos, o "espaço de visibilidade e atuação social" (Novaes, 1993, p. 71). Os jogos de espelhos da alteridade tinham sido reconhecidos por Machado de Assis em seu conto intitulado "O Espelho: Esboço de uma Nova Teoria da Alma Humana", publicado, originalmente, em 1882. O enredo começa descrevendo um ambiente onde quatro cavalheiros debatem questões transcendentais, marcadamente complexas, enquanto um quinto personagem, chamado de Jacobina, apenas acompanhava a calorosa discussão. Em um determinado momento, contudo, Jacobina toma a cena, rompendo com o silêncio e emitindo seu primeiro comentário metafisicamente fundamentado: o homem era como uma laranja.

> Nada menos de duas almas. Cada criatura humana traz duas almas consigo: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro. Espantem-se à vontade; podem ficar de boca aberta, dar ombros, tudo; não admito réplica. Se me replicarem, acabo o charuto e vou dormir. A alma exterior pode ser um espírito, um fluído, um homem, muitos homens, um objeto, uma operação. Há casos, por exemplo, em que um simples botão de camisa é a alma exterior de uma pessoa; - e assim também a polca, o voltarete, um livro, uma máquina, um par de botas, uma cavatina, um tambor, etc. Está claro que o ofício dessa segunda alma é transmitir a vida, como a primeira: as duas complementam o homem, que é, metafisicamente falando, uma laranja. Quem perde uma das metades, perde naturalmente metade da existência; e casos há, não raros, em que a perda da alma exterior implica a da existência inteira (Assis, 2015, p. 453).

O comentário de Jacobina enuncia a dispersão e a dissolução da alma interior na aparência objetivada pela alma exterior, exigindo de si o movimento de *olhar de dentro para fora.* A questão não era separar as partes da laranja, mas entender como elas se relacionam a partir do olhar. No fundo, Jacobina realocava a narrativa da "decomposição de contornos" para o predicado da alma, propondo o entrelaçamento das partes dentro de uma mesma subjetividade (Assis, 2015, p. 453). Em uma narrativa com constantes interrupções da linearidade, Jacobina fala de si mesmo como um "outro" pelo tensionamento entre quem narra e ao mesmo tempo é narrado, entrelaçando o passado e o presente diante das constantes reminiscências por ele oferecidas. Voltando aos seus vinte e cinco anos, Jacobina relembra quando, pobre e provinciano, fora nomeado alferes da Guarda Nacional, adquirindo o prestígio social do cargo e de suas atribuições na convivência pública.

Tal feito levou sua tia Marcolina a oferecer uma homagem em seu sítio, digna de todas as honrarias, incluindo a transferência da peça mobiliária de maior valor para o quarto em que ficaria hospedado. Tratava-se de um grande e belo espelho, herdado por Tia Marcolina de uma madrinha que o havia comprado no momento da transferência da corte portuguesa para o Brasil em 1808. A longa hospedagem do "senhor alferes" foi acometida pela partida de Tia Marcolina que, imperada a cuidar de uma das filhas em uma região mais distante, deixa o sítio ao encargo de Jacobina. Após a fuga dos poucos escravos da casa, Jacobina, então, se vê absolutamente só por alguns dias, experimentando um estado psicológico de intensa solidão. Sem a consideração pública por sua "alma exterior", a angústia conduziu Jacobina até o espelho:

> Convém dizer-lhes que, desde que ficara só, não olhara uma só vez para o espelho. Não era abstenção deliberada, não tinha motivo; era um impulso inconsciente, um receio de achar-me um e dois, ao mesmo tempo, naquela casa solitária; e se tal explicação é verdadeira, nada prova melhor a contradição humana, porque no fim de oito dias, deu-me na veneta de olhar para o espelho com o fim justamente de me achar-me dois. Olhei e recuei. O próprio vidro parecia conjurado com o resto do universo; não me estampou a figura nítida e inteira, mas vaga, esfumada, difusa, sombra da sombra. A realidade das leis físicas não permite negar que o espelho me reproduziu textualmente, com os mesmos contornos e feições; assim, deveria ter sido. Mas tal não foi a minha sensação (Assis, 2015, p. 464).

Na rememoração do episódio de juventude, Jacobina apontava para uma existência fragmentada que oscilava entre o *ser* e o *parecer ser*, fornecendo à personagem a consciência de sua transformação ao vestir a farda e eliminar o homem interior pelo predomínio da exterioridade. Sem a farda, a imagem projetada no espelho era vaga e difusa; com os adornos de alferes, a nitidez era reestabelecida e a consciência de si retomada. Todos os favorecimentos e regalias causaram nele uma transformação:

> De quando em quando, olhava furtivamente para o espelho; a imagem era a mesma difusão de linhas, a mesma decomposição de contornos… Continuei a vestir-me. Subitamente por uma inspiração inexplicável, por um impulso sem cálculo, lembrou-me… Se forem capaz de adivinhar qual foi minha ideia…(Assis, 2015, p. 480).

Concluiu Jacobina,

> Lembrou-me de vestir a farda de alferes. Vestia-a, aprontei-me de todo; e, como estava defronte do espelho, levantei os olhos, e… não lhes digo nada; o vidro reproduziu então a figura integral; nenhuma linha de menos, nenhum contorno diverso; era eu mesmo, o alferes, que achava, enfim, alma exterior. Essa alma ausente com a dona do sítio, dispersa e fugida com os escravos, ei-la recolhida no espelho Imaginai um homem que, pouco a pouco, emerge de um letargo, abre os olhos sem ver, depois

> começa a ver, distingue as pessoas dos objetos, mas não conheci individualmente uns nem outros (Assis, 2015, p. 480).

"Com uma persistência de desesperado", Jacobina passou a vestir a farda todos os dias durante algumas horas para apreender sua subjetividade mediante a relação entre a interioridade e a exterioridade (Assis, 2015, p. 480). "O alferes, que achava, enfim, a alma exterior", vivenciava um efeito letárgico possibilitado pelo *ser-para-outro*, reconhecendo como sua existência se condicionava àquilo que os outros dele depreendiam (ASSIS, 2015, p. 453). A existência de Jacobina coloca-nos frente a frente com a constatação de que a condição humana só é possível pelas ficções coletivas que conjugam os sentidos e significados das existências individuais. Uma constatação próxima a do espelho de Próspero, que, defrontando-se com a "alma exterior" dos latino-americanos, apontava para as imagens de um "outro", formadas pelas projeções do eurocentrismo. É nessa tensão dialética que a literatura darcyniana está inserida: ao mesmo tempo que *questionava a lâmina do espelho em si,* suas personagens p*ercorriam suas figurações por meio dos espelhos*, mirando-os como objetos de reflexão que revelavam o humano no jogo de relações *internas* e *externas,* mobilizando a perspectiva mimética. Por este caminho, tornava-se possível promover uma autointerpretação reflexiva dos latino-americanos valorizando romanticamente o "não-europeu" e assumindo a temporalidade tropical de nossa historicidade.

A literatura representou um jogo travado por Darcy Ribeiro, no qual, por vezes, o limite entre realidade e ficção se desfez. "Maíra", seu primeiro romance, foi publicado em 1976, quando o antropólogo estava no exílio, quando as noites pareciam impedi-lo de dormir e o condenavam à insônia. A primeira versão foi escrita "para sair da *surmenage*"; assim, em uma pensão de repouso com arquitetura italiana, o romance nasceu como forma de recompor suas forças, exauridas "pelo esforço de escrever o primeiro texto de minhas teorias antropológicas: *O processo civilizatório*" (Ribeiro, 2014, p. 6-7, grifos do autor). Mesmo que tenha sido publicado apenas em 1976, o manuscrito inicial foi sendo gestado em concomitância com "O Processo Civilizatório", o que, desde o início, propicia compreender a estreita ligação entre sua teoria antropológica e o romance. Por mais que fossem domínios distintos de linguagem, suas novelas e escritos sociológicos compartilhavam do mesmo substrato imagético.

O ofício "romancista-terapêutico" permitiu a Darcy Ribeiro criar o primeiro esboço de "Maíra", enquanto, três meses após superar a *surmenage* e retornar ao seu país, entregava a versão para publicação de "O Processo Civilizatório". A relação entre as duas obras nos parece inquestionável quando olhamos diretamente o enredo do romance: da mesma forma que "O

Processo Civilizatório" foi a abertura para a compreensão do contato entre os colonizadores e os ameríndios e os efeitos estruturais desencadeados pela atualização histórica, "Maíra" se configurava como a "expressão da dor e do gozo de ser índio" (Ribeiro, 2014, p. 8). Se o processo sociológico caminhou para a generalização da dinâmica histórico-formativa da América Latina, a ficção descreveu os pormenores da reconfiguração cultural que originou os povos novos. A intencionalidade do processo colonizador foi a nível exploratório, mas o resultado cultural inédito que ela produziu não foi programado por portugueses e espanhóis.

Ao entranharmos ao enredo de "Maíra", encontramos a história da vida do índio Isaías[168], retirado de sua comunidade étnica pelos missionários cristãos para se tornar padre. No plano literário, o arquétipo de Isaías foi forjado para ilustrar o enfrentamento de dois mundos distintos: o do indígena e o do colonizador europeu. O nome da personagem entregou pormenores dessa antinomia, pois Isaías era, na verdade, Avá, nome dado a ele pelos *mairum*, sua etnia de nascimento. A substituição do nome foi proposital, considerando que as referências a Isaías rementiam à figura bíblica original presente no Antigo Testamento e ao caráter profético de alguém que fora escolhido, no plano sagrado, para pronunciar a Palavra do Senhor[169]. Esse fato preparava o caminho que percorreria o enredo de "Maíra", *tomando como temática o conflito entre indígenas e europeus no cenário da colonização.* Como um choque de dois universos distintos, o contato cultural descrito na narrativa encaminhava o leitor para o passado histórico colonial do Brasil, criticando a estrutura política e econômica, que, desde então, conduziu os ameríndios à dizimação e à escravidão.

Considerando que o processo civilizatório formativo do Brasil e da América Latina decorreu do conflito entre formações societárias situadas em polos evolutivos distintos, a questão que realmente interessava a Darcy Ribeiro estava nos produtos culturais inéditos que esse evento histórico proporcionou, gerados pelos mecanismos de resistência ao domínio externo. Mesmo com a assimetria entre colonizadores e povos originários do continente, realizou-se a laboração de uma profunda potencialidade cultural mediada pela força de resistência demonstrada pelos povos indígenas. Para chegar a esse ponto, "Maíra" foi a "reconstituição literária da etnologia indígena", apresentando, do ponto de vista indígena, a *dissolução* e a *reconstituição* de seu próprio mundo, por meio da desintegração dos traços originários da sociabilidade (Ribeiro, 2014, p. 10). A própria estrutura do romance caminhou

168 A expressão "índio" foi mobilizada em todo o romance de Darcy Ribeiro (2014), com especial atenção às cenas que se referiam à personagem Isaías. Sua utilização, aqui, tem como função manter a precisão interpretativa de acordo com o romance em sua forma original.
169 Mantivemos, aqui, a mesma grafia que encontramos em "Maíra" (Ribeiro, 2014).

nessa direção, partindo da estrutura da missiologia católica, para oferecer a contraparte do discurso colonial:

> Descobriria que a estrutura de *Maíra* era a da missa católica, e tudo reescrevi com essa intencionalidade. Vira bem que o tema verdadeiro de *Maíra* era a morte de Deus, que morria porque o mundo *mairum* estava condenado, não tinha salvação. Isso me permitiu escrever um capítulo poético em que o próprio Deus, perplexo, se lamente e se pergunta que Deus ele é, e qual será seu destino, com o desaparecimento do seu povo. Ele era já órfão de seus filhos (Ribeiro, 2014, p. 10, grifos do autor).

A estratégia literária é bastante sugestiva. Apresentando o enredo como estrutura missiológica, Darcy Ribeiro *inverteu o discurso do colonizador ao apropriar-se diretamente dele*, realocando para Isaías a figura daquele que *experienciava o rito cristão* e sobre este expressava suas considerações. Mobilizando a Antífona, a Homilia, o Canon e o Corpus, o narrador enaltecia os ritos, mitos e deuses indígenas, não a cristianização. Além do mais, a voz melancólica do romance era uma forma de questionamento da omissão historiográfica do indígena brasileiro, recuperando o relato da chamada "primeira missa", presente na carta de Pero Vaz de Caminha. Com Isaías em primeiro plano, era possível narrar e testemunhar o encontro entre o indígena e o europeu, denunciando a dissolução da cultura originária e combatendo os relatos históricos eurocentrados. Isso porque, na semântica do colonizador, os povos indígenas eram considerados selvagens, sem a verdadeira fé e desprovidos de religiosidade ou ordenamento social. Sem medir esforços, o colonizador impôs seu domínio, tomando o nome Deus como justificativa para a conquista de fiéis, contado com a ação catequizadora propiciada pelos jesuítas.

Em "Maíra", temos o questionamento da taumaturgia europeia da colonização rememorando o motivo edênico do descobrimento proposto por Sérgio Buarque de Holanda em "Visões do Paraíso". Ao desembarcarem no Novo Mundo, portugueses e espanhóis foram seduzidos por uma "ilusão original":

> Quando se viram atraídos pelo Eldorado em seu paraíso terreno, serem homens que deixaram o Velho Mundo movidos por sentimentos profundamente diversos, haveria de os levar à formulação de padrões de vida tão apartados uns dos outros, que os efeitos destes marcam até hoje os comportamentos contrastantes de seus netos neste continente (Holanda, 1969, p. XV).

O repertório cognitivo de portugueses e espanhóis era preenchido por complexadas ambivalências. Mesmo com o advento das transformações históricas que os conduziram em

direção à modernidade, a mentalidade ibérica era permeada pela "narrativa bíblica", contaminada de "reminiscências clássicas", desencadeando um projeto colonizador que orbitou em torno da "geografia fantástica de todas as épocas" (Holanda, 1969, p. 16). Sérgio Buarque de Holanda (1969, p. 17) apontou como as terras americanas foram associadas ao "paraíso terrestre" desde Cristóvão Colombo, constituindo, alegoricamente, uma narrativa tributária "de velhas convenções eruditas, forjadas ou desenvolvidas por inúmeros teólogos, historiadores, poetas, viajantes, geógrafos e até cartógrafos, principalmente durante a Idade Média". Aquilo que os europeus buscavam ultrapassava o interesse pela aquisição de riquezas naturais: estavam, no horizonte de suas mentalidades, procurando o Paraíso Terreal que a Europa não oferecia. Procuravam encontrar aqui aquilo que não havia lá, reconhecendo, nos "arrabaldes daquele jardim mágico" chamado de Novo Mundo, um desígnio posto pela "própria mão de Deus" (Holanda, 1969, p. 17). O arquétipo de Isaías discutiu com essa mentalidade edênica, mas esmiuçando a perspectiva indígena diante de todo esse cenário do descobrimento. No romance, ele apareceu como uma personagem duplamente vestida, pois estava sempre alternando entre as *vestes cristãs* e a *vestes de mairum*. Uma forma de simbolizar o limite imaginativo entre duas realidades culturais:

> O de Isaías é ser ambíguo. Ser e não ser. Não é índio, nem cristão. Não é homem, nem deixa de ser, coitado. Ser dois é ser nenhum, ninguém. Mas está acima de suas forças. Ele não pode deixar de participar de um nós comigo que é excludente dos mairuns e que quase me ofende (Ribeiro, 2014, p. 292).

A ambivalência de Isaías ilustra o avanço das "fronteiras do impossível" vislumbradas pelos ibéricos, enfatizando a composição de identidades intercambiáveis e o intenso trânsito cultural decorrente da colonização. Dentro da geografia fantástica das Américas, aventureiros, cronistas e povoadores encontraram aqui uma espécie de cenário paradisíaco que correspondia a uma cosmovisão moldada por experiências mitológicas e nostálgicas anteriores à temporalidade moderna. Curiosamente, Sérgio Buarque de Holanda sugeriu que, das narrativas fantásticas, aquelas que mais férteis foram estavam atreladas a nossa imensidão territorial e à diversidade biofísica da fauna e da flora, com relevância para a região amazônica que integrava o chamado Grão-Pará:

> Não lhe custaria mesmo acreditar, em face das muitas maravilhas que escreveram sobre o Grão-Pará, e amparado naquela 'fé comum da tradição humana', na possibilidade de ter sido ali plantado por Deus o próprio Paraíso Terreal [grifo nosso]. Isso mesmo há de dizê-lo em alguns parágrafos de suas Notícias Curiosas, onde formula e responde à pergunta sobre se o mesmo Paraíso não seria a América.

> Consultados alguns dos mestres de Lisboa e outros das Universidades de Évora e Coimbra, todos foram acordes em que não havia nada de definido em matéria de fé sobre o sítio do Éden, e que o autor não afirmava, tão-somente lembrava, a probabilidade de achar-se na América, isto é, no Brasil deixando essa probabilidade ao critério de quem o lesse (Holanda, 1969, p. 126-127).

Não faltaram argumentos teológicos a favor da crença de que o sagrado horto estava situado na Amazônia, contando com doutores da Igreja que,

> Entre eles o próprio S. Tomás de Aquino, teriam colocado o paraíso debaixo da linha equinocial, cuidando que era a parte do mundo mais temperada, mais deleitável e mais amena para a perfeita habitação dos homens. Sucede ainda que entre as regiões equatoriais, nenhuma […] tinha em si as bondades que mostra o Brasil. E como lhe parecesse indiscutível, de acordo com a melhor filosofia, que da excelência das propriedades se colhe a do ser, passa a sumariar longamente as que fazem a suma perfeição da América lusitana (Holanda, 1969, p. 138).

Se, em grau eminente, a Amazônica personificava o Éden, não poderia ser outro o ambiente do enredo de "Maíra". Desde o subtítulo registrado como "um romance dos Índios e da Amazônia", Darcy Ribeiro apresentou como a latino-americanidade era a "verdadeira pátria de Adão"[170]. Contudo, ao contrário da europeidade que aqui acreditou edificar seu paraíso, Isaías figurava como a dissolução edênica foi desencadeada pela chegada das primeiras naus e caravelas. A cosmogonia medieval responsável por desenhar o paraíso terreal desde as águas do texto bíblico de *Gênesis* acertou em sua localização, mas não registrava, como fará "Maíra", a ação predatória daqueles que se aproveitaram, negativamente, da beleza tropical. Ainda assim, a ideia fundamental de "Visões do Paraíso" "consistia em demonstrar como, na América portuguesa ao menos, os motivos edênicos até existiam, muito embora, comparado àqueles das Índias de Castela, pouco ou quase nenhum efeito teriam suscitado na ação colonizadora da gente lusa, marcada à época por um *realismo pedestre"* (Furtado, 2018, p. 291). Já nos paraísos, portugueses e espanhóis consumiram o fruto da árvore da ciência do bem e do mal e abriram mão da inocência que Pitum, em "Utopia Selvagem", tentou resgatar.

Tendo esse cenário em vista, podemos entrever dois elementos estruturantes do pensamento darcyniano que se estenderam da teoria sociológica para a literatura. De início, o *ser* e *não ser*, no caso de Isaías, indicava uma disputa de forças opostas que, em combate,

170 A expressão utilizada por Sérgio Buarque de Holanda (1969, p.139) foi retirada de uma das crônicas da Companhia de Jesus por ele analisada. Por isso, vale a lembrança de toda a riqueza documental mobilizada para a escrita de "Visões do Paraíso", em 1958. O texto original foi redigido inicialmente como tese para o provimento da cátedra de "História da Civilização Brasileira", vinculada a então da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) da Universidade de São Paulo.

produziram um "ninguém" que, em toda a trama, persevera na busca por sua identidade. Esse aspecto reflete a própria situação dos latino-americanos: destituídos de seu passado, fomos espoliados de *nossa própria condição de ser* no mundo e nos perdemos nas amarras daquilo que os europeus esperavam que fôssemos. Isso fez com que a condição existência de Isaías remetesse diretamente à "ninguendade" desenvolvida em sua teoria antropológica, que indicava a condição histórico-social de povos formados pelo processo de atualização histórica. Isaías era a personagem que se reformulava constantemente, pois aqueles que eram marcados pela "ninguendade" estavam numa constante busca pela definição de si mesmos. Antônio Cândido (2007, p. 382) foi certeiro ao indicar que Isaías se entregava "de maneira desbragada a quem a quisesse, como se fosse uma redefinição transgressiva da sua sede de viver", caminhando para o fim trágico daqueles que não compreendiam o seu próprio destino. A dualidade de Isaías figurou o encontro de culturas que, em "Maíra", foi expresso na personalidade do próprio indígena iniciado nos saberes dos homens brancos. Afinal, cada um que saísse da aldeia seria "como eu":

> Ou seja, coisa nenhuma. O que ficarem lá só herdarão a amargura de serem índios. Como eu, tratarão de raspar a cara, para disfarçar a tatuagem, esses dois circulozinhos malditos, abertos a fogo bem debaixo dos olhos. Também já era tempo daqueles idiotas deixarem de ferrar as crianças. As minhas marcas já não se veem. Em lugar delas ficou o escalavrado (Ribeiro, 2014, p. 23).

O que já seria contraditório em si mesmo, considerando que:

> Este é o único mandado de Deus que me comove todo: o de que cada povo permaneça ele mesmo, com a cara que Ele lhe deu, custe o que custar. Nosso dever, nossa sina, não sei, é resistir, como resistem os judeus, os ciganos, os bascos e tantos outros mais (Ribeiro, 2014, p. 24).

O colonizador dominou o Novo Mundo sob a alegação de cumprir a lei de Deus, impulsionando o discurso religioso como elemento ordenador da conquista. Em vez preservar os povos como eram e cumprir o mandamento mencionado por Isaías, portugueses e espanhóis impuseram aos indígenas uma forma de existência pautada nos princípios europeus. Para sobreviver, os povos indígenas se refizeram com base na força de resistência que, no lugar da acomodação entre culturas opostas, produziu uma nova etnicidade para preencher o vazio deixado pelo processo civilizatório. A "ninguendade" personificada por Isaías indicava que a compreensão de si mesmo deveria ocorrer por meio do movimento dialético. A cultura, em vez de ser uma simples substituição, desenvolveu-se a partir de camadas interligada que produziu uma nova entidade étnica. Sendo a cultura um jogo de forças concorrentes, o resultado era

sempre inesperado e demandava, por parte daqueles que eram destituídos de autorreconhecimento, a procura pela enunciação da consciência de si mesmo como forma de compreender a historicidade de si mesmo. Assim, *Isaías foi o trânsito ontológico de uma filosofia da cultura que promoveu uma discussão sobre alteridade,* reconhecendo na *diferença* a *condição existencial e social*. Darcy Ribeiro reforçava, no plano literário, como a alteridade era uma posição de abertura a diferença e a cultura um fenômeno contextual.

Obrigado a ser aquilo que não era, Isaías gastou seu tempo empenhando em tornar-se "sacerdote cristão"[171], tendo sido exigido pelos padres missionários o abandono de suas raízes indígenas para completa dedicação às missões cristianizadoras. "Todos os homens nascem em Jerusalém", disse Isaías (Ribeiro, 2014, p. 22), mas alguns receberam o chamado para servir "à Igreja de Cristo Nosso Senhor" e a isso devem se entregar de corpo e alma. Mas, mesmo que tentasse, Isaías não se libertava de seu passado de Avá da etnia *mairum* e, de todos os lados, sentia-se como não pertencente a nenhum dos dois mundos que habitava. Eis que, então, a figura do Padre Ceschiatti aparece na trama e, em diálogo com Isaías, nos forneceu a seguinte cena:

> Padre Ceschiatti está preocupado. Ele é o melhor confessor e guia espiritual que eu poderia ter. Nunca viu um índio. Nunca viu uma missão. Nunca saiu daqui de Roma. Por isso mesmo pode me entender. Para ele, eu não sou índio, sou o índio, um índio genérico, nem melhor nem pior que ninguém (Ribeiro, 2014, p. 23).

A seguir,

> Outro dia sonhei comigo: eu era um homem belo, um sacerdote, e tinha o cabelo comprido como de Cristo e dos hippies. Mas, como mairum, tinha também, nos dois lados da cara, o distintivo tribal. Estava orgulhoso de mim, descansado. Mas não era para viver e lutar. Eu estava pronto para morrer por amor de Deus Pai (Ribeiro, 2014, p. 23).

Se, no passado, Isaías era Avá e deveria ser, por sua tradição tuxauarã – o chefe guerreiro-, agora sua existência estava condicionada ao empenho nas tarefas catequizadoras de conquistar novas almas para Deus. Essa dualidade reaparece na personagem que, no fundo, não pertencia a nenhum deles e já não era nem "índio" nem "branco". Sua "ninguendade" estava estipulada e, mesmo quando regressou à sua etnia de origem, não era mais um mairum como

171 Expressão utilizada diretamente por Darcy Ribeiro (2014), em seu romance "Maíra", para se referir a conversão de Isaías imposta pelo colonizador europeu.

no passado o fora. No capítulo intitulado “Retorno”, encontramos a seguinte passagem que esclarece sobre as dificuldades inerentes à tentativa de retomada do seu berço de nascimento:

> Não sou o soldado que regressa vitorioso ou derrotado. Não sou o exilado que retorna com saudades da raiz. *Sou o outro em busca do um. Sou o que resulto ser, ainda, nesta luta por refazer os caminhos que me desfizeram.* Saí menino, volto homem-feito (Ribeiro, 2014, p. 85, grifos nossos).

O momento do retorno de Isaías ao povo mairum é esclarecedor do segundo elemento fundamental — como havíamos nos referido linhas acima — da relação entre a sociologia e a literatura de Darcy Ribeiro. Em seu regresso, Isaías percebeu a necessidade de se refazer diante de todos os “desfazimentos” que a ele foram impostos. Assim, nos deparamos com a concepção de transfiguração étnica em sua plena ilustração, sendo mobilizada como ingrediente constitutivo do romance. Se, anteriormente, apresentamos a sua definição conceitual, vejamos, agora, seu comportamento no plano literário retornando ao seu contexto de produção. A concepção de transfiguração étnica foi elaborada por Darcy Ribeiro por ocasião da publicação de “Os Índios e a Civilização”, em 1970. Considerando que “Maíra” foi publicado em 1976, esse hiato temporal foi suficiente para que Darcy Ribeiro retomasse o fio interpretativo de sua sociologia como um elemento condicionador do enredo do romance. Isaías era um indivíduo dilacerado e melancólico que, na ausência de pertencimento, procurava encontrar o sentido da sua historicidade, remontando às preocupações fundamentais do “Darcy Antropólogo” em sua atuação no Serviço de Proteção aos Índios e sua insistência em compreender como ocorria a sobrevivência dos povos indígenas diante do avanço da sociedade moderna.

“Os Índios e a Civilização” foi a reunião dos relatórios das pesquisas realizadas por Darcy Ribeiro em 1952, reunidos e sistematizados em livro durante seu exílio. A edição só foi possível porque Darcy Ribeiro deu aos textos um ponto de conexão expresso já no subtítulo: “A integração das populações indígenas no Brasil moderno”. Ao falar da tendência à transformação cultural, Darcy Ribeiro sumarizou o fenômeno da resistência indígena frente ao crescimento das fronteiras nacionais. Essa preocupação antropológica, que se tornou o fio condutor da trama ficcional, ilustrava como a tentativa integradora do indígena à civilização gerou o “processo de mudança sociocultural”, levando as “entidades tribais” que entraram em contato com “agentes da civilização” a enfrentar o “movimento exógeno de expansão étnica, que se apresenta como uma situação nova inevitável” (Ribeiro, 2017, p. 429). Isaías era a

ilustração dessas "compulsões resultantes"[172], pois identificava como a descaracterização cultural imposta pelos colonizadores não produziu a anulação dos valores indígenas, mas desencadeou o processo de transfiguração que assumiu "em cada caso concreto, uma configuração particular só explicável em termos de peculiaridades oriundas do contexto cultural indígena anterior ao contato" (Ribeiro, 2017, p. 430). Por um momento, tomemos a seguinte fala de Isaías:

> Isto vou dizer ao padre Ceschiatti, invertendo o seu argumento. Sim, meu confessor, nós, os mairuns, somos uma face de Deus, nosso criador, digna face d'Ele, que temos o mandado de preservar, em toda a sua singularidade, tal qual Ele nos fez. Qual a consequência deste mandado para mim? Eu que sou o Isaías da Ordem Missionária e ao mesmo tempo Avá do clã jaguar, do povo Mairum? (Ribeiro, 2014, p. 25).

A transformação cultural decorrente do choque colonial, em vez de conduzir à perda de todos os traços culturais indígenas ou de formar um "índio civilizado", gerou uma nova e inédita entidade cultural que se formou a partir de então. "Afinal", disse Isaías (Ribeiro, 2014, p. 26), "tudo está claro. Na verdade, apenas representei e ainda represento um papel", já que, não sendo mais Avá nem Isaías, era necessário perseverar encontra seu próprio destino. Diante disso, lançamos nossa hipótese: a concepção de transfiguração étnica ilustrada por Isaías permitiu a Darcy Ribeiro escapar do dualismo entre o "moderno" e o "tradicional" presente em sua teoria sociológica, à medida que os diversos processos de transfiguração eram combinações de elementos que produziram *híbridos culturais*. Cientes disso, parece-nos possível enxergar em Darcy Ribeiro a cultura como ingrediente heterogêneo de forma próxima às considerações sobre "culturas híbridas" desenvolvidas por Néstor García Canclini (2019). Realizando avaliações acerca das relações entre *cultura* e *modernidade*, García Canclini chegou à seguinte conclusão:

> Os países latino-americanos são atualmente resultados da sedimentação, justaposição e entrecruzamento de tradições indígenas […], do hispanismo colonial católico e das ações políticas educativas e comunicacionais modernas. Apesar das tentativas de dar a cultura de elite um perfil moderno, encarcerando o indígena e o colonial em setores populares, uma mestiçagem interclassista gerou formações híbridas em todos os estratos sociais (Canclini, 2019, p. 216-217).

Os processos transitórios eram fundamentais para Canclini, pois cultura se configurava por meio do hibridismo de fronteiras que se desfaziam e se refaziam constantemente. Em tempos de modernização, o tradicional e o moderno se misturavam para dar origem a uma nova

172 Expressão utilizada por Darcy Ribeiro (2017, p. 430).

conformação cultural diante da quebra de barreiras que, a partir de então, se entrecruzavam e se deslocavam dos seus pontos de origem. A cultura era uma expressão arquitetônica decorrente da "desterritorialização" e do "descolecionamento", gerando "a perda da relação 'natural' da cultura com os territórios geográficos e sociais" (Canclini, 2019, p. 309). Isso quebra o elo do "espaço natural" e atribuí à cultura o caráter impermanente de suas alterações ao longo do decurso histórico. Desse ponto de vista, o hibridismo cultural assumia como impossibilidade o agrupamento dos bens simbólicos em taxonomias previamente definidas, demandando um olhar que esquadrinhasse a heterogeneidade dos fenômenos culturais. A cultura, portanto, não pressupunha uma essência, mas um *núcleo invariável* originado de *interações.* Saindo de Canclini e indo em direção a Carlos Altamiro (2023, p. 201), a questão cultural se define nas "interações e relações do tipo "eu" e "você" ou "nós" e "eles", propondo uma "linguagem política" de recusa às "categorias que unificam". Esteticamente, Darcy Ribeiro posicionou-se contrariamente às "classificações antinômicas" que "encerram uma hierarquia entre seus termos e os grupos que são evocados com eles", onde "o 'outro' não só é estranho ao grupo que formula a antítese, mas se situa ainda em um patamar mais baixo" (Altamiro, 2023, p. 201-202). Em "Maíra", a alteridade era um processo contingente, nunca inteiramente concluído, de interação entre o "exterior" e o "interior" de cada subjetividade. A transfiguração étnica era a percepção de que a cultura é sempre um reajuste existencial diante de cada historicidade apresentada.

No caso do índio Isaías, sua presença anunciava como, no contexto latino-americano, a formação cultural foi marcada pela *interpenetração* entre *traços culturais* distintos que engendraram, a partir de distintas combinações, produtos socioculturais únicos e particulares que não eram encontrados nas matrizes étnicas colocadas em confronto no cenário das navegações ultramarinas. *A transfiguração étnica, que passou de processo sociológico para se tornar a própria expressão ontológica dos latino-americanos na figura de Isaías*, foi o recurso hermenêutico para lidar com a hibridização cultural que concebeu os "povos novos" em sua complexidade. A transfiguração étnica partiu dos estudos etnológicos de Darcy Ribeiro para se tornar a *condição ontológica de existência dos latino-americanos*, reconhecendo que a modernização era, por si mesma, um processo de hibridação que, para todas as partes envolvidas, desencadeava um cenário de reconfiguração cultural.

Ser moderno não significava *negar o passado em direção ao futuro*, mas assumir *o presente como condição híbrida de tempos múltiplos que se atravessam no decorrer histórico*. Portanto, a temporalidade dos "povos novos" estava localizada fora do cronótipo linear e homogêneo relatado pelo discurso sociológico hegemônico. A temporalidade latino-americana

era uma bricolagem: nossa historicidade foi atravessada por impulsos e disposições contraditórias, fazendo da constante mutabilidade o traço característico de nossa formação sociocultural[173]. O interessante jogo do temporal foi posto por Darcy Ribeiro nos seguintes termos:

> Comparados com os Povos Transplantados, que são meros europeus além-mar, frente aos Povos Testemunho, que carregam heranças culturais imiscíveis, os Povos Novos são uma espécie de gentio de tábua rasa, deserdados que foram de seu parco acervo original. Desapegados de passados sem glória nem grandeza, eles só têm futuro (Ribeiro, 1995, p. 130).

Destituídos do passado, nossa *temporalidade híbrida* direcionava-nos para o futuro como um *instante alargado,* perpassado por *múltiplos fatores concorrentes*. Dessa forma, em "Maíra", a disposição da narrativa renunciou a ordem cronológica progressiva, pois seu enredo se estruturou do final da trama para o seu início. Isso fornecia velocidade à narrativa, possibilitando a sobreposição de camadas que quebravam com a temporalidade sequencial. Abdicando da ordem sequencial dos eventos, o romance propôs a interpenetração de cronótipos temporais, sugerindo como a dinâmica transfiguradora produziu não apenas uma nova etnia, mas um *tempo histórico* próprio que não poderia ser apreendido pela perspectiva europeia e por seu arcabouço filosófico. "Maíra" propunha uma interpretação combinando tradição e renovação, sintonizando a cronologia existencial com o meio tropical. O tempo tornava-se relação ao acompanhar própria experiência do viver humano na sua complexidade existencial. Por isso, à medida que as páginas se seguem no romance, Darcy Ribeiro (2017, p. 10) não teve "escrúpulo em misturar mistos, lendas e contos de tantos povos", procurando dar a realidade a unidade existencial que lhe faltava. Ao apresentar a justificativa para a escrita do romance, Darcy Ribeiro afirmou:

> Os cientistas despedaçam, desarticulam a realidade para apresentá-la em tópicos, como se houvesse uma mitologia, uma arte, uma religião, separadas dos outros componentes da cultura. O melhor, porém, foi dar uma de Homero, retomando, compaginando a mitologia de dezenas de povos indígenas que eu conhecia muito bem, para reapresentá-la ali unificada e para contrastá-la, enquanto cosmogonia, com a visão cristã do mundo (Ribeiro, 2017, p. 10).

Darcy Ribeiro elaborou seu romance como uma *cosmogonia*, centrando no índio Isaías o *símbolo da representação cosmológica*. Uma cosmologia que, como disse Eduardo Viveiros

173 Devemos tal interpelação ao trabalho de Andrés Kozel e Fabrício Pereira as Silva (2022).

de Castro (1996, p. 118), "reunia o conjunto mais amplo de manifestações de uma economia simbólica da alteridade". Isaías era uma figura ambivalente, pois personificava a diversidade sociocultural enquanto arquétipo existencial. Ao mesmo tempo, a referência a Homero no excerto acima demonstrava a intenção de Darcy Ribeiro de construir um mito fundacional para os latino-americanos, assumindo o indígena como elemento central na articulação literária. Apropriando-nos da hermenêutica proposta pelo filósofo e historiador Mircea Eliade (1978), o mito comporta uma significação existencial que transcende o plano da realidade, despertando uma educação para o humano no plano imaginativo. No plano mitológico,

> É difícil imaginar de que modo o espírito humano poderia funcionar sem a convicção de que existe no mundo alguma coisa de irredutivelmente real; e é impossível imaginar como a consciência poderia aparecer sem conferir significado aos impulsos e às experiências do homem. A consciência de um mundo real e significativo está intimamente ligada à descoberta do sagrado. Por meio da experiência do sagrado, o espírito humano captou a diferença entre o que se revela como real, poderoso, rico e significativo e o que é desprovido dessas qualidades, isso é, o fluxo caótico e perigoso das coisas, seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e vazios de sentido (Eliade, 1978, p.14-15).

A *experiência do sagrado* validava *experiências empíricas como reais e significativas, permitindo* dotar a existência de sentido. "Maíra" era a hierofania tradutora da sociabilidade indígena transposta em termos simbólicos, supondo um "sistema cosmológico articulado a partir da experiência fundamental de um 'centro do mundo' em torno do qual está organizado o espaço" (Eliade, 1978, p.37, grifos do autor). No romance de 1978, temos uma

> Leitura comporta uma função mitológica – não somente porque substitui a narração dos mitos nas sociedades arcaicas e a literatura oral, viva ainda nas comunidades rurais da Europa, mas sobretudo porque, graças à leitura, o homem moderno consegue obter uma "saída do Tempo" comparável à efetuada pelos mitos. Quer se "mate" o tempo com um romance policial, ou se penetre num universo temporal alheio representado por qualquer romance, a leitura projeta o homem moderno para fora do seu tempo pessoal e o integra a outros ritmos, fazendo-o viver numa outra "história" (Eliade, 2001, p. 167, grifos do autor).

Em nossa proposição interpretativa, a leitura de "Maíra" foi uma forma de escapar da linearidade moderna e do esvaziamento do significado existencial desencadeado pelo cronótipo moderno. O símbolo das culturas tradicionais representadas por Isaías era o caminho de reencantamento da fissura existencial provocada pela racionalidade técnica, configurando a dimensão sagrada da vida necessária para o resgate do fundamento ontológico diluído pela modernização. O mito abria-se para as perspectivas múltiplas necessárias para lidar com a

alteridade e promovia a *remitologização,* oferecendo "um momento cósmico" (Eliade, 2001, p.110). Isso explicaria o descolamento original feito por Darcy Ribeiro em relação à ritualidade católica: i*nvertendo o sentido original, o foco foi transferido da liturgia para o sacrifício*. Isaías sacrificou-se em nome dos missionários, mas, ao fazê-lo, percebeu sua condição híbrida e deslocou-se em busca da percepção de si mesmo.

"O gosto da maravilha e do mistério", disse Sérgio Buarque de Holanda (1969, p. 1), "quase inseparável da literatura de viagens na era dos grandes descobrimentos marítimos" tem sua razão de ser perante a "sensibilidade do exótico", pois portugueses e espanhóis encontraram, nas Américas, o paraíso encantado que os libertaria das amarguras e dos sofrimentos vivenciados em suas pátrias de origem. Em "Maíra", iniciou-se aquilo que, mais adiante, foi complementado por "Utopia Selvagem": *a projeção de uma utopia romântica que existiu no passado indígena antes da chegada dos europeus e que serviria como horizonte para o socialismo latino-americano.* Olhar

> De todo modo, esta utopia romântica não aparece como um projeto de futuro viável, como horizonte de expectativas para utilizar a expressão de Reinhart Koselleck. Essa digressão do narrador-Darcy assume papel secundário em meio ao que Andrés Kozel (2019) interpreta corretamente como uma "distopia catártica" O romance lida com dilemas não resolvidos, com o que parecem ser as dúvidas de um autor que se debate entre o que o próprio Darcy uma vez nomeou como a "revolução necessária" e a "utopia possível" – e com as quais (afirma Kozel) o autor conseguiria lidar apenas através do humor, sarcasmo e ironia que atravessam o livro (Silva, 2024, p. 18-19).

A utopia darcyniana não era uma nostalgia do tempo passado, mas uma crítica estético-literária, articulada por meio da ironia que atravessou todo o enredo do romance de 1982. A ironia, como forma de falar distanciada[174], combatia a visão monológica do cronótipo temporal, propondo uma interpretação sobre a historicidade latino-americana que denunciasse a violência social contra os ameríndios, originada do processo de construção dos Estados-nação no decorrer dos séculos XIX e XX. Estamos de acordo com a afirmação de Andrés Kozel (2019, p.128, tradução nossa) de que "Ribeiro escreve em um presente que é nosso passado, recupera experiências e mobiliza um patrimônio simbólico de seu passado para imaginar, ou melhor, problematiza, um futuro que é em parte nosso presente", utilizando a literatura como

174 A definição de ironia por nós utilizada foi fundamenta no estudo de Pablo Alexandre Ricardo (2007, p. 69-70): "Constata-se que o narrador de Utopia Selvagem discursa com ironia. Ironia é compreendida por Leyla Perrone-Moisés, que lê o conceito como 'uma forma clássica de distanciamento (…) ela supõe uma hierarquia, um olhar lançado de cima', tornando-se uma forma discursiva de poder ou de 'antipoder' na relação entre colonizador-colonizado. Desse modo, é importante lembrar aquilo em que acredita Wayne Booth, para quem 'o autor usa da ironia para se proteger e não para revelar o tema', o que não significa que o autor implícito não confronte ideias a partir dela".

"laboratório de variações imaginativas"[175]. Dessa forma, com seu retorno definitivo para o Brasil, em 1976, Darcy Ribeiro investiu na escrita literária e no ensaísmo como caminho de crítica à modernidade. O arquétipo de suas personagens como Isaías, em "Maíra", e Gasparino Carvalhal, em "Utopia Selvagem", ilustravam a crise da temporalidade moderna e seu processo de desestabilização[176]. A utopia darcyniana era uma censura à condição alienante da sociabilidade capitalista, denunciando os efeitos nocivos da modernização a partir de suas "distopias catárticas"[177]. O que se pode destilar dessas reflexões é, pois, como Darcy Ribeiro almejava trazer à luz a cultura em seu verdadeiro significado, apoiando-se em práticas e representações espaço-temporais anunciadas como latino-americanas[178]. No entanto, a operação imaginativa de Darcy Ribeiro torna-se melhor evidenciada ao consideramos sua interpelação com a produção intelectual de Ángel Rama, especialmente em sua proposição sobre o fenômeno da "transculturação narrativa". Em nossa hipótese, a transculturação narrativa, como o processo transitivo de uma cultura à outra, serviu para Darcy Ribeiro como mecanismo literário do processo de transfiguração étnica, de expressão no plano narrativo. Para avançarmos sobre esta questão, passaremos para a próxima seção.

4.2 O Centauro e seus dilemas: em busca do tempo perdido

O encontro de Darcy Ribeiro com Ángel Rama foi provocado pelo exílio. Em 1964, quando se mudou para o Uruguai e ali passou a trabalhar na Universidad de la República, Darcy Ribeiro travou contato com o crítico uruguaio, e um promissor intercâmbio intelectual foi então estabelecido. Em setembro de 1974, essa relação foi intensificada por ocasião do projeto que originou a chamada "Biblioteca Ayacucho", encabeçado pela Venezuela, cujo ponto de partida foi estabelecido em Caracas. O propósito desse empreendimento era reunir intelectuais capacitados para fornecer "a visão da América Latina nos seus múltiplos aspectos político-culturais e literários, abarcando gêneros diversos e expressões particulares dos diferentes territórios que a integram" (Coelho, 2008, p. 89). O título da biblioteca, vistoso por si só, já era

175 No original: "Ribeiro escribe en un presente que es nuestro pasado, recupera experiencias y moviliza un acervo simbólico de su pasado para imaginar o, mejor, para problematizar, un futuro que en parte es nuestro presente", usando da literatura como "laboratorio de variaciones imaginativas" (Kozel, 2019, p. 128).
176 A concepção de crise da temporalidade moderna aqui posta está em diálogo com Andrés Kozel (2019, p. 129). Na íntegra: "En las páginas que siguen, me propongo calibrar el papel desempeñado por Utopía salvaje en el procesamiento simbólico de la crisis del tiempo o câmbio de régimen de historicidad por parte de Ribeiro. No es ajena a los acentos de la indagación la puesta en relieve de la cuestión de la forma, en este caso artístico, de la elaboración ribeiriana" (Kozel, 2019, p. 129).
177 Aqui estamos em diálogo com Andrés Kozel (2019, p. 135).
178 Devemos essa interpelação a Sergia Tavolaro (2022).

indicativo do arcabouço intelectual que se desejava articular: a celebração da Batalha de Ayacucho, ocorrida em 1825[179], na qual o General Antônio José de Sucre (1795-1830) e Simón Bolívar (1783-1830) venceram o exército da coroa espanhola comandado por D. José de la Serna. Diante de tal cenário, a Batalha de Ayacucho celebrava o projeto de independência da América Latina, ao mesmo tempo que simbolizava a unidade preconizada por Bolívar. O espírito da Biblioteca Ayacucho era o de constituir um *espaço de discussão cultural* voltado para a *compreensão política e social da América Latina,* considerando sua dinâmica histórica. Especialmente com a ascensão dos regimes civis-militares, e a composição de um cenário marcado pela repressão e pela censura, caberia aos intelectuais o reavivamento do passado deixado por aqueles que, de uma forma ou de outra, lutaram pela independência das colônias luso-hispânicas e combateram o domínio metropolitano. O programa de Ayacucho tornar-se-ia o instrumento de integração latino-americano a partir de um passado comum, marcado pelo julgo colonial e pelo controle do colonizador, projetando, à luz do tempo pretérito, um futuro libertador.

Ao assumir o cargo de diretor literário na Biblioteca Ayacucho, Ángel Rama promoveu, como principal atividade, a organização de uma coletânea que reunisse os principais intérpretes da *Nuestra América*. Para a constituição deste repertório, Ángel Rama levou em consideração os comentários de intelectuais que eram seus contemporâneos a fim de determinar o que era, de início, indispensável quanto a autores e autoras com suas respectivas obras, para a promoção de uma consciência crítica a respeito dos países que vivenciaram processos de colonizações similares. No caso dos autores brasileiros, Ángel Rama ponderou sobre aqueles que integrariam os volumes da Biblioteca Ayacucho a partir das indicações feitas por Darcy Ribeiro, as quais foram feitas por ocasião da entrevista realizada por Rama com Darcy Ribeiro em maio de 1964. Sobre isso, Haydée Coelho deu a seguinte notícia:

> No Uruguai, ao consultar o semanário Marcha, tive uma grande surpresa. Em 24 de maio de 1964, Darcy Ribeiro concede uma entrevista a Ángel Rama que apresenta o percurso do intelectual brasileiro ao público uruguaio. Ao perguntar ao antropólogo sobre a nova geração brasileira, são mencionados: Sérgio Buarque de Holanda; Florestan Fernandes; Luís Costa Pinto; Victor Leal, Antônio Cândido, Heron Alencar e Hélcio Martins (Coelho, 2010, p. 71).

179 A batalha teve seu ponto de partida em dezembro de 1824, o que tornou compreensível a razão pela qual alguns trabalhos adotam essa marcação cronológica como a data da Batalha de Ayacucho. Para mais detalhes, ver Haydée Coelho (2010).

Além de apresentar ao público latino-americano o intelectual Darcy Ribeiro, a entrevista possibilitou a Ángel Rama uma investigação bastante detalhada da realidade brasileira por meio de alguns dos seus principais intérpretes. Desse diálogo, nasceu um duplo movimento. Por um lado, a conversa permitiu a Ángel Rama penetrar na historicidade brasileira em seus pormenores, percebendo, então, como a existência social do Brasil possuía inequívocos pontos de convergência com os países de origem hispânica. Por outro lado, a entrevista demonstrou como Darcy Ribeiro ampliava seu olhar no campo da historicidade, considerando nossa aurora como povos novos. Foi a interpelação entre Ángel Rama e Darcy Ribeiro que pioneiramente inseriu o Brasil no panorama latino-americano. Não foram os únicos, claro, mas o trabalho por eles desenvolvido em Ayacucho permitiu uma integração cultural do Brasil no contexto histórico latino-americano[180]. Ao fornecer os nomes daqueles que contribuiriam para a Biblioteca Ayacucho, Darcy Ribeiro dilatou sua própria perspectiva interpretativa. O primeiro exemplo dessa aproximação do Brasil com a latinidade pode ser localizado no prefácio escrito para "Casa Grande & Senzala", de Gilberto Freyre, a convite de Ángel Rama, que integraria um dos volumes da Biblioteca. Publicado pela primeira vez em 1977, o prefácio carregava uma visão de perplexidade perante "Casa Grande & Senzala", pois, mesmo sendo Gilberto Freyre "tão tacanhamente reacionário no plano político", a obra de 1933[181] era "o maior dos livros brasileiros" (Ribeiro, 2017, p. 12). Afirmou Darcy Ribeiro:

> Creio que poderíamos passar sem qualquer dos nossos ensaios e romances, ainda que fosse o melhor que se escreveu no Brasil. Mas não passaríamos sem Casa Grande & Senzala sem sermos outros. Gilberto Freyre, de certa forma, fundou – ou pelo menos espelhou – o Brasil no plano cultural tal como Cervantes à Espanha, Camões à Lusitânia, Tolstoi à Rússia, Sartre à França (Ribeiro, 2017, p. 12).

Redigida pouco tempo depois de "Retratos do Brasil", de Paulo Prado, "Casa Grande & Senzala" marcou o afastamento crítico de uma consciência histórica pessimista e perpassada pelo determinismo biológico. Inserindo a brasilidade na esfera da cultura[182], Freyre propôs a experiência cultural provocada pelos lusitanos e a tendência destes últimos em acoplar

180 Devemos considerar como precursora da latino-americanidade brasileira a produção intelectual de Manuel Bomfim. Acerca disso, sugerimos o trabalho de Ronaldo Aguiar (2000).
181 Ano da publicação da primeira edição de "Casa Grande & Senzala".
182 Os debates envolvendo o pensamento de Gilberto Freyre são extremamente complexos e, por isso, ultrapassam os limites do nosso texto. Portanto, reforçamos ao leitor que, aqui, nosso intuito é apenas apresentar a visão de Darcy Ribeiro sobre Gilberto Freyre. Para aqueles que desejam compreender a recepção de Gilberto Freyre em um sentido mais amplo na esteira do pensamento social brasileiro, sugerimos a obra de Cibele Barbosa (2023). Apesar de focalizar a recepção de Gilberto Freyre pelos franceses, a parte introdutória de seu trabalho proporciona um apanhado geral com amplas fontes bibliográficas para aqueles que desejarem se aprofundar nessa temática.

tendências e tradições de grupos sociais diferentes como chave explicativa da brasilidade. A questão suscitada por Freyre estava na separação entre "raça" e "cultura", descolando os impasses e contradições formativas do tecido social brasileiro para o sistema escravista. Partindo do complexo patriarcal como unidade colonizadora, a rigidez inerente às camadas sociais estava "nos limites impostos pelo sistema mais ou menos feudal das relações entre os homens", arquitetando "relações de subordinação" entre os sujeitos sociais (Freyre, 1990, p. 354). A "paisagem social" marcada pelas distâncias sociais, contudo, não impediu a "interpenetração de etnias" decorrida do "processo de interpenetração de contrários" (Freyre, 1968, p. 154). O passado lusitano foi resgatado positivamente por Freyre em sua "*démarche cultural*", declarando seu entusiamo pelo hibridismo cultural e vislumbrando o trópico como elemento-chave da modernidade brasileira[183].

"O rapazinho anglófilo de Recife", disse Darcy Ribeiro (2017, p.14), "ensinou, principalmente, a nos reconciliarmos com nossa ancestralidade lusitana e negra, da qual todos nos vexávamos pouco". Diferentemente de Paulo Prado e de outros intelectuais que gravitaram em torno da Faculdade de Direito de Recife, "Casa Grande & Senzala" não concebeu a herança lusitana como o motivo do suposto fracasso da formação nacional, mas, ao contrário disso, foi a colonização portuguesa responsável pela viabilização da constituição de uma civilização moderna assentada nos trópicos. Foi Gilberto Freyre o responsável por

> Havermos começado a aceitar, como ancestrais dignificantes, o povo que nos acostumamos a identificar como imigrante que fazia de burro de carga, puxando carrinhos de feira; ou o comerciante próspero e mesquinho em que ele se transfigurava depois de enricar. Devemos a Gilberto, sobretudo, o havermos aprendido a reconhecer, ao menos tranquilizados, na cara de cada um de nós ou de nossos tios e primos, uma bocarra carnuda, cabelos crespos ou aqueles narigões fornidos de indubitável procedência africana (Ribeiro, 2017, p. 14).

Afastando-se de uma perspectiva marcada pelo inatismo negativista de nosso passado, Gilberto Freyre (2003, p. 258) promoveu sua avaliação sugerindo como a "colônia portuguesa na América" alcançou "qualidades e condições de vida" que, além da construção de uma protocélula cultural única, conferiram uma constelação espaço-temporal propriamente tropical. Isso consistiu em uma realocação do ângulo interpretativo sobre o passado ibérico, pois foi justamente sua "singular predisposição para a colonização híbrida" que possibilitou a concepção de uma civilização nas faixas tropicais (Freyre, 2003, p. 34). A quebra efetuada

183 Devemos essa interpelação a Bastos (2006) e Tavolaro (2022).

pelo autor de "Casa Grande & Senzala" estava no questionamento e na crítica realizada ao determinismo biológico presente na intelectualidade brasileira no final do século XIX, já que alguns desses autores reputavam à diferenciação racial e à mestiçagem as substâncias impeditivas da universalização da sociabilidade moderna. Se no passado a mestiçagem foi definida por certos intérpretes do pensamento social brasileiro[184] como a tônica do desvio civilizacional, Gilberto Freyre redimensionou a mestiçagem tomando-a como elemento positivo e a característica formativa de nossa historicidade. Foi a partir da "miscibilidade" que os portugueses "conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia da ação colonizadora" (Freyre, 2003, p. 35). Interessava a Gilberto Freyre (1976, p. 31), sobretudo, trazer os "modos de ser" da brasilidade por meio das "formas de expressão" de resíduos temporais. Não por menos, Elide Rugai Bastos (2006, p. 11) sustentou como o patriarcalismo e a interpenetração de etnias foram dois pilares da "unidade explicativa do pensamento freyreano" associados, inexoravelmente, ao "trópico". Isto posto, parece-nos plausível a proposição de que, ao fim e ao cabo, Gilberto Freyre estabeleceu uma temporalidade específica para a experiência social brasileira, onde o trópico era "o *locus* onde se cruzam o tradicional e o moderno" (Bastos, 2006, p. 152, grifos da autora).

Por isso Darcy Ribeiro (2017, p. 15) afirmou que foi Gilberto Freyre quem "ajudou os brasileiros a aceitarem-se tal qual são, sem vexames por suas origens e com reconhecimento de suas aptidões para, amanhã, melhorar o humano". Em verdade, a perspectiva freyriana, ao menos da forma lida por Darcy Ribeiro, tomava a mestiçagem como o veículo histórico de constituição da brasilidade que, atravessada constantemente pelo "novo", encontrava no passado sua sensibilidade ao ritmo social. Para Freyre, o homem moderno estava imerso em uma realidade dominada pela técnica e por uma dimensão volátil, experienciando um hiato temporal entre o *conhecimento* e a *vida*. As condições mesológicas tropicais, entretanto, propiciaram uma existência social mediada pela interação do passado, presente e futuro, reconectando vivência e historicidade. História, tradição e memória pertenciam ao mesmo campo semântico, aproximando Freyre do ritmo temporal modernista; um afã modernista que, como pontuado por Mariza Veloso (2022, p. 367), pensava "a história como um processo sociocultural, que desenvolve mecanismos de adaptação dentro de um contexto étnico-ambiental", descolando "o conceito de história da geografia e o conceito de cultura da raça".

184 Como o caso do próprio Paulo Prado discutido em capítulo anterior. Ainda assim, no caso específico de Gilberto Freyre sua maior oposição foi travada contra Oliveira Vianna.

Mais do que o núcleo explicativo, a mestiçagem foi uma forma de definição ontológica que nos situava dentro da historicidade. Assim, Gilberto Freyre assumiu a cultura como a dimensão histórica pela qual a sociedade *vem a ser* no plano existencial, expressando sua autenticidade por meio dos produtos simbólicos diante da afluência criativa. Por mais que tenha conservado a dimensão do "poderio do senhor de engenho", Gilberto Freyre concebeu a brasilidade como portadora da virtualidade criativa, dotando-nos da capacidade de constante refazimento ao longo do fluxo temporal (Ribeiro, 2017, p. 19). Atribuindo a Franz Boas a responsabilidade por tê-lo ensinado a diferença entre "raça" e "cultura", Ricardo Benzaquen de Araújo (1994, p. 53) afirmou que o livro de 1933 foi escrito por Gilberto Freyre "justamente para acentuar a extrema heterogeneidade que caracterizaria a colonização portuguesa, ressaltando basicamente a ativa contribuição de diversos e antagônicos grupos sociais na montagem da sociedade brasileira", afastando-se, por fim, do ponto de vista biológico e caminhando em direção ao cultural e ao social como panorama interpretativo.

Para Darcy Ribeiro (2015, p. 15), o fenômeno da miscigenação suscitado por Gilberto Freyre deveria ser colocado em termos de transfiguração étnica, para, assim, romper com a linguagem de alguém que escrevia "como um dominador" de sua "casa senhorial no bairro de Apicucos". Por isso, Darcy Ribeiro transpôs o problema da miscigenação para o plano transfigurador, angariando a capacidade de descrever a crueldade envolvida nesse processo formativo. Considerando que a competência de Gilberto Freyre foi a de observar a miscigenação como algo positivo rompendo com o pessimismo raciológico, seu demérito estava em não ter identificado a violência histórica envolvida na mestiçagem. Ribeiro apontou para a dualidade presente na escrita de "Casa Grande & Senzala":

> Através de suas centenas de páginas, Gilberto é sucessivamente senhorial, branco, cristão, adulto, maduro, sem deixar de ser o oposto em outros contextos, ao se vestir e sentir escravo, herege, índio, menino, mulher, efeminado. As dualidades não se esgotam aí mas se estendem nas de pai e filho, senhor e escravo, mulher e marido, devoto e santo, civilizado e selvagem que Gilberto vai encanando para mostrar-se pelo direito e pelo avesso página após página, linha após linha (Ribeiro, 2017, p. 16).

Mais do que "A história de vida típica do brasileiro senhorial" reconstruída por Gilberto Freyre, o que saltou aos olhos de Darcy (2017, p. 46) foi a tentativa do sociólogo pernambucano de penetrar na consciência histórica da brasilidade, tentando apreender nossa existência no tempo e no espaço por meio da cultura como expressão do que é propriamente humano. Gilberto Freyre ultrapassou a ordenação cronométrica da realidade, atribuindo ao tempo uma *dimensão existencia*l. Assim, a experiência humana era a *experiência do tempo*

vivido, sendo a temporalidade o enraizamento ontológico do humano, algo que Gilberto Freyre (2012, p. 278, grifo do autor) desenvolveu mergulhando na "*histoire intime*" de Marcel Proust, pois o romancista narrou aquilo "que se passa nessas sombras de intimidade humana" ao valorizar o contínuo e o descontínuo.

A "evocação histórica" feita por Gilberto Freyre (2012, p. 370) pensava o homem como um movimento "fluido por sua atualidade em combinação com sua memória". Dessa constatação, Freyre (1983, p. 132) assumiu o tempo como tríbio, pensando o passado, o presente e futuro como "simultaneamente interpenetrados" e "fundidos num só". Apreendido à luz da consciência por meio da experiência imaginativa, as temporalidades se cruzavam permanentemente

> E sem nos esquecermos nunca de que não há para o tempo crescentemente desocupado, para o qual caminhamos, um futuro único, determinado por tendência num só sentido, porém vários futuros possíveis, dependendo em parte de decisões e resoluções de comunidades capazes de orientar no assunto as suas populações específicas, para o rumo que tome, nesta ou naquela comunidade, ou nas comunidades futuras, em geral, em virtude da provável interdependência entre elas. O rumo que tome a sua ocupação de tempo, a sua expressão de ócio como positivo e de negócio como negativo: positivo não só quanto à relação do homem – ou de comunidade – com o tempo porém, mais do que isto, quanto à relação do homem ou de comunidade com a existência. Com a própria vida portanto. Vida-tempo-homem (Freyre, 1973, p. 109).

Em sua aguda percepção do tempo, Freyre assumiu o sentido da história como o tempo transcorrido por múltiplos processos sociais, nutrindo de mudanças o tecido da vida social e denotando intrínseca relação entre o tempo do passado e do presente. Averiguando as camadas de sentido, o projeto intelectual freyriano revelava "a significação plena das experiências do passado" e a "densidade histórica" no "tecido vivo do tempo" (Veloso, 2022, p. 370). Ao "atribuir substância" à temporalidade tropical, dotando-a de predicados "inextrincavelmente vinculados a contextos e situações particulares", Gilberto Freyre "reclama para a sociedade brasileira o estatuto de configuração moderna *sui generis*, também com o intuito de desconstruir o estigma de incompletude que a maculava" (Tavolaro, 2017, p. 412-413). Esse "arranjo espaço-temporal" capaz de delinear "as especificidades do tempo-espaço brasileiro" interessou diretamente a Darcy Ribeiro, pois uma "das melhores contribuições de Gilberto se encontra, provavelmente, na análise crítica das chamadas influências deletérias que o negro teria exercido sobre os brasileiros"; a outra estava, precisamente, em pensar nossa modernidade como um arranjo moderno dentre outros (Tavolaro, 2017, p. 414). Ultrapassando o *tempo cronológico* assumindo a *ontologia do tempo vivido,* Freyre vicejava

uma civilização moderna de um homem com atitude para com o tempo. Entre a "casa em miniatura", identificada por Araújo, (1994) e o afastamento da "sacralização do tempo cronométrico", apontado por Tavolaro (2017), Freyre se afastou das roupagens exóticas biologicistas e da concepção da tropicalidade como apenas uma cópia imperfeita da Europa. A singularidade brasileira "encontra em Freyre uma modulação diversa daquela disseminada entre os principais intérpretes do final do século XIX: não mais como objeto de lamento, e sim como uma experiência inédita e, ao mesmo tempo, verdadeiramente positiva"[185].

Exercendo seu esforço literário com o intuito de reviver o tempo perdido por meio de "ficções da memória"[186], Darcy Ribeiro valorizou veementemente a interpelação da tradição indígena na edificação da própria modernidade. Por não possuírem passado, os latino-americanos nunca seriam devidamente compreendidos se não se colocassem diante de um tempo que fosse propriamente seu. Importava para a latinidade a ressignificação do *tempo experienciado* enunciado pela *inventividade literária*, percorrendo nas páginas romanescas a temporalidade diluída com voracidade. Se "Viver é ir deixando troços", cada experiencialidade histórica só poderia ser conquistada a partir de uma linguagem que exprimisse a consciência de nós mesmos (Ribeiro, 2022, p. 156). Considerando que para Canclini (2019, p.74) a cultura moderna na América Latina era permeada "heterogeneidade multitemporal", a literatura foi, para Darcy Ribeiro, uma forma de "estudar os processos de hibridização situando-os em relações estruturais de causalidade". Ainda sobre Gilberto Freyre, Darcy disse:

> Observa-se que não falo de afinidade e consonâncias com teses enunciadas antes. Falo de algo mais relevante, que é o prosseguimento do esforço coletivo de ir construindo, geração após geração, cada qual como pode, o edifício do autoconhecimento nacional (Ribeiro, 2022, p. 56).

A autoconsciência dependia diretamente do entendimento de que o nosso tempo histórico era um tempo em formação. Isso significava que não deveríamos pensar apenas em termos do mundo que o português criou, mas na *formação de uma civilização tropical*

185 Tal constatação foi retirada de Sérgio Tavolaro (2013, p. 295). Em momento posterior, concluiu Tavolaro (2013, p. 295): "Mas mesmo nesse ponto, há alguns aspectos inusitados que merecem exame mais cuidadoso. A meu ver, em meio a esse esforço de desmontagem do estigma de inferioridade da sociedade brasileira – no qual, conforme salientei, o próprio meio físico tropical é mobilizado como arma decisiva –, a imagem que Freyre projeta dessa suposta 'singularidade' escora-se em referências epistêmicas que, inadvertidamente, reforçam o diagnóstico da 'incompletude' da experiência da modernidade no Brasil em relação aos chamados 'centros hegemônicos' (leia-se, a certa 'sociedades anglo-saxônicas')".

186 Expressão mobilizada por Gilberto Freyre (2012, p. 9-10).

engendrada por portugueses e espanhóis a partir da miscigenação. Por isso era necessário propor uma linguagem própria a partir de uma expressão narrativa específica para descrever a latinidade, o que só poderia ser feito a partir de um movimento a contrapelo proporcionado pela transculturação, aos moldes do que definiu Ángel Rama. A "postura aristocrática" de Gilberto Freyre poderia ser combatida reestruturando o repertório linguístico para promover o afastamento das "velhas explicações que atribuíam o nosso atraso ao clima tropical, às raças doentes, à mestiçagem, à origem ibérica, e ao caráter católico-salvacionista dos conquistadores" (Ribeiro, 2022, p. 156). A transculturação foi proposta por Ángel Rama como um mecanismo argumentativo pensado pelo viés da historicidade latino-americana, contemplando uma linguagem híbrida que recorria às tradições orais dos povos ameríndios. *Transculturar era a fisionomia linguística para a formação de uma estética literária em trânsito*, atentando-se às relações interculturais e aos efeitos gramaticais que a hibridização cultural proporcionava. De acordo com Ángel Rama

> Como são dois os processos transculturais ocorrendo ao mesmo tempo (um entre as metrópoles externas e as cidades latino-americanas e outro entre estas últimas e suas regiões internas), seria o segundo que ofereceria as maiores garantias de uma construção com características mais diferenciadas e especificamente americanas, nos casos em que a "plasticidade cultural" conseguisse integrar os incitamentos modernizadores que as cidades haviam mediado em suas próprias estruturas rearticuladas[187] (Rama, 1982, p. 210, tradução nossa).

A linguagem mobilizada pelos intelectuais deveria ser condizente com a plasticidade cultural de nosso processo civilizatório, sendo da produção artística a responsabilidade de relatar antropologicamente a alteridade latino-americana, combatendo o suposto universalismo dos centros epistemológicos europeus. A transculturação era locomover-se em nossa própria topografia, percorrendo os labirintos da nossa alteridade por meio da reinvenção da linguagem. Para Ángel Rama (1982, p. 264), a transculturação era uma "invencíon", pois instituía os elementos "renovadores de la narrativa latinoamericana" diante da hibridização cultural desencadeada pelo processo colonial. O purismo da linguagem europeia não atendia nossas necessidades contingenciais, bem como qualquer tipo de circunscrição da realidade histórico-social latino-americana aos seus sistemas teoréticos. Era necessário a

187 No original: "Como son dos los procesos transculturadores que se registran al mismo tiempo (uno entre las metrópolis externas y las urbes latinoamericanas y otro entre éstas y sus regiones internas) sería el segundo el que habría de proporcionar las mayores garantías de una construcción con más notas diferenciales, además específicamente americanas, en aquellos casos en que por obra de la "plasticidad cultural" se consiguiera integrar dentro de las estructuras propias rearticuladas, las incitaciones modernizadoras que las ciudades habrían mediatizado" (Rama, 1982, p. 210).

"reestructuración general del sistema cultural", garantindo o pleno exercício da "función creadora" a partir dos lugares ficcionais (Rama, 1982, p. 39). A transculturação era uma cartografia que, por meio da ficção, inventava uma literatura *para e da* América Latina por meio de releitura, camada sobre camada, da historicidade latino-americana temporalmente disposta. A transculturação atuava como a desestabilização da linguagem, propiciando uma nova forma de narrar.

Para Ángel Rama (1982), a transculturação levava em consideração três momentos distintos para esclarecer os impactos hibridizadores do empreendimento colonial. Inicialmente, o primeiro momento da transculturação foi a *deculturação,* decorrente do impacto da colonização espanhola e portuguesa nas Américas, instante inicial do entrechoque que incorreu na perda de determinados elementos culturais dos povos ameríndios. Assim, uma parte significativa das práticas e valores das etnias que aqui estavam acabou por serem suprimidas nesse embate inicial, legando para segundo plano alguns de seus aspectos elementares. Esses elementos, apesar de destinados ao segundo plano, não foram perdidos, pois sofreram um tipo de redimensionamento chamado por Ángel Rama de *incorporação*. Este se apresenta como segundo momento da transculturação, e articulava elementos internos com traços culturais externos do dominador. Por último, o terceiro momento foi identificado por Ángel Rama (1982, p. 108) como *neoculturação*: ocasião em que uma cultura original se estruturava diante da articulação de elementos internos e externos, gerando um produto cultural único. A neoculturação era a expressão da "otredad cultural", pois o resultado do enfrentamento colonial era a tradução de um sistema simbólico inédito (Rama, 1982, p. 108). Se voltarmos a Darcy Ribeiro, conseguiremos identificar uma passagem bastante indicativa de sua interpelação por Ángel Rama:

> Hecatombe maior ainda que a da Conquista, conforme vimos, foi a que se seguiu, nos séculos que vieram depois, para produzir duas novas categorias do gênero humano. Impressionantes, ambas, tanto pelo seu vulto populacional, como pela espantosa homogeneidade de suas culturais (Ribeiro, 1995, p. 130).

Mais adiante,

> Uma delas, neobritânica, não oferecia nada de novo ao mundo, era essencialmente o transplante e expansão das formas de vida e das paisagens dos seus países de origem para as imensidades do Novo Mundo. A neolatina, ao contrário, foi toda uma novidade porque se fez pela mescla racial e cultural com os povos americanos originais, acrescendo a eles uma imensa massa negra (Ribeiro, 1995, p. 130).

Os neolatinos eram propriamente os povos novos, portadores de uma originalidade cultural identificada apenas entre os latino-americanos. Ao mesmo tempo, essa originalidade cultural era o elemento responsável pela unificação da América Latina e o caminho para a integração dos povos oriundos da colonização ibérica. Trata-se de uma união realizada a partir do reconhecimento das particularidades regionais, demandando por parte da intelectualidade, a capacidade de composição de uma síntese que partisse das tradições ameríndias. Tanto para Darcy Ribeiro quanto para Ángel Rama, as etnias indígenas eram o ponto de partida do olhar antropológico e literato, demandando clara consciência das variações de comportamentos e hábitos dos povos originários das Américas. Isso nos possibilita compreender o porquê de o romance ser o caminho que expressa "melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura a outra", já que apenas na urdidura ficcional seria possível descrever toda a plasticidade cultural do processo colonizador e a formação da neolatinidade (Rama, 1982, p. 32). No campo literário, a transculturação cumpriria concomitantemente os três momentos transculturadores percorridos em movimento de espiral: o linguístico, momento de recuperação da linguagem regionalizada; o da estruturação, quando a tessitura cultural e subjugada desenvolvia mecanismos literários específicos para a compreensão de si; e, por último, o estabelecimento da cosmovisão combativa aos discursos originados dos centros hegemônico por meio da instituição de novos mecanismos símbolos[188]. Devolvendo o olhar para o romance "Maíra", parece-nos possível pensar como a obra procurou desestabilizar o discurso do colonizador a partir da estrutura missiológica, oferecendo traços da linguagem ameríndia em contraponto à língua portuguesa e apresentando o outro olhar do processo colonial por meio polifonia semântica. Ainda assim, uma personagem em especial representou em pormenores o elemento transculturar: Oxim. No capítulo intitulado "Tuxaurã", encontramos a seguinte passagem:

> O mesmo diz oxim. Ele viu bem, mas não viu Avá como tuxaurã. Suspeita que viu o Avá como um Anti-Maíra, o senhor das Onças-Azuis, o senhor do Sol Negro, o senhor do Mundo Subterrâneo, o Preferido de Maíra-Manon. Que significa tudo isso? Que significa tanta confusão? Nada de bom será, adverte, concordando com o aroe. Mas ninguém quer acreditar. Ninguém quer se preocupar. Todos querem gozar a alegria de volta do Avá que regressa, afinal (Ribeiro, 2014, p. 184, grifos do autor).

188 Ressaltamos que Elaine de Almeida (2003) desenvolveu um instigante ensaio esboçando uma primeira tentativa de pensar a questão da transculturação no campo literário a partir de Ángel Rama.

Mais adiante, encontramos uma das passagens mais reveladoras de “Maíra”, ocasião em que Oxim apresentou o problema enfrentado por Isaías:

> Graves problemas que talvez ele e só ele possa solucionar. Avá ouve com atenção. O oxim diagnostica lentamente, dia a dia, desdobrando cada raciocínio pouco a pouco. Hoje diz alguma coisa que amanhã renega e depois volta a afirmar e a negar, até que domina o argumento. Assim vai compondo para o Avá e para si próprio um quadro que é uma tentativa de explicar por que ele, o Avá, é como é- tão raro (Ribeiro, 2014, p. 184, grifos do autor).

Oxim concluiu que Isaías “sofre de uma ambiguidade essencial”, pois “Avá, levando aqueles sêmens tão misturados dentro dele, nasceu e cresceu contraditório” (Ribeiro, 2014, p. 184). A detalhada exposição de Oxim permite-nos concluir que Isaías *personificava a ambiguidade das distintas heranças culturais que nos formaram*, pautando sua trajetória existencial na busca incessante da *harmonização de seu patrimônio cultural*.

Ao mesmo tempo que Isaías representava a expressão da transfiguração étnica estabelecida por Darcy Ribeiro, o papel desempenhado por ele no romance indicava uma aproximação com a formulação de transculturação de Ángel Rama. Segundo esta, Isaías correspondia ao “momento que opera a partir de duas culturas, uma dominante e outra dominada”, resultando em uma síntese cultural original, correspondente às “distintas especificidades e situações” historicamente necessárias para a formação dos latino-americanos (Rama, 1982, p. 200). Isaías era, simultaneamente, nossa *expressão ontológica* e o *modelo interpretativo de nossa formação histórica,* ilustrando como os enfrentamentos culturais precedentes, originados do choque entre os colonizadores e os colonizados, resultaram na estruturação de um terceiro elemento étnico e original, compreensível a partir de sua própria linguagem. *A linguagem de Isaías era a tradução do silêncio e o conteúdo espiritual da latinidade*.

A ficção, portanto, encontrava a sociologia, mas afastava-se do vocabulário eurocêntrico e do formalismo puramente teórico que esta última carregava. Assim, Isaías atendia *à necessidade de valorização da cultura regional em seu processo figurativo, retomando traços dos dialetos dos povos ameríndios e invertendo o discurso do colonizador.* Essa subversão pode ser localizada a partir de dois aspectos centrais constitutivos da narrativa de “Maíra”.

Primeiramente, a elaboração do romance movimentou-se por meio do mito amazônico indígena de Maíra como força de criação do mundo. Maíra, enquanto claridade e luz, fez cada

uma das coisas existentes e a cada uma delas perguntou seus nomes para, por fim, fixá-las em substantivos. Enquanto deus criador dos povos Tupis, a nomeação dos entes narradas pelo mito não partiu de Maíra para os seres existente, mas dos seres existentes para Maíra. *Isso indicava que a ação de falar e de determinar a si mesmo não dependia de um outrem, mas apenas de si mesmo.* Esse é o mesmo comportamento que os latino-americanos deveriam ter consigo, combatendo as nomeações europeias que eram movidas pelo ímpeto conquistador. Por fim, enquanto que "Maíra" foi "elaborado com base nos modelos narrativos" que valorizavam os aspectos locais das etnias oriundas dos povos amazônicos, sua composição polissêmica possibilitou um contraponto à linearidade temporal das interpretações europeias encerradas em si mesmas (Rama, 2008, p. 269).

O segundo aspecto constitutivo do enredo pode ser observado na presença de discursos fragmentados distribuídos em capítulos, possibilitando ao leitor explorar as partes de forma minimamente livre, mas sem perder de vista a organicidade harmônica do enredo. Esse recurso produziu um efeito literário notável, pois, acompanhando a jornada de Isaías, depreende-se como sua identidade *foi construída em fluxo permanente por meio da recomposição de elementos culturais díspares.* A constituição identitária da personagem era estabelecida *como um processo em si,* composta pela multiplicidade de pontos de partidas que buscavam o equilíbrio em sua forma de expressão. Como indicado por Antônio Cândido (2014, p. 309), "há diversas vozes que instituem a narrativa, cada uma conforme seu ângulo", permitindo a Darcy Ribeiro "desdobrar o universo do seu livro em três setores que se interpenetram: o do índio, o do branco, o dos seres sobrenaturais, que parecem participar efetivamente das ações e do destino de cada um". Para Antônio Cândido, os mitos de "Maíra"

> Funcionam na organização do livro como uma espécie de estrutura de referência, parecendo *justificar* o comportamento dos homens. Sendo etiológicos, eles constituem uma *razão* profunda da realidade exposta pelo narrador, na medida em que, além de explicarem a cosmogonia e a cultura dos mairuns, são expressões da criação e destruição, nascimento e morte, força e fraqueza, amizade e ódio -tudo como avatares das forças primigênias do cosmos e da vida (Cândido, 2014, p. 309).

Isso fez com que Darcy Ribeiro incorporasse as "peculiaridades aparentemente contraditórias do funcionamento cultural", usando do arquétipo mitológico para garantir a constituição de uma linguagem propriamente latino-americana (Rama, 2008, p. 131). Foi nesse jogo da linguagem, inventada pela estética, que residiu a compreensão literária da mudança social: *a interpenetração entre o tradicional e o moderno como a síntese do nosso processo de modernização*. Recuperando os dialetos regionais e as práticas culturais dos

povos originários, o romance "Maíra" atuou como mecanismo figurativo para demonstrar como a modernização latino-americana inscreveu-se diante da conjunção de contrários, desestabilizando o modo de organização dos povos originais diante da tentativa de imposição da sociabilidade europeia por meio do empreendimento colonial. Tentativa, sim, pois a busca por "transplantar um modo europeu de vida" não se efetivou, considerando que aquilo que verdadeiramente ocorreu foi o processo de recriação do gênero humano (Ribeiro, 1995, p. 313). Sob essa perspectiva, nosso processo modernizador não foi insuficiente ou incompleto, mas uma versão *essencialmente moderna*, produzida pela plasticidade do *simultâneo* e do *não simultâneo*. A modernização latino-americana foi um fenômeno de conjunção de temporalidades diante da articulação entre o arcaico e o moderno circunscritos em sua espessura histórica. Afinal:

> A passagem do padrão tradicional, tornado arcaico, ao padrão moderno opera a diferentes ritmos em todas as regiões, mas mesmo as mais progressistas se veem tolhidas e reduzidas a uma modernização reflexa. Isso não se explica, contudo, por qualquer resistência de ordem cultural à mudança, uma vez que um veemente desejo de transformação renovadora constitui, talvez, a característica mais demarcável dos povos novos e, entre eles, os brasileiros (Ribeiro 1995, p. 248).

Apesar disso, a literatura darcyniana não se limitou a ponderar o processo de modernização latino-americano. Em "Maíra" e "Utopia Selvagem", com especial atenção, *Darcy Ribeiro posicionou-se de forma crítica à temporalidade moderna, edificando um espaço de projeção utópica*. O discurso hegemônico da modernização foi atravessado por uma racionalidade otimista que penetrou nos amplos domínios da vida social, aprazando as esferas valorativas dos sujeitos sociais e norteando suas ações para a obtenção de fins metodicamente alcançáveis.

Pensando a partir de Max Weber (2011), a modernidade assumiu, em tons eufóricos, o progresso humano como algo inerente às nossas potencialidades intelectivas, manifestadas pelo correto conduzir do intelecto. A racionalidade conquistou o papel primordial, recusando tudo aquilo que, sob sua presença, não pudesse ser classificado ou mensurado pela técnica e pela ciência. Essa racionalidade foi instrumentalizada no contexto da modernidade, convertendo-se no aparelho de ordenação e controle da natureza com fins puramente objetivos.

Entre o lado intelectual e o lado sensível do sujeito, a modernidade foi inaugurada por um entendimento filosófico que teve como ponto de partida e como referência o homem interior, que, em sua substância racional, alegava ser supostamente irreal tudo aquilo que não

fosse objetivamente alcançável pelo intelecto. A simetria radical entre humanos e não humanos presentes no jogo epistemológico dos modernos não pertencia aos sistemas simbólicos dos povos ameríndios, pois esses se organizavam em torno de um pluralismo ontológico dos diferentes modos de existência[189]. Assumindo o olhar indígena em sua narrativa, Darcy Ribeiro transpassou os limites das classificações simétricas dos modernos.

Com isso em vista, "Maíra" e "Utopia Selvagem" podem ser pensados como expressões antropológicas da mentalidade ameríndia, aos moldes do que desenvolveu Eduardo Viveiros de Castro (2002). Enfrentando a simetria moderna a partir da literatura, Darcy Ribeiro explicitou como a natureza, para os ameríndios, não era uma "substância autossemelhante situada em algum lugar privilegiado", mas, sim, o "conjunto de transformações requeridas para se descrever as variações entre as diferentes configurações relacionais conhecidas (Castro, 2002, p. 121). Dito de outra forma: os romances de Darcy Ribeiro narraram aspectos fundamentais do perspectivismo ameríndio próximo ao que foi proposto por Viveiros de Castro ao se recusarem a manejar a divisão entre natureza e cultura, demonstrando como a singularidade indígena estava em conceber a relação com o meio natural de forma recíproca.

Se os ameríndios experimentavam a direta relação com a natureza e, por isso, a expressavam em seu *corpus* cultural, concernia ao antropólogo o estabelecimento do diálogo com seu interlocutor, tomando a cultura como campo reflexivo. De acordo com Viveiros de Castro:

> O que faz do nativo um nativo é a pressuposição, por parte do antropólogo, de que a relação do primeiro com sua cultura é natural, isto é, intrínseca e espontânea, e, se possível, não reflexiva; melhor ainda se for inconsciente. O nativo exprime sua cultura em seu discurso; o antropólogo também, mas, se ele pretende ser outra coisa que um nativo, deve poder exprimir sua cultura culturalmente, isto é, reflexiva, condicional e conscientemente. Sua cultura se acha contida, nas duas acepções da palavra, na relação de sentido que seu discurso estabelece com o discurso do nativo. Já o discurso do nativo, este está contido univocamente, encerrado em sua própria cultura. O antropólogo usa necessariamente sua cultura; o nativo é suficientemente usado pela sua (Castro, 2002, p. 114).

Se a antropologia de Darcy Ribeiro forneceu ao pensamento ameríndio o mesmo estatuto epistemológico da linguagem do antropólogo, *seus romances foram a (re)construção literária da cosmologia ameríndia observada pela mitologia desses mesmos povos.* Não bastava apenas entrar nas imbricações da linguagem moderna, mas superá-las para dar voz

189 A questão do pluralismo ontológico aqui referida decorre de nossa interpelação por Bruno Latour (2019).

aos ameríndios para contarem sua história. A literatura de Darcy Ribeiro se constituiu a partir do mito, utilizando-o como mediação significante da historicidade latino-americana. *O mito era a metáfora representativa do pensamento indígena* e aproveitada como *recurso estético* para capturar o *conteúdo etnográfico dos povos indígenas na narrativa formativa da América Latina*. Especificamente em "Maíra", a composição mitológica do romance permitiu a Darcy Ribeiro pensar a formação dos latino-americanos a partido desdobramento de uma narratividade: *a procura pelo Paraíso Perdido*. Isso nos permite compreender – e aqui se encontra precisamente nossa hipótese –, que a ordem de publicação de "Maíra" e "Utopia Selvagem" seguiu o sentido analítico de desdobramento de um mito mais localizado, tomando a partir dos Mairuns, para uma mitologia mais abrangente que se referia a existência de um Éden originário. Observemos o que foi dito por Darcy Ribeiro:

> Em Maíra, mostro o índio real de carne e osso e nervos e mente, enredado na sua cultura como nós na nossa, mas capaz de todos os pensamentos e sentimentos. Na Utopia, trato é com os índios de papel, tal como Macunaíma. Índios emblemáticos que servem para discutir temas e teses muito civilizadas, tal como cristandade e a conversão, o machismo e o feminismo, a vida e a morte, o saber e a erudição, a pátria e o militarismo, o socialismo e a liberdade (Ribeiro, 2022, p. 336).

O vínculo entre as duas obras literárias produziu uma transformação na percepção histórica da temporalidade, pois intentava romper com o princípio da causalidade hodierno ao espectro da modernidade, marcado por seu pano de fundo teleológico e linear, instaurando uma inversão de temporalidade. Se no cronótipo moderno "o presente é reflexo do passado" e o "passado também é reflexo do presente"[190], a tomada da mitologia indígena possibilitou o movimento de reversibilidade temporal, assumindo a cultura indígena como crítica à civilização capitalista. A reversibilidade iniciada por "Maíra" encontrou em "Utopia Selvagem" sua melhor expressão*, pois a recuperação do mito do Paraíso Perdido evidenciou como a temporalidade procurada pelos europeus era, na verdade, a temporalidade latino-americana,* que colocou a América Latina como o início e o fim das projeções utópicas dos europeus.

Em outros termos, aqui estava a utopia romântica de Darcy Ribeiro: expressa em perspectiva mitológica, "Maíra" e "Utopia Selvagem" trataram-se de dirigir *uma revolta contra a quantificação e a mecanização da vida, combatendo a racionalidade instrumental e o espírito do cálculo que dominavam a cultura moderna*. A utopia romântica de Darcy Ribeiro

190 Os grifos em questão foram retidos de nossa interpelação com Renato Sztutman (2005, p. 97).

foi sua forma de oposição à quantificação existencial da modernidade, criticando o utilitarismo e a reificação mercantil-capitalista que assolavam as relações sociais. O romantismo darcyniano não visava o retorno ao passado, mas propunha um *desvio pelo passado* em direção a *um novo futuro*. Para compreendermos melhor esse ponto, convém voltarmos nosso olhar para a estruturação do enredo de "Utopia Selvagem" perpassando alguns pormenores.

Publicado em 1982[191], "Utopia Selvagem" é uma novela alegórica[192] cujo enredo foi desenrolado em torno da personagem Gasparino Carvalhal, tenente do exército brasileiro e integrante das missões militares envolvidas no conflito de fronteiras entre Brasil e Guiana. No capítulo de abertura, intitulado "Bandas e Lados", Carvalhal encontrava-se perdido no meio de uma densa névoa em terras amazônicas, quando, ao despertar do que até então supunha ser um sonho, se deparou com um grupo de mulheres guerreiras: "Ao chegar, Pitum pensou que tinha caído no mulherio de uma tribo de homens guerreiros, todos mobilizados num Exército macho em combate", percebendo brevemente que se tratavam das mulheres que treinavam "flecha e zarabatana o dia inteiro" (Ribeiro, 1982, p. 15).

Ao olharmos de forma mais detida, notaremos que Carvalhal não foi chamado pelo seu nome de origem, mas de Pitum. Tal movimento apontava para o papel de procriador que Carvalhal passaria a desempenhar, exigindo que a ele fosse dado um novo nome condizente com sua função social no inédito meio que agora integrava. Com esse primeiro movimento, Darcy Ribeiro ilustrou a *reversão temporal* por meio de uma nova geografia imaginativa. No lugar de pensar os povos ameríndios e suas inserções no Ocidente, a configuração proposta pelo romance considerava como o ocidental foi entremeado nos contextos da sociabilidade indígena. Exatamente por isso, Carvalhal não nomeou a si mesmo e nem a ninguém atribuiu nomes, pois era ele quem estava se intrometendo em um cenário ao qual não pertencia. A substituição de Carvalho por Pitum recuperava o pressuposto bíblico de que, ao nomear, estabelecia-se ante o indivíduo a autoridade.

A despeito da escolha do substantivo próprio, Darcy Ribeiro encontrou a inspiração de Carvalhal na figura do missionário espanhol Gaspar de Carvajal (1500-1584), padre

191 No mesmo ano em que publicou "Utopia Selvagem" em sua primeira edição, Darcy Ribeiro foi eleito vice-governador do Estado do Rio de Janeiro na chapa de Leonel Brizola (PDT). Para o leitor interessado na vinculação de Darcy Ribeiro ao PDT, sugerimos a leitura de Moreira (2012).

192 A concepção de alegoria que utilizamos decorre de nossa interpelação com Walter Benjamin (1980). A alegoria é, simultaneamente, ruína e fragmento, possibilitando o surgimento de uma história inconclusa e em permanente transformação, o que em "Utopia Selvagem" torna-se perceptível com seu final em aberto. Os detalhes sobre os desfechos do enredo são trabalhados mais adiante. Para uma densa discussão de alegoria e história em Walter Benjamin, ver Olgária Matos (1989).

dominicano da ordem de São Domingos de Gusmão, escolhido como assistente espiritual do governador de Quito, Gonzalo Pizarro. O espírito aventureiro de Gaspar de Carvajal, atravessado pela visão edênica que percorreu a mentalidade espanhola, levou-o à procura do lendário Eldorado que, supostamente, localizava-se nos Andes. Ao transfigurar o nome de Carvalhal para Pitum, Darcy Ribeiro inverteu a relação de domínio, colocando os povos indígenas como superiores aos espanhóis, e não o contrário. Foram, de fato, os portugueses e espanhóis que aprenderam com os povos originários uma nova forma de sociabilidade. Diferentemente de Carvalhal, Pitum foi uma referência emprestada de um indígena Guarani que atuou diretamente no combate à presença espanhola na fronteira com a Argentina.

Possivelmente, Darcy Ribeiro travou contato com a história de Pitum por meio das crônicas de Gregório Funes registradas no livro "Ensayo de la historia civil de Paraguay, Buenos Aires e Tucumán", publicado em 1910. De todo modo, a passagem de um nome para o outro significou a tomada do ponto de vista interpretativo dos indígenas, combatendo a obliteração das vozes que, no decurso da colonização, foram silenciadas a partir do distanciamento do "outro". Dentro do panorama narrativo, observamos como, de Maíra para Utopia Selvagem, Darcy Ribeiro alterou o lugar de enunciação: se "Maíra" apresentou o indígena no contexto da modernização, "Utopia Selvagem" exprimiu como a tessitura moderna foi articulada a partir do contato com as Américas e os ameríndios.

Os romances de Darcy Ribeiro foram uma leitura invertida da colonização, retomando à velha imagem medieval do Paraíso Terreal para sugerir, ao fim e ao cabo, que foram os latino-americanos que inventaram a Europa moderna. De acordo com o narrador de Utopia Selvagem:

> As amazonas refulgem, no passado, com o brilho imorredouro, pela tradição inconteste de sua velha estirpe helênica. Mais ainda brilham, no presente, pela honra insuperável de senhoras onomásticas de maior floresta e do maior agual do planeta. Matas que em vão, se quer carunhar (Ribeiro, 1982, p. 30).

Se os europeus encontraram o "reino encantado laboriosamente procurado, há séculos, por capitães de todas as raças corsárias" nas Américas, não haveria fundamento em insistir que esse mesmo Eldorado era a causa dos seus próprios males (Ribeiro, 1982, p. 45). Em razão disso, a questão da atualização histórica adquiriu uma nova perspectiva no campo da literatura, apontando, neste plano, como nossa origem ontológica não foi marcada por um declínio originário, mas, sim, por uma percepção paradisíaca que se transformou para uma imagem negativista à medida que os europeus redirecionaram seus interesses para o apossamento de nosso patrimônio natural. Ao entrar em cena no capítulo intitulado "Jurupari",

o narrador de “Utopia Selvagem” afirma: “Para mim, isso começou nos idos em que, aqui nos trópicos, por força da Revolução Agrícola – resultante da domesticação do milho e da mandioca – o nível de desenvolvimento das forças produtivas ultrapassou o das relações de produção” (Ribeiro, 1982, p. 38). Mais adiante,

> Nele se lê, em escritura legível e com todos os efes e erres, que foi no Brasil que Deus plantou o Paraíso Terreal: o Éden. Juízo nada temerário, aliás, uma vez que o próprio Santo Tomás – o doutor angélico – se perguntava, indignado, onde poderia estar o Éden com Adão e Eva – sempre tão nus, e cândidos no meio de um jardim sempre verde e florido, transado com maçãs e serpentes pecaminosas e falantes – senão numa província temperadíssima, como o tórrido Brasil? (Ribeiro, 1982, p. 49, grifos do autor).

A presença do narrador em “Utopia Selvagem” serviu como força delimitadora entre o real e o ficcional, conduzindo o leitor ao caminho de trânsito entre os dois espaços da narrativa. A estrutura simultânea entre o real e o fantástico rompeu os limites do tempo-espaço performático, no qual as identidades se fazem e refazem, definindo um movimento ininterrupto de diferenciação: uma dramatização composta por um fluxo narrativo mediado entre a “velocidade da câmera” e a “lentidão das digressões histórica” para desconstruir o olhar europeizado e reafirmar o nosso próprio ponto de vista como latino-americanos (Ricardo, 2007, p. 69). Isso possibilitou a Darcy Ribeiro construir um espelho próprio para nos projetar, inserindo a América Latina nos contornos de nossa própria trama histórica. Distanciando-se da visão colonizadora que emoldurava a latino-americanidade, Darcy Ribeiro exerceu um movimento próximo ao de Glauber Rocha em sua cinematografia, especialmente na constituição do roteiro de “Idade da Terra”. Composto por três partes montadas em separação, o filme

> Criado, para ser exibido em qualquer ordem, não respeitando padrões de linearidade narrativa. Seu enredo não pode ser resumido, mas se o pudesse seria a história do Cristo no Terceiro Mundo, como diz seu diretor na versão comercial distribuída pela “Embrafilme”. Esse Cristo, no roteiro, se divide em quatro: o Cristo Índio; o Cristo Negro; o Cristo Militar; e o Cristo Guerrilheiro. Todos revezam o espaço de protagonismo e antagonismo com Brahms, uma espécie de anticristo glauberiano (Ricardo, 2007, p. 12).

A construção textual da fábula optou pela ausência da linearidade na narrativa, recorrendo à velocidade para projetar a descrição dos acontecimentos. Os personagens entravam em conexão com o narrador, sendo apresentados de forma dramática, o que fazia com que o autor, Darcy Ribeiro, selecionasse os significados das falas das personagens e seus

respectivos conteúdos emocionais. Com a intenção de conferir muita verossimilhança, "Utopia Selvagem" misturou relatos dos cronistas com a experiência etnológica de Darcy Ribeiro, salientando as múltiplas vozes que se movem narrativamente no espaço e no tempo. A aproximação entre Darcy Ribeiro e Glauber Rocha fica ainda mais perceptível no último capítulo de "Utopia Selvagem", intitulado "Caapinagem". Não por acaso, o capítulo em questão foi escrito como um possível roteiro para Glauber Rocha filmá-lo[193]. Vejamos o início do capítulo:

> Cada parente bicho quer contribuir mais para o moquém da festança. Principalmente os primos Anta, Caititu e Queixada. Mas também os Veados que, sendo cunhados, devem ser comidos com cuidado. Importantes são os avós Onças Suçuaranas e Onças Pixunas. Estes, antes de assar, se tem de destapar, inteira, a tampa da barriga, porque ainda são gente disfarçada (Ribeiro, 1982, p. 191).

Concentrando-se no efeito produzido pela mística bebida durante a festa do "caapi", as *potências dos visíveis presentes* no capítulo percorrem a metamorfose das personagens, que se tornam animais diante dos efeitos fisiológicos ocasionados pelo alucinógeno. O zoomorfismo presente na cena não é verossímil quando transposto para o plano da realidade, atuando apenas como efeito metafórico:

> Calibã, convertido num espantoso crocodilo negro esverdeado, se levanta sobre as patas dançando alegre ao redor de Tivi. Só então, esquecida de quem era, a monjinha se vê no que é: da cintura pra cima é uma pantera de duas patas. O pelame prateado, olhos verdes cintilantes, negros lunares e aquela elástica, sedutora presença que paralisa, encantando, todo bicho, toda gente. Encanta e mata. Da cintura para baixo, a pantera é cobra boiúna, escamada, serpenteante (Ribeiro, 1982, p. 194).

Repleta de sonoridades, a cena apresenta descrições figurativas que focalizam as passagens transformativas das personagens. Assim, o modo de narração foi perspectivado pelo olho da câmera que, em sua intencionalidade, detalhava os acontecimentos diante da lógica de seu próprio desenvolvimento. De forma próxima à película "Idade da Terra", de Glauber Rocha, e sua "Estética da Fome"[194], Darcy Ribeiro mobilizou "Utopia Selvagem" para romper com a ideia de temporalidade única, inscrevendo, na trajetória latino-americana,

193 De acordo com Pablo Alexandre Ricardo (2007, p. 19), Darcy Ribeiro declarou que o último capítulo de "Utopia Selvagem" foi feito para ser filmado por Glauber Rocha.

194 Sobre a questão da "Estética da Fome" em Glauber Rocha, Pablo Alexandre Ricardo (2007, p. 33) disse: "pensando na realidade de fome e miséria latino-americanas, Glauber Rocha escreve, no contexto cinema-novista, 'uma Estética da Fome', transpondo para o cinema essa fome e miséria enquanto violências da realidade. Em 1971, porém, o cineasta potencializa uma outra estética para nortear sua prática artística e política".

outros momentos e outras historicidades, alertando *para a violência contida no tempo sincrônico.* O procedimento alegorizante adotado no enredo afastava-se da visão essencializadora e homogeneizante da nação latino-americana, primando pela tessitura das vozes que se mesclavam e pela descontinuidade. "Utopia Selvagem" provocava, assim, a sensação do *estranhamento,* lidando com a *alteridade* ao reconhecer a multiplicidade de tempos e das formas de vida.

Por outro lado, a transição do indiferenciado ao diferenciado deu uma nova visão ao processo de mestiçagem tratado por Darcy Ribeiro. A mestiçagem não era um processo substancializador, mas *a descrição do processo histórico formativo dos latino-americanos;* descrição que, além de circunscrever o passado dentro das amarras da colonização, projetava os latino-americanos para o futuro. Para Darcy Ribeiro, a mestiçagem não dizia respeito apenas ao que fomos historicamente, mas, sobretudo, ao que seríamos no por vir. Como na estrutura fílmica, o romance "Utopia Selvagem" primou pela busca, de forma incessante e aberta ao futuro, do nosso sentido histórico assegurado pelas alterações na dinâmica do espaço-tempo na narrativa. Na inversão da temporalidade, não era o passado a causa do presente explicado retroativamente, mas, sim, seu exato contrário: *o futuro iluminava o passado por meio do acontecimento concreto no presente determinado*. Por isso, a trama de Pitum foi composta como um "vai e volta" no tempo, primando pelo enfoque nas transfigurações da personagem e não numa cadeia de eventos ordenados cronologicamente. "Utopia Selvagem" seria a fábula – como já constava no título da obra –, tomando as desventuras de Pitum como o *próprio fazer e refazer* dos latino-americanos. Assim, a transfiguração étnica foi o *plano cognoscitivo* para explicar, em termos sociológicos, a miscigenação enquanto *processo histórico*. O fazer e o refazer de Pitum era a expressão da mestiçagem transposta em termos transfiguradores.

Voltando diretamente ao romance, percebemos que, a cada novo contexto enfrentado por Pitum, a cena seguinte era sempre introduzida por uma névoa, como forma de simbolizar a perplexidade diante do inusitado, imputando à personagem a necessidade de se transfigurar para se adaptar àquele novo cenário. Isso nos coloca diante de duas questões fundamentais acerca de "Utopia Selvagem". Dividida em três eixos principais, a obra imaginou Pitum a partir de um substrato real que interligou os eventos do romance com as etapas do desenvolvimento societário brasileiro. A primeira parte da obra, intitulada "Bandas e Lados", mergulhou nas tradições indígenas a partir de seus aspectos mitológicos, apresentando o Brasil antes da colonização portuguesa. Por esse caminho, Darcy Ribeiro reconstituiu, no

campo imaginário, parte da sociabilidade indígena que foi comprometida com o desembarque das esquadras cabralinas. Tudo isso com o intuito de promover a "reconstituição histórica do impacto da civilização sobre as populações indígenas no correr dos séculos" (Ribeiro, 1995, p. 257). Já na segunda parte do livro, "A margem Plácida", vemos um Brasil já colonizado, com as estruturas metropolitanas em pleno funcionamento e a dissolução da sociabilidade indígena em curso. Por fim, a terceira parte, intitulada "Desbundes", que apresentava o contexto do Brasil propriamente moderno e as contradições que nos permeavam. De todo modo, a centralidade da questão estava no fio condutor que entrelaçava os capítulos: a cada mudança de cenário, marcada pela presença de uma bruma que fazia Carvalhal despertar, a personagem se apresentava sempre em forma original, reconfigurada diante da necessidade que cada novo contexto lhe impusera. Carvalhal se tornou Pitum, configurando a representação da transfiguração étnica e esboçando o constante "refazimento" característico da latino-americanidade. Pitum era como o mameluco: "não podendo se identificar com uns nem com outros de seus ancestrais, que o rejeitavam, o mameluco caía numa terra de ninguém, a partir da qual constrói sua identidade de brasileiro" (Ribeiro, 1995, p. 109).

Em continuidade com o enredo do romance, Pitum também colocou em evidência o entrelaçamento entre a transfiguração étnica e a mestiçagem. Ao que tudo indica, "Utopia Selvagem" colocou o problema da mestiçagem em termos de um processo eminentemente histórico, combatendo qualquer tipo de perspectiva substancializadora que essa questão pudesse acarretar. "Um povo mestiço", disse Darcy Ribeiro (1995, p. 453), "na carne e no espírito, já que aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado", tendo sido, ao contrário, o itinerário histórico pelo qual "fomos feitos e continuamos nos fazendo". A mestiçagem era a historicidade daquilo que, em termos conceituais, Darcy Ribeiro tinha desenvolvido como transfiguração étnica e que, não por menos, era o mecanismo de entendimento de nossa composição cultural. Uma compreensão que precisava ser inquirida, pois assim poderíamos encontrar no sentido de ser e estar no mundo. Se o real e o ficcional acompanham o transcurso do pensamento, como sugerido por Vilém Flusser (1998), "Utopia Selvagem" elaborou um jogo de reflexões com espelhos, de fora para dentro, para descobrir nossa própria estrutura existencial pelo ponto de vista mais distante possível. Estrutura existencial esta, que era a mestiçagem explicitada conceitualmente pela transfiguração étnica e, por fim, ilustrada na literatura pelos constantes refazimentos de Pitum.

Diante disso, ganhamos uma perspectiva privilegiada do pensamento darcyniano ao passo que, na interpelação entre "Maíra" e "Utopia Selvagem", desaguamos em aspectos

fundamentais de “O Povo Brasileiro”. Olhando a mestiçagem como caminho de fazimento dos latino-americanos, era ela a responsável por conferir unidade existencial entre os latino-americanos para além das particularidades regionais que cada étnica possuía na América Latina. Os produtos culturais dos povos novos foram originados pela mestiçagem e, para além de suas distinções, encontrava-se no ponto comum dos fenômenos transfiguradores. A concepção de mestiçagem foi posta em termos de uma nova abordagem, pois não correspondia a questão racial – como, por exemplo, Darcy Ribeiro identificou em Gilberto Freyre por ocasião do prefácio venezuelano-, mas, sim, relacionava-se com o caminho de constituição histórica dos latino-americanos. Para elucidar essa questão, duas passagens retiradas, respectivamente, de “O Povo Brasileiro” e “Utopia Selvagem”:

> Nesses conflitos de amplitude mundial, a Ibéria se debilita tanto que, acaba por sucumbir como cabeça do Império mundial sonhando tantas vezes. Sucumbe, porém, é lá nos conflitos com seus pares. Cá, nos novos mundos, seus sêmens continuam fecundando prodigiosamente a mestiçagem americana; sua língua e sua cultura prosseguem expandindo-se. Nesse passo, se enriquecem para construir, afinal, uma das províncias mais amplas, mais ricas e a mais homogênea da terra, a América Latina (Ribeiro, 1995, p. 67).

Logo a seguir,

> Reencontrando viventes, as Amazonas, o ex-tenente restaura o valor de atualidade de velhos testemunhos eruditos, ao mesmo tempo em que os retifica. Por seu relato se vê como e quanto são estultas as ideias dos clássicos que diziam daquelas ilustres damas que elas eram emprenhadas pelo vento. Qual! (Ribeiro, 1982, p. 14).

Com esse contexto, somos inclinados a perceber como a mestiçagem representava a tomada de consciência de nós mesmos, passo necessário para rompermos definitivamente com a “ninguendade”. A trajetória de Pitum foi a ilustração do sentido existencial da latino-americanidade, para fazermos aqui uma remissão ao subtítulo de “O Povo Brasileiro”. O posicionamento de Darcy Ribeiro sobre mestiçagem remete-nos a Ángel Rama e à exigência deste último para uma organização literária instituída sobre a perspectiva transculturadora. Era necessário, portanto, uma criação estética capaz de se debruçar sobre os fenômenos transformadores da cultura em seu constante fluxo, o que, uma vez mais, nos leva ao encontro da questão antropofágica e sua abertura mimética. Para melhor elucidarmos esse ponto, passemos para a próxima seção.

4.3 A mimesis do impossível: a perspectiva do olhar

Para Ángel Rama (1989, p. 2), a mestiçagem criou um "produto humano que está implementando uma atividade muito poderosa", que, quando assumida em termos culturais, não possuiria "o conceito de raça". Com essa definição, podemos encontrar uma interpelação com a proposta desenvolvida por Darcy Ribeiro, em 1970, com a publicação de "Configuraciones histórico-culturales", editada pelo "Centro de Estudios Latinoamericanos" (CEL) e coordenada, naquela ocasião, por Ángel Rama. Conduzindo nossa atenção para o cenário em questão, vemos que a publicação foi realizada pouco tempo após a primeira edição de "As Américas e a Civilização" e esteve, também, próximo ao lançamento de "Os Índios e a Civilização". Por mais que isso pareça um detalhe anedótico, o livro de Darcy Ribeiro, editado por Ángel Rama, continha dois importantes ensaios que serviram como ponto de convergência entre duas obras dos "Estudos de Antropologia da Civilização". O primeiro ensaio era um resumo sobre os principais pontos de "As Américas e a Civilização", ressaltando as causas do descompasso latino-americano no campo do desenvolvimento econômico. O segundo ensaio era um apanhado do livro "O Processo Civilizatório", destacando toda a reestruturação feita por Darcy Ribeiro no evolucionismo sociocultural para atender às especificidades históricas da realidade social latino-americana. Retomando assuntos trabalhados anteriormente, "Configuraciones histórico-culturales" apresentou uma importante inovação: *a perspectiva de uma mestiçagem transculturadora*. A partir daí, Darcy Ribeiro (1972, p. 11) propôs o exame de como "o processo de formação de novas entidades étnicas e sua interação com diferentes sociedades, integradas em diferentes tradições culturais dentro da estrutura dos processos civilizatórios", tensionando o espaço intervalar entre o local e o global[195].

Ao ser assim formulada, a questão da mestiçagem transculturadora reapareceu em "Os Índios e a Civilização" sob a roupagem específica de transfiguração étnica, *indicando a originalidade de Darcy Ribeiro ao propor uma força transfigurada em consonância com os processos civilizatórios.* Interpelado pela linguagem transcultural de Ángel Rama, Darcy Ribeiro pensou a transfiguração étnica como processo de integração por afinidade, sendo a mudança de identidade "a causa e o instrumento de transformação das relações sociais" (Castro, 2013, p. 72). Cada metamorfose de Pitum não era apenas uma alteração de aspectos identitário, mas a "diferenciação intencional e construída da diferença universalmente dada",

195 No original: "del proceso de formación de nuevas entidades étnicas y su interacción com sociedades distintas, integradas em diferentes tradiciones culturales, dentro del marco de los procesos civilizatorios".

originando “uma figura particular” dentro daquele cenário de sociabilidade” (Castro, 2013, p. 72).

Com a transfiguração étnica, Darcy Ribeiro (2010, p. 26) forneceu uma resposta inicial para a pesquisa realizada junto à Unesco, assumindo que “a integração dos índios às frentes econômicas que avançam sobre elas constitui uma integração inevitável, no sentido de forçá-los a produzir mercadorias ou se vender como força de trabalho”, mas não representou o abandono da herança indígena. Assim, os ameríndios mantiveram “uma autoidentificação como indígenas de um grupo específico, que é seu povo”, transmutando-se culturalmente como mecanismo de resistência (Ribeiro, 2010, p. 26). A transfiguração étnica foi uma forma de renascimento do

> Processo secular e terrível de expansão da civilização europeia lançando-se através da violência e ardis sobre os povos indígenas que encontrou por todo mundo, provocando sobre eles um genocídio e um etnocídio de proporções imensas, os mais vastos da história humana (Ribeiro, 2010, p. 27).

Mesmo inseridos nesse cenário de extrema violência, as etnias indígenas mantiveram vivas suas manifestações simbólicas em virtude do processo de transfiguração étnica. Por fim, disse Darcy Ribeiro:

> Foi nessa base de observações diretas e em toda a bibliografia pertinente, bem como na vasta documentação que me foi acessível, que propus o conceito de transfiguração étnica, ou seja, a compreensão de que as culturas são imperativamente transformadas no confronto umas com as outras. Especificamente no caso dos povos indígenas com a civilização. Mas suas identificações étnicas originais persistem, resistindo a toda sorte de violência (Ribeiro, 2010, p. 28).

Além de indicar como a transfiguração étnica foi o modo “de transformação de toda a vida e cultura de um grupo para tornar viável sua existência no contexto hostil”, Darcy Ribeiro (2010, p. 29) destacou como os portugueses e espanhóis eram, de fato, os verdadeiros “bárbaros” do processo civilizacional, pois sua chegada às terras americanas foi marcada pela violência e pela crueldade que resultaram na dizimação dos povos originários. Com esse contexto, logo vemos como a proximidade de Darcy com Rama remontava ao pensador cubano Fernando Ortiz (1881-1969). Com sua obra “Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar”, de 1940, Ortiz propôs pela primeira vez o vocábulo “transculturación”. Para o autor, este

> Expressa melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura a outra, porque essa não consiste apenas em adquirir uma nova e diferente cultura, que é a

> rigor apontado pela voz inglesa de aculturação, mas que o processo implica também necessariamente a perda ou o desprendimento de uma cultura precedente, o que poderia se chamar de desculturação e também significa a consequente criação de novos fenômenos culturais, que poderiam ser denominados de neoculturação (Ortiz, 2002, p. 96).

A ideia de "transculturação" de Ortiz propunha uma crítica ao conceito de aculturação, pois este pressupunha uma assimilação pacífica do elemento estrangeiro. Dimensionando a produção do tabaco e do açúcar, "Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar" demonstrava como a produção dessas duas atividades econômicas, as principais em terras caribenhas, moldaram de forma única a sociedade cubana, entrelaçando-a com as demais sociedades por meio de um fluxo de trocas que ultrapassou o campo econômico. Diferentemente de outros intelectuais, a obra de Ortiz sobressai pela ampla perspectiva ao tratar a *transculturação como uma totalidade que articula a história das relações interétnicas aos fenômenos econômicos, políticos e culturais*. A vitalidade da concepção de "transculturação" estava em tratar os fenômenos derivados do contato cultual sem as limitações impostas pelo etnocentrismo e pela perspectivava teleológica, apresentando em primeiro plano a marginalização que os grupos subalternos sofreram no processo histórico cubano. Os fenômenos culturais, a partir de então, foram colocados em *trânsito*, questionando o pretendido "isolamento" cultural nunca existente e v*alorizando o contato interétnico*. Assim, "transculturação é um neologismo"

> Que, em sua opinião, deve substituir "aculturação" que, para ele, é um termo pouco adequado para explicar o trânsito de uma cultura de origem a uma nova cultura. Ortiz acredita que o vocábulo "aculturação" representaria uma perda da cultura de origem daqueles que teriam sido aculturados, para Ortiz isso não acontece. Em sua visão, o processo de trânsito entre as culturas apresentaria sempre ganhos e não perdas culturais (Oliveira, 2012).

É possível compreender a "transfiguração" como o processo no qual tanto a cultura considerada "dominante" quanto a dita "subalterna" passam por transformações, rompendo com a premissa da existência de culturas consideradas superiores e outras consideradas inferiores, presente no biologismo antropológico do início do século XX[196]. A análise dialética da cultura cubana feita por Ortiz afirmava que os contatos interétnicos estavam inseridos no mesmo ritmo histórico, cadenciados por elementos díspares que, em contato, resultavam em uma síntese inédita. "A fronteira tornou-se o local do encontro", como ponderado por Emerson Oliveira (2012, p. 84), "sendo não mais um lugar onde há coisas e sim um lugar

196 Emerson Ribeiro de Oliveira (2012) realizou o mapeamento das tradições antropológicas críticas por Ortiz.

onde algo começava a surgir: a cubanidade". A transculturação destacava "os contínuos processos de encontros e de disputa entre as identidades e as culturas das diversas etnias que compõem a sociedade cubana", produzindo "uma visão integradora dessas diversas contribuições ao espírito identitário cubano"

> Os vários grupos étnicos que imigraram para Cuba ao longo de seu processo histórico viveram, de um lado, um processo de desajuste, e por outro, um de reajuste cultural. De desculturação e aculturação e, por fim, de síntese, de transculturação. Esse processo, para Ortiz, compreende as relações interculturais da seguinte forma: num primeiro momento ocorre a perda de uma cultura precedente [desculturação], seguida da aquisição de uma nova cultura [aculturação] e a criação de novos fenômenos culturais [neoculturação], que termina por cristalizar uma síntese que compreende todas essas fases [transculturação] (Oliveira, 2012, p. 92).

A "transculturação" implicava num sistema de harmonização que não fixava uma hierarquia entre os patrimônios culturais, configurando-se *um intercâmbio mutuamente transformador*. O conceito de transculturação, portanto, visava descrever o processo de formação da sociedade cubana como um encontro entre culturas distintas. Foi com essa interpelação que Rama retomou o conceito de transculturação concebido pelo antropólogo cubano Fernando Ortiz, mas adaptando-o à literatura na América Latina. O crítico literário desenvolveu sua proposta de método interpretativo da cultura latino-americana perpassado pela transculturação, afirmando como os escritores latinos retovam as múltiplas e conflituosas vozes da cultura para gerar uma literatura própria. A estratégia literária da transculturação narrativa estava na "selecciones, redescubrimientos e incorporaciones" realizadas concomitantes e que "se resuelven todas dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante" (Rama, 1982, p. 39). Para Rama, "a transculturação narrativa promovia a revalorização do folclore, das tradições culturais, crenças e artes locais, utilizando um instrumental mais moderno" (Cunha, 2007, p. 69). Essa amplitude horizontal feita pela crítica de Rama constituiu a bagagem antropológica necessária para Darcy Ribeiro redigir "Maíra" e "Utopia Selvagem", centrando na mitologia ameríndia o componente híbrido "capaz de seguir transmitiendo la herancia recebida" (Rama, 192, p. 29). *Ortiz, Rama e Darcy, por caminhos distintos, se encontravam no mesmo ponto: a contribuição latino-americana estava no seu "entre-lugar" e na possibilidade de crítica ao conceito de unidade e pureza.*

Recuperando a mitologia ameríndia, Darcy Ribeiro identificou a simetria existente entre suas interpretações filosóficas da realidade e a cosmologia ameríndia. Para o

antropólogo mineiro, o mito não era ultrapassado pelo pensamento racional. No lugar de serem termos antagônicos, o aspecto mítico e as bases do pensamento filosófico-racional tinham o objetivo comum de dar aos indivíduos a possibilidade do entendimento sobre a natureza. Para Lévi-Strauss (2012, p. 260), tanto a racionalidade ocidental quanto a dinâmica mitológica possuem uma "reciprocidade de perspectivas, no qual o homem e o mundo se fazem espelho um do outro", compondo sistemas classificatórios que organizam e fornecem o sentido *de* e *para* a natureza.

A estruturação de "Maíra", por exemplo, compôs uma espécie de tessitura do real que, ao mesmo tempo que ofereceu a perspectiva indígena, fugiu de uma sequência temporal linear para disponibilizar uma dinâmica em que a temporalidade se tornava distensão. Além disso, para Darcy Ribeiro, a estrutura mítica viabilizou o movimento *mimético para construir um modelo próprio de explicação* da formação histórica latino-americana, invertendo as estruturas epistemológicas para atender aos interesses dos espaços não hegemônicos. Nos termos colocados por Paul Ricoeur (1994, p. 12), Darcy Ribeiro mobilizou a "função mimética da narrativa", utilizando a mitologia e a metáfora como "processo ativo e dinâmico". Seja pela recuperação da estrutura missiológica em "Maíra" ou o resgate do Paraíso Terral em "Utopia Selvagem", Darcy Ribeiro propiciou uma inovação semântica diante de modelos que tinham "apenas as propriedades que lhe são atribuídas pela convenção da linguagem", *enfatizando o caráter de transposição necessária para o leitor latino-americano* (Ricoeur, 1983, p. 359).

Sendo a leitura um ato configurante, a narrativa é a dimensão temporal e existencial humana que, por meio do exercício mimético, mediava a relação do sujeito com a realidade. A mimésis, com "sua semântica" e "temporalidade", assumia a existência humana como algo relacional, na qual o "eu" não preexiste a relação do "outro" (Ricoeur, 1994, p. 101). A formulação da hipótese mimética procede de uma abordagem comparativa, demandando a analogia com um "outro" movido pela força criadora. O exercício mimético se configurava como a "verdade metafórica", sendo a relação com o "outro" tratada como uma "veemência ontológica" da afirmação de si mesmo (Ricoeur, 1983, p. 380). A mímeses esclarece como a imitação não é uma réplica da realidade, mas, sim, configura-se como uma *atividade produtora* que assume a *imprescindibilidade de um "outro"*.

O desconhecimento europeu em relação aos povos ameríndios não seria superado com nossa recusa dos seus respectivos pressupostos filosóficos ocidentais, mas, sim, tomando a *emulação* como procedimento literário. A "poética da emulação", como recordou João

Cezar de Castro Rocha (2010, p. 115), foi a "forma propriamente latino-americana de lidar com a presença inevitável do mediador", propondo uma autodefinição baseada na mediação ativa do "outro". A "poética da emulação" permitiu "tornar produtivo o dilema típico das nações com um passado colonial recente"[197], assumindo uma postura crítico-transformativa de aspectos culturais oriundos de espaços exógenos (Rocha, 2010, p. 115). A emulação, enquanto atitude mimética, sugestionava um modelo organizado em três momentos: *assimilação, apropriação e transformação* do elemento medidor[198]. Longe de ser uma imitação sistemática ou uma difusa, a emulação enquanto mimésis, era um (re)apropriar-se ativamente do conteúdo cultural, ampliando a capacidade criativa de todo um repertório anterior ao mobilizar aquilo que fosse de maior interesse. A capacidade mimética era mudança no olhar, pois propiciava à América Latina a "reconstrução do processo no qual o estrangeiro se torna próprio" (Rocha, 2010, p. 112).

A transculturação narrativa de Ángel Rama, por exemplo, percorreu o caminho mimético ao sugerir uma composição do material literário que, ao absorver os produtos europeus, não o fizesse apenas enquanto mera cópia, mas fornecendo novas cores e formas diante da interpelação da cultura ameríndia. O discurso mimético *traduz* e *caracteriza* o próprio ato do narrador, reconhecendo a reinvenção conscientemente anacrônica da *aemulatio.* A poeta da emulação mostra o deslocamento da autoria para a leitura, assumindo a posição necessária e produtiva do leitor. *Era a leitura ativa e não a escrita em si mesma que determinava a apreensão do sentido narrativo*, exigindo, por parte do leitor, *o conhecimento prévio do modelo narrativo em questão*. Disse Canclini sobre a proposta latino-americanista de Rama:

> Ser culto, inclusive ser culto moderno, implica tanto não se vincular a um repertório de objetos e mensagens exclusivamente modernos, quanto saber incorporar a arte e a literatura de vanguarda, assim como os avanços tecnológicos, as matrizes tradicionais de privilégio social e distinção simbólica (Canclini, 2019, p. 74).

197 No original: "Forma propiamente latinoamericana de lidiar con la presencia insoslayable del mediador", propondo uma autodefinição a partir da mediação ativa pelo "outro". "La poética de la emulación" permitia "tornar productivo el dilema típico de las naciones de pasado colonial reciente"

198 De acordo com João Cezar de Castro Rocha (2010, p. 116, grifos do autor): "Desarrollar una literatura 'afortunadamente influida por los Joyce, por Faulkner o por Virginia Woolf', como anhelaba García Márquez, o suponer, como lo hizo Carpentier, que 'es menester que los jóvenes en América conozcan a fondo los valores representativos del arte y la literatura moderna en Europa', significa recuperar creativamente el modelo descartado por el Romanticismo en otras artes, o sea, el modelo de la imitatio y emulatio5. Tal modelo suponía exactamente los pasos descritos por Henríquez Ureña: asimilación, apropiación y transformación del mediador".

Depois da assimilação e da apropriação, era necessário utilizar como matéria plástica a autenticidade dos conteúdos culturais dos povos ameríndios. Entre a antropologia e a filosofia, a proposição de *transculturação narrativa* tornava a literatura latino-americana autorreferencial a partir do seu exercício mimético, garantindo "Para o escritor e o artista latino-americano, a possibilidade de apropriar-se do conjunto da tradição, sem a obrigação impertinente de ser vanguarda" (Rocha, 2010, p. 116). Em Darcy Ribeiro, sua chave transfiguradora encontrava-se em "Maíra", ao colocar a mitologia ameríndia em relevo e combater o sistema cultural eurocêntrico, especialmente do ponto de vista linguístico, pois a linguagem de "Maíra" foi marcada pelas contribuições de vários códigos linguísticos. Do latim, passando pelo português e adentrando na língua utilizada pelos mairuns, a gramática de "Maíra" foi desenvolvida privilegiando a oralidade típica dos ameríndios antes da chegada dos europeus. Isso coadunava com a percepção de Rama (2001, p. 192) sobre como "A língua faz parte dos mitos latino-americanos", ao mesmo tempo que testemunhava "sua singularidade cultural". Evocar o repertório linguístico indígena por meio de "Maíra" era encontrar na *linguagem seu potencial de recriação*. Uma recriação que, em Darcy Ribeiro, acomodou sua melhor expressão na antropofagia. Enquanto em "Maíra" tínhamos a recuperação mitológica, "Utopia Selvagem" carregava o exercício mimético. *Uma mimésis que integrava a universalidade do singular se apropriando da diferença.*

Concordando com Alfredo Bosi (2006), Darcy Ribeiro foi interpelado pela bricolagem efetuada por Mário de Andrade na construção de "Macunaíma", ao passo que ambos os autores se inclinaram em direção à antropofagia. Uma antropofagia posta em termos de uma (re)significação cultural pela seleção de determinados elementos para a construção das personagens, efetuando a "digestão" simbólica para a criação do novo. O canibalismo antropofágico de Darcy Ribeiro afirmava que "aquilo que é comido, também é digerido, ou seja, modificado"[199], exprimindo como formato final algo integralmente original. *Incorporar era definir a si mesmo a partir do deslocamento ativo*, reconhecendo como a escolha dos elementos absorvidos era feita conscientemente. A antropofagia mimética em "Utopia Selvagem" foi ilustrada pelas missionárias Uxa e Tivi. Direcionemos o olhar para a seguinte passagem:

> Uxa e Tivi não se consolam de seus selvagens não quererem pregação missionária. No máximo, aceitam ouvir histórias enredadas com a da Arca de Noé e a do Dilúvio. *Mas só ouvem para se porém, logo, a contestar e confirmar. Pretendem corrigir os textos bíblicos com base no testemunho ocular de sicrano ou mengano dali da tribo*

199 Aqui estamos interpelados por Bernardo Ricupero (2018, p. 877).

> *que teria vivido*, então, e visto os dilúvios de águas ou os cataclismos do fogo (Ribeiro, 1982, p. 97, grifos nossos).

Uxa e Tivi tinham o dever de pregar aos povos indígenas. Mesmo que Uxa fosse protestante e Tivi católica, o objetivo das missionárias estava centrado na conversão de novos fiéis. Ainda assim, "as pobres monjas estão entaladas no impasse", pois tudo o que por elas era ensinado tomava, como aparência final, o sentido que povos indígenas imprimiam sobre as narrativas bíblicas (Ribeiro, 1982, p. 97). No lugar de figuras meramente passivas, os ameríndios *selecionavam* e *interpretavam* aquilo que lhes interessava como confirmação de suas convicções anteriores. Procurando assegurar os pressupostos cristãos aos ameríndios, Uxa e Tivi esbarravam na robustez da criatividade cosmológica dos povos originários. Isso foi evidenciado no capítulo intitulado "Selvagens Letrados", ocasião em que as monjas perceberam a ação ineficaz do trabalho de catequização. Segundo Tivi, a catequização "foi inútil", pois os povos indígenas "não quererem saber de leitura bíblica. O máximo que fazem é ajudar nas novas traduções, em troca de anzóis. Usam a escritura só para brincar, mandando recados safados daqui pro mato e do mato pra cá" (Ribeiro, 1982, p. 103). O cristianismo ensinado não era recepcionado em sua fisionomia original, já que o que dele era apreendido dependia diretamente de como ele serviria para corroborar com a visão de mundo dos povos indígenas. O cristianismo, na figura de Uxa e Tivi, foi desenhado por Darcy Ribeiro como exemplificação do que na transfiguração étnica estava posto: a cultura era um processo transformativo de refazimento, mobilizado pela criatividade cultura dos indivíduos afetados pelos componentes exógenos. *A antropofagia era a parte ativa da transfiguração étnica*, pois o espírito antropófago era o responsável pela seleção dos elementos absorvidos, que, pela necessidade da digestão, escolhiam o que melhor se adequava à sua própria ontologia.

No que se refere à antropofagia, existe uma importante convergência entre "Utopia Selvagem" e "O Povo Brasileiro". Se o europeu era a vítima dos rituais antropofágicos, sua cultura não era imposta aos ameríndios, mas processada em um mecanismo de coparticipação. Vejamos a seguinte descrição:

> O caráter cultural e co-participado dessas cerimônias tornava quase imperativo capturar os guerreiros que seriam sacrificados dentro do próprio grupo tupi. Somente estes- por compartilhar do mesmo conjunto de valores- desempenharam à perfeição o papel que lhes era prescrito: de guerreiro altivo, que dialogava soberbamente com seu matador e com aqueles que iriam devorá-lo. Comprava essa dinâmica o texto de Hans Staden, que três vezes foi levado a cerimônias de antropofagia e três vezes os índios se recusaram a comê-lo, porque chorava e se sujava, pedindo clemência. Não se comia um covarde (Ribeiro, 1995, p. 34).

Recuperando a figura de Hans Staden, Darcy Ribeiro demonstrou a primazia da antropofagia frente àquele que digeria. Não era a metrópole quem consumia a colônia, mas a colônia quem devorava a metrópole[200]. "Em outras palavras", afirmou Bernardo Ricupero (2018, p. 880) sobre a antropofagia, "não se desejaria mais vender produtos tropicais para a metrópole, mas, da colônia, devorar a própria metrópole". Invertendo o senso comum sobre as supostas faltas brasileiras, a antropofagia assumiu como virtude o nosso conteúdo mimético. Retomando o ritual realizado pelos povos tupis, Darcy Ribeiro reforçou como os indígenas só faziam prisioneiros aqueles que eram considerados valentes, recusando qualquer outro indivíduo que não atendesse às expectativas ameríndias.

Diante da interpelação entre "O Povo Brasileiro" e "Utopia Selvagem", notamos como Pitum, em especial no capítulo intitulado "A margem plácida", relê o episódio em que Hans Staden foi excluído do ritual antropofágico por ser considerado indigno e covarde, ressoando o abandono de Pitum pelas Amazonas. Disse Pitum: "comerão seus homens especados e assados como meus guaribas, depois de bem prenhadas por elas?" (Ribeiro, 1982, p. 18). Tomado pelo assombro, Pitum se apavorou, não possuindo "o menor respeito para com nossas mães Amazonas. Nem o menor recato diante de nossos pais canibais" (Ribeiro, 1982, p. 22). Pelo ato temeroso, Pitum não foi considerado merecedor de ser devorado pelas Amazonas e, então, foi por elas rejeitado. Com isso, a narrativa antropofágica embaralhava propositalmente as hierarquias embutidas em conceitos como metrópole e colônia, afirmando a simultaneidade dos diferentes lugares na conformação da realidade social. "Utopia Selvagem" representava a revitalização metafórica da antropofagia indígena e do sentimento órfico inerente ao pensamento selvagem, de forma significantemente próxima a de Oswald de Andrade:

> A geografia das Utopias situa-se na América. É um nauta português que descreve para Morus a gente, os costumes descobertos do outro lado da terra. Um século depois, Campanella, na Cidade do Sol, se reportaria a um armador genovês, lembrando Cristóvão Colombo. E mesmo Francisco Bacon (possivelmente Shakespeare), que escrevia A Nova Atlântida em pleno século XVII, faz partir a sua expedição do Peru. A não ser A República de Platão, que é um estado inventado, todas as Utopias, que vinte séculos depois apontam no horizonte do mundo moderno e profundamente o impressionaram, são geradas da descoberta da América. O Brasil não fez má figura nas conquistas sociais do Renascimento (Andrade, 1972, p. 164).

200 Aqui estamos interpelados por Bernardo Ricupero (2018, p. 880).

Oswald e Darcy possuíam um engajamento aberto e direto com uma outra narrativa possível da modernidade. *Uma modernidade de "culturas híbridas", distante das hierarquias epistêmicas e recriada com a contribuição da "filosofia antropofágica"*. Percorrendo os detalhes do que Darcy Ribeiro pensou por antropofagia, nos deparamos com a seguinte passagem:

> É explicativo dessas situações o caso dos próprios Tupinambá com prática do canibalismo. Praticavam não o canibalismo alimentar, mas uma antropofagia ritual. Tomavam prisioneiros de guerra em número relativamente pequeno e os sacrificavam num cerimonial muito elaborado, e depois os consumiam. Quinhentas a oitocentas pessoas comendo uma só pessoa não é propriamente um banquete. É melhor, uma comunhão, que só se pode realizar idealmente dentro do próprio grupo (Ribeiro, 1995, p. 30).

"É bizarro", continuou Darcy Ribeiro (1995, p. 90), "o caso do arcabuzeiro alemão, Hans Staden, preso no litoral de Santos, numa vila de portugueses, e levando às suas aldeias pelos Tupinambá, que tentaram várias vezes realizar com ele o cerimonial e consumi-lo". Nunca o comeram, contudo, "porque o alemão punha a chorar e se sujava todo. Um Tupinambá não comeria um alemão frouxo como aquele" (Ribeiro, 1995, p. 90-91). O ato deliberado pela não participação de Hans Staden no ritual reforçou o papel seletivo dos Tupinambás em determinar aqueles que eram dignos de serem consumidos, mostrando como o guerreiro adversário selecionado deveria possuir características condizentes com o aperfeiçoamento da sociabilidade indígena. *A antropofagia darcyniana tratava-se da assimilação crítica de elementos heterogêneos e conflitantes*, absorvendo assimetrias e metabolizando positivamente a inevitabilidade das trocas culturais. A questão antropofágica assumiu o canibal como o marco diferenciador da América Latina, questionando a "mentalidade colonial" ainda imperante ao assumir a "imaginação teórica da alteridade e da mestiçagem cultural mediante a apropriação criativa da contribuição do outro" (Netto, 2014, p. 298). *Na esteira do modernismo oswaldiano, a antropofagia darcyniana era a definição metafórica da alteridade.*

Voltando a Adélia Miglievich-Ribeiro (2011, p. 22), vemos como Darcy Ribeiro se assentou em um espaço de enunciação plural, constituindo um "lugar heterogêneo" para proporcionar "uma releitura da história das gentes e dos povos", transgredindo "as fronteiras culturais traçadas pelo pensamento colonial". Não obstante, a perspectiva de Darcy Ribeiro parece-nos mais próxima da questão antropofágica do que do horizonte "pós-colonial" proposto por Miglievich-Ribeiro, mesmo que, de certa forma, ambos os caminhos tenham

contribuído para a libertação do espelho eurocêntrico. Nossa proposição, portanto, considera a antropofagia darcyniana como a associação de elementos distintos que, de forma próxima à transfiguração étnica, realizando esforço de autoconsciência crítica da identidade filosófica latino-americana. Não deixa de ser notável como o movimento de abertura de Darcy Ribeiro trilhou caminhos próximos ao da "descolonização do saber"[201], mas sua interpelação parece ter se dado de forma mais concisa no diálogo com os antropófagos. Em nossa perspectivava, a questão fulcral para Darcy Ribeiro estava na relação entre o "original" e sua "cópia" colocada pela antropofagia. Elucidando este ponto, tomemos as palavras de Bernardo Ricupero:

> […] a Antropofagia sugere mais de um caminho para o pensamento brasileiro e mesmo periférico. Por um lado, chama a atenção para como é falso o desejo, presente pelo menos desde a independência, de evitar influências estrangeiras, supostamente garantindo a existência de uma "cultura autêntica" (Ricupero, 2019, p. 891-892, grifos do autor).

O raciocínio antropofágico não recusava as influências externas, mas colocava-as em novos caminhos que modificavam a relação entre a "originalidade" e a "imitação", constituindo uma metáfora na qual "o próprio ato de devorar algo transcende aquilo que se come" (Ricupero, 2018, p. 892). A perspectiva antropofágica era uma filosofia do movimento, reivindicando a presentificação radical por meio da tomada de posição o diante do "outro". A antropofagia de Darcy estava na valorização do indígena antropófago, pronto para devorar o europeu e forjar a sua própria resposta cultural, algo evidenciado pelo narrador de "Utopia Selvagem" na seguinte passagem:

> Cumpre assinalar aqui, por oportuno, que a sobrevivência das amazônidas coloca problemas cruciais diante do Brasil. Num plano humanístico há e sobreleva a questão da antropofagia, denigrante judiação dietética que nenhum povo civilizado pode consentir que se perpetue no solo nem em solo algum. Exceto se se comprovar o caráter meramente ritual e até evangélico como ocorre coma antropofagia brasílica. E é isso que salva nossa honra (Ribeiro, 1982, p. 55).

Logo a seguir, a narrativa chegou em um ponto decisivo:

> Ainda assim o vexame internacional seria constrangedor se a imprensa mundial descobrisse tudo e caísse em cima de nós para dizer que- além de ativíssimos etnocidas

201 Expressão mobilizada por Adélia Miglievich-Ribeiro (2011, p. 16) para se referir ao movimento teórico de Darcy Ribeiro.

> e genocidas de nossos pais índios- somos também o único povo moderno que acolhe no seu colo uma tribo de abomináveis canibalas carniceiras (Ribeiro, 1982, p. 55).

A antropofagia era uma perspectiva filosófica que propôs uma cultura latino-americana autêntica diante da valorização da "cópia", indicando a limitação do dito modelo "original" europeu. Darcy Ribeiro inverteu a relação: *era a "cópia" quem organizava o "original", ao mesmo tempo que sobre este "original" estabeleceu seu horizonte de limitação.* A literatura antropofágica foi marcada por uma intertextualidade descrita pelo "desejo do Outro, a abertura e a receptividade para o alheio, desembocando na devoração e na absorção da alteridade" (Perrone-Moisés, 1990, p. 95). Como era possível sermos apenas uma cópia *per si* se, desde o início, os europeus intuíram ter aqui encontrado o paraíso registrado pelos primeiros cronistas? Para além de "uma imaginação teórica da alteridade", para aqui fazer uso das palavras de João Cezar de Castro Rocha (2011, p. 648), "Utopia Selvagem" questionou o suposto progresso teleológico vivenciado pela Europa, criticando a modernidade pela reificação e a objetificação imposta pela constituição do capitalismo ocidental. Enquanto a economia capitalista se vangloriava do seu sucesso produtivo, Darcy Ribeiro indicou como a coisificação dos indivíduos comprometeu os princípios estético-filosóficos da existência humana, limitando-nos ontologicamente a um mero conjunto de mercadorias. Era o capitalismo aquilo que havia de mais bárbaro, pois ele obliterava a liberdade humana em prol da mercantilização das relações sociais. O capitalismo mercantil, instaurado com a chegada dos europeus nas Américas, perverteu a sociabilidade aqui existente, rompendo com a forma de vivência ameríndia. A mesma sociabilidade ameríndia que era a *alternativa real ao contexto de intensificação produtiva diante das transformações do capitalismo reificante*. Esta perspectiva antropofágica nos sugere uma alteração de fortes implicações: no lugar defender o Estado como força racional e necessária para as transformações econômicas e a superação do subdesenvolvimento, *Darcy Ribeiro assumiu uma nova configuração político-social ao recursar o capitalismo e a reificação a partir do contraste entre a sociabilidade moderna e a sociabilidade indígena.* Algo diametralmente vinculado a sua utopia romântica e sua crítica a temporalidade moderna diante da mobilização de uma linguagem mítico-mimética.

Em "Utopia Selvagem", Darcy Ribeiro assumiu uma postura anticapitalista sob a forma da utopia romântica do passado indígena, reconquistando a percepção da existência do paraíso ameríndio corrompido pela colonização ibérica, o mesmo romantismo tomando como horizonte ético-político como força de oposição e combate ao capitalismo e à mercantilização

das relações sociais por ele desencadeada[202]. Diferente da sua perspectiva anterior, associada ao reformismo que assumia o Estado como ator principal na superação do subdesenvolvimento, Darcy Ribeiro (1988, p. 170) desenvolveu uma perspectiva socialista tomada como a única saída possível do atraso:

> Com efeito, foi o caráter de economias dependentes, configuradas pela via da incorporação histórica e geradoras de classes dominantes subordinadas, o que levou essas nações à situação traumatizadora e autoperpetuante do subdesenvolvimento, terminando por conduzi-las ao socialismo como a única saída possível contra o atraso (Ribeiro, 1988, p. 170).

Darcy Ribeiro (1988, p. 173) fez do socialismo uma tomada de posição para combater a "cristalização da dependência como subdesenvolvimento" e como a "única saída viável" para a superação da rigidez estrutural e das "tensões" produzidas pelas classes dominantes. Tratava-se, contudo, de uma versão ligeiramente distinta do socialismo, pois a fundamentação desse último deveria ocorrer a partir das particularidades latino-americanas. Um socialismo calcado no utopismo romântico como discordância da temporalidade moderna. Ao que nos parece, o socialismo darcyniano tinha por objetivo devolver o processo de humanização dos indivíduos eliminados pela sociabilidade capitalista. Não era possível reformar aquilo que, historicamente, desumanizou. Restava, portanto, encontrar um caminho alternativo à modernidade capitalista, constituindo-se uma nova sociedade pautada no arquétipo da fraternidade indígena. O socialismo moreno de Darcy Ribeiro era um antídoto contra a abstração do pensamento filosófico, posicionando-se de forma radicalmente contrária à modernidade.

4.4. O jogo dos espelhos: a formação do socialismo moreno

Em uma determinada passagem, Aimé Césaire afirmou:

> E então, me dirão, o verdadeiro problema é voltar atrás. Não, repito. Não somos os homens do "ou isto ou aquilo". Para nós, o problema não é uma tentativa utópica e estéril de reduplicação, mas uma superação. Não é uma sociedade morta que queremos reviver. Deixamos isso para os amantes do exotismo. Tampouco é a atual sociedade colonial que queremos prolongar, a mais podre que já apodreceu ao sol. É uma nova

202 Cientes da complexidade envolta nos debates sobre "Romantismo", reforçamos que, em nossa interpretação sobre a literatura darcyniana, o sentido de "Romantismo" foi assumido como o de um movimento estético-filosófico de crítica cultural da civilização moderna. Para o leitor interessado na querela romântico, sugerimos o trabalho de Löwy (1998).

> sociedade de que precisamos, com a ajuda de todos os nossos irmãos escravos, para criar, rica com todo o poder produtivo moderno, acolhedora como toda fraternidade antiga (Césaire, 2020, p. 38).

O "Discurso sobre o Colonialismo", apresentado por Césaire em sua primeira edição no ano de 1950, tinha por objetivo denunciar toda a violência contida nos processos de colonização encabeçados pelos europeus[203]. Contrariamente ao discurso daqueles que lideraram o empreendimento colonial, Césaire (2020, p. 21) elucidou como "ninguém coloniza inocentemente", de tal forma que as nações que colonizavam já eram "moralmente atingidas" e condenadas a serem devoradas por sua própria barbárie. Ao contrário do discurso evangelizador, a expansão europeia liderada pelos navios mercantes incorreu na ferocidade e na subjugação dos povos conquistados. A colonialidade foi a "sombra maléfica" decorrente do "gesto decisivo" do "aventureiro e do pirata, dos merceeiros em geral, do armador, do garimpeiro e do comerciante" movidos pelo "apetite" e pela "força" (Césaire, 2020, p. 10). Isso significava que a colonização não era "nem evangelização, nem empreendimento filantrópico, nem vontade de empurrar para trás as fronteiras da ignorância", mas, sim, um processo que:

> Desumaniza até o homem mais civilizado; que a ação colonial, o empreendimento colonial a conquista colonialidade fundada no desprezo, inevitavelmente, tende a modificar a pessoa que o empreende; que o colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como um animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio, em animal (Césaire, 2020, p. 38).

Ao assumir a Europa como "espiritualmente indefensável", Césaire (2020, p. 10) inverteu o jogo dos espelhos: no lugar de olhar a *colonização em sua suposta teleologia do progresso*, devíamos colocar a modernidade do avesso e mirar na *barbarização interna desse* cronótipo temporal. A colonização descivilizava o colonizador, criando a negação de si mesmo como uma resposta interna a seu próprio desdobramento. *Discours sur le colonialisme* aventou o questionamento da temporalidade moderna ao demonstrar a contraparte desse espectro temporal, sugerindo que, por trás de uma burguesia que "encarnava o progresso humano", existiam as "torturas da Idade Média como a Inquisição, a razão de Estado como belicismo, o racismo como escravagismo" (Césaire, 2020, p. 64). Considerando que o lastro

203 A cronologia das obras de Aimé Césaire foi elaborada por Roberto de Campos e apresentada no final do livro cuja edição foi por nós utilizada.

temporal crítico à modernidade propiciado por Aimé Césaire foi aproveitado por autores como Franz Fanon, sustentamos que esse fascínio pela profundidade e precisão do pensamento crítico foi acompanhado por Darcy Ribeiro. Parece-nos possível propor que o conteúdo utópico-romântico do socialismo moreno era a denúncia das contradições inerentes ao próprio capitalismo. "Além da dimensão da interpelação seguida de interiorização do universo simbólico-normativo do conquistador pelo conquistado", para aqui fazer uso da expressão de Lucas Trindade Silva (2023, p. 16), o socialismo moreno era o questionamento de como a normatividade hierárquica imposta pela colonialidade era inerente ao próprio desempacotamento das contradições capitalistas, sendo necessário, portanto, forjar um caminho contrário a essa mesma ordem. O socialismo moreno combatia o "mito da burguesia heroica" questionando o colonialismo e o racismo como vetores consubstanciais ao capitalismo[204].

Descrevendo a vida existente no território americano previamente à chegada dos europeus, Darcy Ribeiro empregou o termo "socialista" para caracterizar a forma harmônica e bem-aventura da convivência indígena, aproximando os conceitos de *socialismo* e *utopia* ao amalgamar a historicidade temporal com a cultura indígena. Seguindo o raciocínio de Darcy Ribeiro, temos que:

> Também há no índio silvícola o encanto de uma convivência amena que vem, talvez, do fato de não ter experimentado jamais as agruras da estratificação social. Não tendo senhores nem subalternos a quem obedecer ou dominar, todos ali são igualmente pessoas humanas, assim se veem e se tratam, sem nunca se olharem sem se verem, ou se vendo com desprezo. Creio mesmo que o socialismo a que aspiramos será, talvez, a recuperação daquela convivialidade perdida, num nível civilizatório de altíssimo avanço. Como não recordar, também, a generosidade de meus amigos índios, sempre mais dispostos a dar que a guardar? (Ribeiro, 2022, p. 47).

Com esse horizonte ético-político, Darcy Ribeiro identificou no desdobramento do capitalismo a abolição da sociabilidade originária e a ruptura da convivência harmônica. A intensificação produtiva agravava o processo de reificação e mercantilização das relações sociais, de forma que a modernidade se constituía como *parâmetro negativo* da experiência histórica. O cronótipo da temporalidade moderna foi assumido como um estado de decadência pelo socialismo moreno, em virtude do desencantamento racionalista que transubstanciava

204 O mesmo mito da burguesia heroica que, de acordo com Aimé Césaire (2020, p. 69), estabelecia "a superioridade do Ocidente em todas as áreas; tendo restabelecido uma hierarquia saudável e preciosa, o sr. Caillois dá uma prova imediata dessa superioridade, ao decidir não exterminar ninguém. Com ele, os negros certamente não serão linchados, os judeus não alimentarão novos fornos".

para o póstero o tempo sincrônico. Ao contrário do discurso filosófico desdobrado no tempo e no espaço desde o cogito cartesiano, o socialismo moreno revelava uma atualidade intempestiva, denunciando o tempo presente, (re)valorizando o passado e expressando o conflito entre a sociedade burguesa e os valores humanos qualitativos. A chave referencial da transformação social não estava no futuro encadeado pela unidade de tempo articulada em momentos seriais e contínuos, para aqui falarmos nos termos postos por Hegel (1995), mas, sim, na fundamentação histórica oferecida pelo repertório passado dos ameríndios. Dessa maneira, a história, tal como a concebeu Hegel, construía seu sentido por meio de seu próprio movimento dialético, sendo a historicidade assumida como uma progressão ininterrupta em direção à decifração do universal por trás do particular. Concordando com Gérard Lebrun (1988) em sua instigante obra "O Avesso da Dialética", a progressão histórica em Hegel era a própria progressão de uma linha contínua, cuja significação temporal era a da retrospecção, pois o sentido da história revelava-se, na autoconsciência do Espírito Absoluto, *ex post facto.* No caso de Darcy Ribeiro, seu senso de temporalidade estava a contrapelo: era o futuro que (re)encontrava o passado a partir do substrato temporal mitológico. Oposto à historicidade que se movimentava em direção à ordem, Darcy Ribeiro focalizou aquilo que ficou à beira do caminho e que não se encaixava inteiramente nas leis do movimento histórico. Especialmente em "Utopia Selvagem", Darcy Ribeiro corroborou o diagnóstico de Aimé Césaire (2020, p. 71): o Ocidente "não foi capaz de assumir os requisitos de um verdadeiro humanismo", eliminando, pela retórica do progresso, a possibilidade de "viver o verdadeiro humanismo".

Por isso, o socialismo moreno procurava no passado a referência dos valores humanos essenciais que foram perdidos com a alienação e a quantificação das relações sociais. Sendo o parâmetro para criticar a modernidade, a recuperação da cultura ameríndia pela via mitológica era uma forma de testilhar o desencantamento movido pela racionalidade meramente instrumental. Para Darcy Ribeiro (2022, p. 144), o socialismo moreno era a "vontade de edificar, no futuro, uma civilização solidária como a da sociedade tribal não estratificada", mobilizado pela experiência pregressa como referencial de ação política. O socialismo moreno era a têmpera ontológica latino-americana, propondo o entrelaçamento entre o passado pré-cabralino e a conquista de um futuro autônomo. Como Oswald (1990, p. 204), Darcy apostava que, "No fundo de cada Utopia não há somente um sonho, há também um protesto", contribuindo para uma história alternativa da latino-americanidade. A "Utopia Selvagem" darcyniana conservava o "sentimento órfico" oswaldiano, reconhecendo a

disposição humana "natural" para a crença e para a religião como forma de enfrentamento da carência de sentido.

Em consonância com João Trajano Sento-Sé (2004), verificamos como a terminologia "socialismo moreno" foi utilizada por Darcy Ribeiro, pela primeira vez, em 1982, no decurso de sua campanha política como vice-governador do candidato Leonel Brizola. Ambos foram candidatos pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) e participaram da organização do jornal "Espaço Democrático"[205], periódico que se converteu em um espaço de discussão para a reorganização da tradição do trabalhismo brasileiro, em declínio desde o Golpe Civil-Militar de 1964. Para resgatar essa concepção política, o periódico propôs uma série de debates e entrevistas com personalidades que integraram o trabalhismo no passado, especialmente aquelas que foram diretamente vinculadas ao governo de João Goulart. Na ocasião, as discussões promovidas pelo "Espaço Democrático" atribuíram ao PDT a insígnia de representantes legítimos dos trabalhadores e das classes subalternas, inclinando-se para uma perspectiva associada ao campo do marxismo. Ora, Sento-Sé (2004, p. 62) ponderou como "o trabalhismo brasileiro jamais se identificou com o marxismo", atuando, por muitas vezes, como "concorrente das forças marxistas" e, em diversas ocasiões, opondo-se a ele. Na estruturação do PDT, contudo, muitas lideranças se encontravam afinadas ao marxismo, levando o recém-fundando partido a estabelecer uma linha de compatibilização entre a "opção revolucionária com a defesa das liberdades democráticas", articulando uma "combinação entre a perspectiva marxista e revolucionária, por um lado, e o imperativo da liberdade política, por outro" (Sento-Sé, 2004, p. 64).

No que pesem os limites e o alcance do termo democracia[206], Darcy Ribeiro localizava-se nessa imbricada de fornecer ao trabalhismo uma configuração inédita a partir da interlocução com o socialismo. Para Darcy Ribeiro (2013, p. 166), o trabalhismo constituía-se como a transição latino-americana em direção ao socialismo, partindo do pressuposto de que, por meio das reformas sociais, seria possível "refazer a ordem legal que o patriciado institui" e que as autocracias modernizadoras auxiliaram a perpetuar.

---

205 De acordo com João Trajano Sento-Sé (2004, p. 53, grifos do autor), o jornal "Espaço Democrático começou a circular no primeiro semestre de 1984, quando o governo Brizola completava um ano. Criado sob os auspícios do Instituto Alberto Pasqualini (órgão do PDT destinado a funcionar como centro de reflexão e formulação teórica do partido e de tratar de seu acervo documental, da produção de matéria e implementação de atividades ligadas à sua doutrina), o 'Espaço Democrático' era um periódico de circulação semanal, com tiragem de três mil exemplares, disponível em algumas das de jornal […]".

206 Sob a questão do sentido do termo democracia, Sento-Sé (2004, p. 65, grifos do autor) afirmou: "A despeito da convergência na defesa do pluralismo político, são perceptíveis as diferentes perspectivas sobre o alcance e o sentido do termo *democracia* quando associado ao mote do socialismo. Tais diferenças podiam ir bem mais longe do que as nuanças aqui apontadas".

O reformismo foi realocado para a primeira condição necessária para a reorganização societária e a superação da velha ordem estamental, mas não como propósito final. Somente assim teríamos a conjuntura propícia para constituir a nova forma de sociabilidade articulada em torno da rememoração da harmonia indígena, opondo-se às estruturas disciplinadoras instauradas pelo capitalismo mercantil, atualizado pela condição neocolonial. A particularidade do socialismo moreno despontava em seu referencial de liberdade, pois assumiu como realmente livre e comunal apenas composições sociais ameríndias oriundas de uma sensibilidade horizontal, algo evidenciado na seguinte passagem:

> Quando digo que sou socialista, o socialismo que sonho é o de uma civilização avançada, com esse talento índio da convivência e da solidariedade. Creio que no convívio com os índios eu me refiz, o que aprendi com eles é talvez o que me singularizava entre os intelectuais de minha geração (Ribeiro, 1995, p. 305).

O socialismo moreno foi, para Darcy Ribeiro, *o princípio orientador das ações sociais*, arrogando para o passado a condição de fonte *autêntica da nacionalidade* e da *superação capitalista*. O sentido histórico da nossa temporalidade afastou-se do instinto de dominação imposto pelo projeto civilizatório ocidental, denunciando as desigualdades da sociedade burguesa pela "descoberta do primitivo". Não por menos, em "Utopia Selvagem", Uxa e Tivi representavam a repressão do branco sobre os indígenas e a tentativa de instauração de uma organização social uniformizada pela cristandade. A alegoria construída a partir do passado indígena serviu como ilustração de um tempo disjuntivo, combatendo a racionalização instrumental e o rompimento com a subjetividade individual desencadeado pela mercantilização das relações sociais. Isto posto, a referência à sociabilidade indígena foi, para Darcy Ribeiro, o constructo imaginativo capaz de exercer uma força de oposição aos alicerces do capitalismo ocidental valorizando o substrato cultural dos povos originários. Tratava-se de reavivar o passado como fonte de orientação da atuação política, construindo um novo caminho de enfrentamento à alienação espiritual latino-americana. O melhor vislumbre literário dessa perspectiva utópica encontra-se no capítulo de "Utopia Selvagem" intitulado "Felicidade Senil", momento em que nos deparamos com o seguinte registro: "sou passadista, confesso. Mas não pense o leitor que advogo o retorno à Barbárie. Longe de mim tal disparate. O que tenho é uma incurável nostalgia de um mundo que bem podia ser, mas jamais foi e que eu nem sei como seria e se soubesse não diria (Ribeiro, 1982, p. 188)".

Mais adiante,

> Verso estes jogos utópicos forrado de cautela. Suspeito muito que reformar a sociedade- desfazendo-a para refazê-la melhorada-, embora indispensável, seja um trabalho muitíssimo arriscado e complicado. Muito mais, certamente, do que desmontar uma vaca e remontá-la, capaz de mugir melhor e dar bom leite (Ribeiro, 1982, p. 188).

Com a intromissão do narrador no correr da história, encontramos em Darcy Ribeiro uma certa consciência da impotência do intelectual diante da transformação social. Mesmo figurando em um tempo distante, a perspectiva utópica atuaria como *motivadora da ação social* dos intelectuais e das camadas populares na conquista por uma realidade social mais justa. O socialismo moreno não era um projeto político arquitetônico, mas uma sugestão imaginativa de um novo caminho para a reconstrução social afastada da "difusão tecnológica-produtiva" e do "movimento de expansão da europeidade" (Ribeiro, 2013, p. 30). Demarcando aqui nossa posição teórica, sustentamos que o socialismo moreno de Darcy Ribeiro é uma *sensibilidade utópico-romântica,* comportando-se como instrumento estético de crítica da realidade social. A mesma sensibilidade utópico-romântica que, do ponto de vista político, fez do *horizonte da utopia* o *questionamento do presente* pelo projeto antropofágico de uma história tomada como força de transformação. Contudo, o entrelaçamento de Darcy Ribeiro com o marxismo precisa ser explicitada em pormenores.

A ligação de Darcy Ribeiro com o marxismo pode ser assinalada em seu ensaio intitulado "Três Pragas Acadêmicas"[207], publicado por ocasião de sua láurea de *doutor honoris causa* concedida, em 1978, pela Sorbonne. No texto em questão, percebemos o movimento de crítica de Darcy Ribeiro (2013, p. 204) em relação à "literatura marxológica" que converteu o marxismo em uma "escolástica exegética fundada na certeza de que nos Textos – como na Bíblia – está contida e escondida toda a verdade". Particular com a voga althusseriana, o arcabouço marxiano foi esterilizado e suas ferramentas conceituais inutilizadas, impedindo a construção de quadros interpretativos que atendessem à realidade histórica latino-americana. Considerando a forma pela qual ele tinha sido desenvolvido, o marxismo se converteu em mais uma expressão do "colonialismo cultural" organizando em torno de sua "erudição onanística e o hábito de papagaiar saberes alheios, indiferentes ao nosso destino", não cumprindo seu papel de "instrumento de refazimento da realidade" (Ribeiro, 2013, p. 203-204).

207 O ensaio em questão foi publicado na coletânea intitulada "Ensaios Insólitos". A exata referência bibliografia da educação aqui utilizada pode ser encontrada na parte final desse trabalho.

Estendendo o conceito de "cavalo-de-santo" aos "repetidores" intelectuais de Marx, Althusser e Gramsci, o marxismo estéril praticado por determinados grupos intelectuais ruminava, "contentes, todo pensamento já pensado", fazendo da crítica "meros pecadinhos veniais" (Ribeiro, 2013, p. 203). Posto dessa forma, o pensamento marxiano foi transformado em ferramenta de manutenção da ordem social existente, "produzindo uma literatura marxológica de perfeita assepsia revolucionária"[208] e organizada como mera reprodução das conceituações abstratas originadas de forma exógena. Nesse aspecto, Darcy Ribeiro e Florestan Fernandes também estavam em concordância: *era necessário fornecer uma dimensão diferenciadora do marxismo latino-americano* que aclimatasse a dimensão histórica da formação do capitalismo aqui configurado.

No caso de Darcy Ribeiro (2013, p. 204), a contenda com o marxismo acadêmico assumiu formato parecido com suas críticas dirigidas a Roberto DaMatta, pois, assim como os antropólogos monográficos, os intelectuais marxistas também se comportavam como "mediocridades mandatárias" que pouco produziam de original, tornando-se "cavalinhos e cavalões" por colocações feitas por mera conveniência. Para Florestan Fernandes (2009, p. 136), os intelectuais precisavam consumar "uma revolução em sua óptica intelectualista" para se posicionarem de forma incisiva contra a ordem social em questão. Não bastava apenas questionar o subdesenvolvimento, pois era necessária a completa transformação das relações sociais produtivas. "Só a revolução contra a ordem", asseverou Florestan Fernandes (2009, p. 90), "negadora ao mesmo tempo da dependência, do subdesenvolvimento e do capitalismo, oferece uma alternativa real ao padrão dependente de desenvolvimento capitalista". Combater as heteronomias da produção econômica era apenas o primeiro passo de um longo processo que terminaria com uma transformação radical da ordem social competitiva em direção ao socialismo. A revolução apenas *como e enquanto transformação estrutural da sociedade capitalista* não contemplaria a plena liberdade e humanização dos indivíduos, algo especialmente notável em uma sociedade de classes que sufocava e solapava qualquer espontaneísmo popular por meio de seu conservantismo cultural. O apego sociopático ao passado da elite clientelista perseverava na manutenção de estruturas obsoletas que só seriam superadas com a revolução socialista. O socialismo colocaria fim ao capitalismo dependente e, simultaneamente, possibilitaria a emancipação coletiva dos trabalhadores:

> Não é a burguesia como classe dominante, mas o proletariado ou os trabalhadores, como classe revolucionária, que põe em evidência a natureza da sociedade capitalista.

208 Expressão retirada de Darcy Ribeiro (2013, p. 204).

> Aí, a racionalidade não precisa interromper-se no 'limite burguês'; não é preciso temer e esconder contradições e, tampouco, temer e sufocar o antagonismo que pode subverter a ordem existente (Fernandes, 1980, p. 31).

O Florestan Fernandes que havia traduzido a obra "Contribuição à Crítica da Economia Política", em 1946, caminhava em direção à revolução socialista após a experiência do exílio imposto pela Golpe Militar de 1964[209]. Mais do que isso: *foi no exílio que Florestan Fernandes construiu uma teoria revolucionária adequada às especificidades do capitalismo colonial e ao colonialismo mental, criticando a reprodução assistemática do pensamento marxista latino-americano*. Esse movimento teve início durante sua estadia no Canadá, quando Fernandes (1980, p. 204) devotou "larga parte do ócio" ao "estudo da revolução socialista na Rússia, China e em Cuba". Entre 1969 e 1972, ele dedicou-se à leitura dos escritos revolucionários de Lênin, o que resultou em uma introdução sobre o pensamento leninista apresentada na coletânea intitulada Coleção Grandes Cientistas Sociais. Sobre mudança de perspectiva de Florestan Fernandes, Marcos Del Roio afirmou:

> Nesse período de exílio, Florestan Fernandes, que se autodefinia sociólogo militante e socialista, parece então ter passado por uma fase de redefinição da sua visão de Brasil e América Latina. A expressão inicial dessa mudança está nos ensaios escritos entre 1969 e 1971 e juntados para compor o livro Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina, publicado no Brasil em 1973, pela Zahar Editores (Del Roio, 2022, p. 129).

A dramaticidade da situação latino-americana frente à ascensão dos sucessivos regimes militares demandava uma "interpretação militante", situando a crise política como decorrente da "exacerbação da autocracia burguesa" e como uma resposta inerente da sistemática capitalista (Del Roio, 2022, p. 141). Florestan Fernandes compreendeu que as contradições autocráticas não eram decorrentes apenas de uma suposta variação periférica do capitalismo, mas eram inseparáveis de sua própria composição sistemática. Não se tratava, no caso da América Latina, de assimetrias oriundas de revoluções burguesas frustradas ou não realizadas, mas de *configurações societárias* inseridas na *divisão internacional do trabalho* como forças produtivas exportadoras e necessárias para a acumulação capitalista e a reprodução do valor. O que torna compreensível a perspectiva interpretativa que se desenvolveu de "Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento" até a conclusão de "A Revolução Burguesa no Brasil", já que Florestan Fernandes exigia uma interpretação pautada

209 Os pormenores do exílio de Florestan Fernandes foram desenvolvidos por Marcos Tadeu Del Roio (2022).

na totalidade do desenvolvimento histórico do capitalismo. Daí decorria a melhor sustentação da concepção de heteronomia: o subdesenvolvimento e as respostas autocráticas não eram desvios ou distorções, mas a expressão "da conjugação do 'capitalismo moderno' com o 'mercado mundial' a que ele deu origem" (Fernandes, 2008, p. 37, grifos do autor). As assimetrias latino-americanas eram decorrentes da "dupla articulação", pois o capitalismo aqui foi edificado

> Sobre uma estrutura de mercado que possuía duas dimensões – uma estruturalmente heteronômica; outra com tendências dinâmicas autonômicas ainda em via de integração estrutural. Por causa dessa dupla polarização, a esse capitalismo se poderia aplicar a noção de 'capitalismo dependente' (Fernandes, 2006, p. 114, grifos do autor).

Com a "dupla articulação" pensada por Florestan Fernandes,

> Há, pode-se dizer, um encontro sintético e concentrado das séries investigativas anteriores: a dimensão político-cultural das resistências sociopáticas à mudança– repensada nos termos do padrão autocrático de dominação –e a dimensão socioeconômica do capitalismo dependente e duplamente articulado. Vocação abrangente –social, cultural, política, econômica etc. –que demarca, como rapidamente vimos, diferentes momentos da formulação de uma gramática do desenvolvimento desigual e combinado (Silva, 2020, p. 241).

A gramática do *desenvolvimento desigual e combinado* apareceu em Florestan Fernandes na passagem entre 1973 e 1974. De certo modo, Fernandes seguiu o prenúncio anunciado por Marx em sua "Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel"[210], no que diz respeito à *desigualdade do ritmo histórico como condição geral do desenvolvimento capitalista.* Dessa forma, a expansão do capitalismo desencadeava modificações sistemáticas em seu interior para ampliar a reprodução do valor, constituindo *subconjuntos contraditórios,* por meio da conjunção entre as condições locais e as condições gerais da totalidade histórica. O que, na arguta análise de Michel Löwy (1998, p. 76), ocasionava "a combinação de traços pré-capitalistas" com traços "capitalistas modernos" vinculados ao processo de industrialização. Deste modo, "o desenvolvimento de uma nação historicamente atrasada conduz, necessariamente, a uma combinação original das diversidades", formando uma órbita de "caráter irregular, complexo e combinado" (Löwy, 1998, p. 77). Inserido no lastro da

210 De acordo com Lucas Trindade Silva (2020, p. 232): "menos atenção, ao que me parece, dá-se a passagens da Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, onde Marx prenuncia, como quem deixa pistas para uma trilha inexistente, como quem anuncia e não emite som, a tão conhecida problemática do desenvolvimento desigual e combinado, desde já atrelada ao que poderíamos chamar de uma sociologia das aves de rapina ou, eufemisticamente, das burguesias em descompasso".

modulação do desenvolvimento desigual e combinado, Florestan Fernandes destacou a "simultaneidade do não simultâneo"[211], *equacionando como as estruturas de temporalidades distintas produziram a transformação capitalista na América Latina.* A aclimatação do padrão civilizacional moderno-capitalista não obedecia a um único modelo de dominação burguesa, possuindo caráter variável devido à coalização entre a dimensão político-cultural localista e a tendência totalizante inerente aos mecanismos de funcionamento do capitalismo.

Uma chave de leitura que podemos localizar em uma passagem de "A Revolução Burguesa no Brasil", quando Fernandes reiterou sua interpretação como interessada em

> Fugir de certas disposições analíticas que o radicalismo burguês, o socialismo reformista e mesmo um socialismo revolucionário mecanicista introduziram na compreensão da Revolução Burguesa das nações capitalistas da periferia. Não tentamos descrever as relações da dominação burguesa com a transformação capitalista em função de supostos 'determinantes universais'. Evitamos também o falso problema correlativo – 'por que a história não se repetiu?' (Fernandes, 2006, p. 369-70, grifos do autor).

Por esse caminho, Fernandes combateu as tendências estadistas e mecanicistas da história. O equilíbrio volúvel entre o sociólogo e o socialista não mais poderia ser mantido, aproximando-o de uma nova concepção revolucionária e marxista da ciência[212]. O autor de "A Revolução Burguesa no Brasil" estava agora interessado em contribuir para o desfecho positivo do movimento socialista, considerando que o capitalismo se reorganizava continuamente a partir de seu caráter autocrático. Por isso, a *revolução contra a ordem* era necessária, já que por meio dela seria alcançada a desagregação do capitalismo e de sua lógica desigual, constituindo-se como a estratégia de luta necessária para a revolução socialista no Brasil e na América Latina. Dentro dessa perspectiva, Florestan Fernandes, inserido na gramática do *desenvolvimento igual e combinado*, encontrou abertura para a proposição de uma *sociologia diferencial* ao exigir o "máximo de saturação histórica" para "suas categorias explicativas", reconstruindo o concreto empiricamente (Costa, 2009, p. 126).

Articulando a perspectiva de Lucas Trindade Silva (2020) e de Diogo Costa (2009), encontramos um Florestan Fernandes que, *na procura pela aclimação da historicidade para o entendimento das revoluções burguesas* na América Latina, expressou o desenvolvimento desigual e combinado por meio de uma *sociologia diferencial* que possibilitava a integração

211 Aqui estamos interpelados por Lucas Trindade (2020, p. 240).
212 Como recordou Diogo Valença Costa (2009, p. 386): "Toda a trajetória acadêmica e sociológica anterior de Florestan Fernandes seria reconsiderada e remodelada criticamente, mas não abandonada ou renegada, a partir das suas novas identificações mais profundas com o socialismo revolucionário".

entre os aspectos sincrônicos e diacrônicos por intermédio de categorias reconstitutivas do movimento da realidade. Entre *estrutura* e *história*, Fernandes fez "um estudo histórico-sociológico do presente em transformação e suas tendências futuras" (Costa, 2009, p. 132). No pensamento socialista, a percepção do tempo histórico "reproduz um encadeamento entre o presente e o passado em direção ao futuro", fazendo da *sociologia diferencial* a "estruturação lógica da perspectiva histórica"[213].

Do outro lado, encontramos em Darcy Ribeiro uma perspectiva política menos programática do que a proposta por Florestan Fernandes. Apesar de ambos dialogarem a partir do marxismo, a harmonização dos elementos dialéticos estava condicionada às nuances históricas de cada um dos intelectuais. Enquanto Florestan Fernandes circunscrevia os limites de sua *sociologia diferencial* sob o prisma das inter-relações com a *práxis,* Darcy Ribeiro caminhou em direção a uma *literatura utópico-romântica* voltada para a *construção do imaginário social latino-americano*. Em "Utopia Selvagem", sobretudo, encontramos a *potencialidade imaginativa* diante da referencialidade do universo indígena marcado pela maneira como figurava a simultaneidade dos não simultâneos. Interpelado pelo modernismo de Oswald e Mário, "Utopia Selvagem aproveitou o moderno de nosso universo pré-moderno com vista a um caminho próprio, jogando com

> A visão de um caminho de progresso sui generis, onde os lados simpáticos de nossa informalidade pré-burguesa — devidos à herança colonial — se combinariam sem sacrifício à experimentação técnica e libertária da arte de vanguarda, criando um exemplo revolucionário para o mundo, uma sociedade ao mesmo tempo espontânea e avançada, isenta dos males da civilização do presente (Schwarz, 1999, p. 82).

Um caso exemplar de contemporaneidade dos não contemporâneos e o ensejo de constituir uma combinação única e eufórica para a civilização foram,

> Naqueles anos, marcados pela crise da ordem liberal e capitalista, pelo fascismo e pela Revolução Soviética, os traços não burgueses decorrentes de séculos de segregação apareciam à imaginação sob prismas inesperados. Além de obstáculos ao progresso, figuravam também como inspiração e base presente para um futuro melhor, despido

213 Aqui estamos em diálogo com Diogo Costa (2009, p. 133, grifos do autor). Na íntegra, temos que: "A ordenação dos campos fundamentais da sociologia, a partir das sugestões deixadas por Florestan Fernandes, também poderá denotar essa estruturação lógica da perspectiva histórica. Em termos resumidos e retirando-se a sociologia geral (ou teórica), por seu caráter eminentemente metassociológico, pode-se transitar dos níveis metodológicos de apreensão da realidade em que o concreto histórico não seria considerado, como no caso da *sociologia sistemática*, ou nos quais sua presença seria quase nula, como nos âmbitos da *sociologia comparada* e da *descritiva* […]".

> das alienações contemporâneas. Nesse sentido, note-se a promessa de naturalidade e graça que a sujeição apenas parcial do povo ao dinheiro, à gramática normativa, a modalidades modernas do trabalho, ao Estado, à Igreja oficial etc. parecia encerrar para os modernistas (Schwarz, 1999, p. 83).

O passado indígena era o referencial temporal criado para se sobrepor ao discurso *logocêntrico e racionalizador dos europeus.* Por isso a disposição semântica do cristianismo foi mobilizada por Pitum como ponto crítico da ocidentalidade, de forma que, em suas desventuras, o *mitológico ocupou o espaço do teológico.* Os mundos que se cruzavam em "Utopia Selvagem" colocavam em xeque as fronteiras cosmológicas entre o racional e o mitológico, clamando para essas estremaduras a mesma simetria cognitiva de organização da realidade. "Utopia Selvagem" intuía, como fez Lévi-Strauss (2007), que a mitologia era parte integrante da língua e constituíam, *pari passu* a pretensão cartesiana, explicações de fenômenos dificilmente compreensíveis. Enquanto a argumentação de Fernandes (2018, p. 222) propôs "tirar as classes trabalhadoras e as massas populares do emparedamento histórico em que se acham" pelo caminho prático-analítico da sociologia diferencial, Ribeiro (1995, p. 263) apelou para a literatura como guarida das "conquistas do gênero humano" e da imaginação revolucionária. "Utopia Selvagem" foi a prefiguração do "país sem pecados" de Oswald, onde a literatura seria um bem comum a todos.

Considerando o cenário da *utopia romântica* de Darcy Ribeiro, encontramos a fundamentação de seu projeto político organizado em torno da *unidade latino-americana.* O caminho viável para corrigir a imposição histórico-cultural europeia e alcançar a autêntica liberdade – referenciada no passado ameríndio – estava na integração entre os povos americanos em nome de uma ação política comum, uma posição estratégica que Darcy Ribeiro interpelava da concepção de *Nuestra América,* de José Martí. Considerando que Martí (1983, p. 200) propunha como "dever urgente da América" mostrar-se "como é" unidade em "alma e intenção" contra "um passado sufocante", "Utopia Selvagem" configurou-se como o procedimento de Darcy Ribeiro para alcançar o caminho de libertação latino-americano. A *utopia romântica* de uma nação latino-americana foi assim descrita:

> O certo é que nossa latino-americanidade, tão evidente para os que nos olham de fora e vêem nossa identidade macroétnica essencial, só ainda não faz de nós um ente político autônomo, uma nação ou uma federação de estados nacionais latino-americanos. Mas não é impossível que a história venha a fazê-lo. A meta de Bolívar era opor aos Estados Unidos Setentrionais os Estados Unidos Meridionais. A Pátria Grande de Artigas, a Nuestra América de Martí apontam nesse rumo (Ribeiro, 1986, p. 19).

Concluindo seu raciocínio, apontou o autor:

> Pouco a pouco vai surgindo uma contradição irredutível entre o projeto do colonizador e seus sucessores e os interesses da comunidade humana resultante da colonização. Ou seja: entre os propósitos e os procedimentos da classe dominante, subordinada, e a maioria da população que ativava o empreendimento, primeiro colonial, depois nacional. Para essa população o desafio colocado ao longo dos séculos foi o de amadurecer como um povo para si, consciente de seus interesses, aspirante à co-participação no comendo de seu próprio destino. Dada a composição classista, tratava-se de conquistar estas metas através da luta contra a classe dominante gerencial da velha ordenação social. Ainda hoje este é o desafio principal com que nos defrontamos todos nós latino-americanos (Ribeiro, 1986, p. 21).

Um projeto político e uma identidade intelectual organizados em torno da Nuestra América, cujo referencial espiritual dirigia seus esforços para formular a consciência da especificidade latino-americana. Parece-nos, portanto, que Martí figurava para Darcy Ribeiro como o *símbolo de unidade continental* e da construção de uma *identidade latino-americana* forjada em sua própria *densidade histórica*. Utilizando a expressão de Adélia Miglievich-Ribeiro (2015, p. 410), a José Martí, antropólogo mineiro, interessava seu delineamento da "alma americana", fundamentada em uma síntese "de valores, propósitos e interesses configurados a partir de um modelo ético". Dessa forma, para além de um referencial cognoscitivo latino-americanista, a interpelação de Darcy Ribeiro por José Martí ampliou a crítica darcyniana à teleologia do progresso e do cronótipo temporal europeu. Em "Utopia Selvagem", com especial atenção, o romancista questionou mais abertamente a "civilização ocidental" e suas respectivas referências imagéticas do tempo vindouro. Assim, em outra intromissão literária do narrador de "Utopia Selvagem", encontramos o seguinte registro:

> A Utopia Burguesa Multinacional é, como se vê, o coroamento da evolução humana. Saltado do fogo ao arco e flecha à sarabatana, dela à cerâmica e à metalurgia e daí às matemáticas e à cibernética, os homens foram dar, afinal, neste Site dotado de capacidade total de destruição e de edificações do mundo, de desfazimento e refazimento radical da humanidade (Ribeiro, 1982, p. 162).

A ironia é inegável. Por meio da utilização dessa figura de linguagem, Darcy Ribeiro (1982, p. 141) contrapunha a convivência comunal e harmônica indígena ao "reino mecanizado e computacional: civilizado", assumindo a tecnologia como fonte de temor, e não como base de uma civilização emergente. "Utopia Selvagem" aludia as preocupações presentes em dois textos escritos, respectivamente, em 1972 e 1973: "O abominável homem

novo" e "Venutopias 2003". Como esse último já foi analisado linhas acimas, concentraremos nossa atenção no primeiro. Sendo o texto em seu original uma "Carta a um jornalista romano parcialmente publicada em livro na Itália", encontramos, logo em seu início, a seguinte inquietação sobre o avanço da racionalidade capitalista:

> Mas sua racionalidade não é a nossa. Eles jamais entenderiam nossas motivações de lucro e cobiça ou nossa propensão à violência gratuita. Nossa racionalidade será racional? Ou eles são irracionais? Nada disso. O que ocorre é que nossas mentalidades refletem experiências muito diferentes. E também inexperiências díspares. O certo é que, em sua inocência, eles guardam um frescor intelectual, uma curiosidade viva que nós perdemos há muito nos desvãos da evolução (Ribeiro, 1979, p. 22).

O conceito de *civilização,* presente na obra do antropólogo brasileiro desde seus primeiros estudos etnológicos e ampliado nos "Estudos de Antropologia da Civilização", encontrava, agora, uma amplitude horizontal crítica[214]. No lugar de compreender a tecnologia como campo de abertura para enormes possibilidades construtivas, Darcy Ribeiro reconheceu as revoluções tecnológicas como fatores destrutivos e declinantes de uma sociabilidade equilibrada. Para ele, a corrida tecnológica era a "caixa de Pandora"[215]: "Fé e Império se encarnam e se casam para serem gumes do mesmo gládio: o Imperador Impoluto e Próspero Informático" (Ribeiro, 1982, p. 110). Mesmo com todos os progressos técnico-científicos, as "angústias e perplexidades" eram constantes, pois "os homens armados de poderes totais tanto de destruição de toda a vida, como de produção prodigiosa de tudo que se queira, estão condenados a usar estes poderes para se refazerem a si mesmos segundo um projeto intencional" (Ribeiro, 1979, p. 26). Essa inquietação darcyniana foi descrita de forma instigante em um passado do texto de 1972:

> O que mais me inquieta é que este seu homem ersatz, que talvez esteja no nosso futuro, será abominável aos olhos de qualquer homem natural, destes que se veem a si próprios como criaturas de um deus perfeito e até mesmo, quando ambiciosos, como réplicas de Deus. O seu homem novo almoçará e jantará a comida que os serviços centrais de inteligência escolherão para ele. Amará a pátria que inventarem para ele. Terá os sentimentos auridos das cargas postas em suas baterias emocionais (Ribeiro, 1979, p. 27).

---

214 Sobre o conceito de "civilização" em Darcy Ribeiro, Andrés Kozel (2018, p. 145): "El concepto de civilización aparece y es trabajado en prácticamente todas las elaboraciones de Darcy Ribeiro (1922-1997). Varios de sus libros mayores lo exhiben, de manera frontal, en sus títulos; múltiples zonas de su producción, incluyendo novelas, discursos y testimonios retrospectivos, lo asedian. La pertinencia de interrogarse por las razones, significados y pliegues de esa dinámica no parece requerir mayor justificación. Fuera de algunas excepciones parciales con cuyas apreciaciones ensayaré algún debate,1 no abundan los estudios sistemáticos sobre la (omni)presencia referida, sobre sus matices y torsiones, sobre sus alcances y potencialidades".

215 Aqui estamos em diálogo com Andrés Kozel (2018, p. 162).

A proposição acima é uma crítica à acepção cronológica moderna, focalizando como o discurso europeu, articulado em torno "das tradições greco-romanas ou do cristianismo primitivo", traçava "uma linha de hipotética continuidade histórica que ao longo dos milênios iria garantindo a preservação de certos valores espirituais" organizados em torno de uma estrutura temporal vazia (Ribeiro, 1979, p. 28). No fundo, o discurso civilizador, nebulado pelo "Sermão da Montanha", prestava-se principalmente a inspirar "movimentos expansionistas e cruzados", que

> Em seu ciclo agrário-mercantil, trasladou cem milhões de negros da África para outros mundos, como o carvão que se queimou no sistema produtivo internacional durante séculos. Simultaneamente, conscreveu, escravizou e queimou outros cem milhões de indígenas americanos e de outros povos de além-mar, apodrecidos pelas enfermidades levadas pelo homem branco, chacinados em suas guerras de conquistas, ou desgastados no trabalho escravo (Ribeiro, 1979, p. 29).

O socialismo moreno de Darcy Ribeiro não se baseava em um conteúdo político programático, mas constituía-se como um *exercício imaginativo* articulado em torno de sua *perspectiva utópico-romântica*, em *oposição à semântica da modernidade.* Tendo José Martí como símbolo de unidade latino-americana e Simón Bolívar como a figura de libertação do jugo externo, a utopia darcyniana era uma forma de *reinventar* os abismos da incoerência, enunciando aquilo que era contraditório e denunciando a condição alienante decorrente dos impulsos modernizadores. Levando a cabo a discussão promovida em seus romances anteriores, "Utopia Selvagem" era a "prefiguração de uma humanidade futura, mestiça e fraternal", encontrando no indígena e em sua ontologia transfiguradora "a direção de seus destinos" (Kozel; Silva, 2022, p. 38). De forma próxima a José Martí (2005, p. 39), a futuração darcyniana sustentava-se sobre a alma que emana, "igual e eterna, dos corpos diversos em forma e em cor", tendo na mestiçagem nossa reinvenção histórica e expressão espiritual. Nesse contexto, faltava a Darcy Ribeiro executar o movimento final: *ilustrar o sentido utópico da brasilidade.* Esse feito foi realizado em 1995, com a publicação de "O Povo Brasileiro", obra em que encontramos um exercício de imaginação profícuo. Por meio de uma reconciliação instituída mediante uma visão mirífica do passado, o antropólogo mineiro propôs a transformação do vazio da *ninguendade* com a (re)apropriação do passado. Disse Darcy Ribeiro:

> Mais tarde, com a destruição das bases da vida social indígena, a negação de todos os seus valores, o despojo, o cativeiro, muitíssimos índios deitavam em suas redes e se

> deixavam morrer, como só eles têm o poder de fazer. Morriam de tristeza, certos de que todo o futuro possível seria a negação mais horrível do passado, uma vida indígena de ser vida por gente verdadeira (Ribeiro, 1995, p. 43).

Kozel (2018, p. 145) reconheceu que a obra de 1995 apresentava "particularidades notáveis", ilustrando a situação de um povo "é ou não é" e que procurava sê-lo. Assumindo o cunhadismo como "a instituição social que possibilitou a formação do povo brasileiro", Darcy Ribeiro (1995, p. 81) descreveu a brasilidade como perpetrada pela "inverossímil alegria e espantosa vontade de felicidade" de uma gentilidade que procura a si mesma. Ainda sob o espírito da crítica à temporalidade moderna, o antropólogo mineiro não pensa o Brasil como civilização, mas como uma entidade étnico-cultural e a melhor expressão dos "povos novos". Distinto da orientalidade e mais maduro do que os europeus, a brasilidade era decorrente da "massa de nativos oriundos da mestiçagem" que viveram por "séculos sem consciência de si", afundada na "ninguendade" até se definirem como "uma nova identidade étnico-cultural, 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 indígena e sangue negro" (Ribeiro, 1995, p. 453).

A vontade de escrever sobre esse "povo em ser" esteve presente na alteração do subtítulo proposto inicialmente por Darcy Ribeiro. No primeiro esboço, registava-se "A Evolução e o Sentido do Brasil" como os letreiros que seguiam na capa após o título. Em sua versão final, contudo, o subtítulo escolhido foi "A Formação e o Sentido do Brasil", demarcando uma *posição de retorno à ontologia por meio da expressão fenomenológica da brasilidade.* O exame do sentido assumido pela fenomenologia da brasilidade enquanto ontologia intentava nos inserir no *tempo* e no *espaço,* estabelecendo como fio condutor a *miscigenação transfiguradora*. A unidade latino-americana era encarnada perfeitamente pela brasilidade, pois foi aqui que se plasmou a melhor *neo-romanidade* que tem no futuro sua *condição temporal de existência*. Na usurpação da identidade étnica, o problema da articulação do sentido geral da existência foi colado por Darcy Ribeiro por meio do entrelaçamento mitológico do *passado indígena harmônico* e no *futuro redentor* que, potencializado pela transfiguração étnica, nos colocava na esteira do *porvir*. A dialética latinista se completava: *o Brasil não era apenas latino-americano, mas sua melhor elocução*.

CONCLUSÃO – O DESFECHO DO AMANHÃ: ESBOÇO DE UMA POSSÍVEL CONCLUSÃO

"Mito é o nada que é tudo" (Fernando Pessoa)

A elaboração mitológica permeou o imaginário social latino-americano desde o choque colonizador. Seja pelo "Eldorado" ou pelo "Pindorama", as razões edênicas da colonização influenciaram profundamente a mentalidade de portugueses e espanhóis que aqui fixaram seus redutos coloniais. Lévi-Strauss (1975, p. 211) foi certeiro ao indicar como, diante de sua "plasticidade", o conteúdo mitológico expressava a "consciência do grupo social", que encontrava na narratividade o "reflexo da estrutural social". No caso dos ameríndios, Lévi-Strauss (1993, p. 10) localizou nas explicitações mitológicas a chave para perceber, por meio dos mitos que se "repetem sem renovar há dezenas, talvez centenas, de milênios", a orientação simbólica de sua realidade. Além do sentido lévi-straussiano, a retomada mitológica realizada por Darcy Ribeiro, estruturada no entrelaçamento literário de "Maíra" e "Utopia Selvagem", lembrava a *tônica romântica* do *desconforto com o empobrecimento da alma resultante do mecanicismo*. A literatura foi a forma poética de colocar a consciência latino-americana em permanente transição, fluindo de uma potência a outra em busca de sua essência. O sentimento romântico estava em reconhecer, nos "povos novos" que se transfiguraram constantemente, sua *latência existencial*. Foi inserido na constelação do romantismo que Darcy Ribeiro deflagrou sua crítica à temporalidade moderna, sugerindo que a existência dos latino-americanos estava situada em um cronótipo temporal que ia aquém e além da teleologia do progresso.

De todo modo, a trajetória de Darcy Ribeiro foi permeada por continuidades e rupturas que refletiam um pensamento espiralado, movendo-se em sentido helicoidal. Após concluir seus estudos na Escola de Sociologia e Política, Darcy iniciou sua carreira no SPI, por indicação de Herbert Baldus, encontrando nessa instituição governamental o caminho necessário para construir uma sólida trajetória etnológica. Em 1950, sua obra "Religião e Mitologia Kadiuéu" lhe rendeu o Prêmio Fábio Prado, concedendo-lhe notoriedade, reconhecimento público e autoridade no campo da antropologia.

O contato com Anísio Teixeira marcou uma nova fase em sua atuação, agora CPBE. A partir dali, a educação tornou-se um dos principais focos de sua carreira. Como desenlace final desse processo, a construção da UnB representou a mentalidade utópica de uma geração

intelectual, voltada para a criação de uma Universidade Necessária, que promovesse a democratização social. A educação, como processo social e parte integrante da estrutura e sistemas sociais, foi definida por Darcy Ribeiro (1969, p. 59) como o caminho de amplificação da "preparação científica e tecnológica", indispensável para "atender às exigências de uma sociedade de grandes massas". Em termos políticos, a educação, quando democratizante e inclusiva, romperia com o círculo vicioso do subdesenvolvimento nos países periféricos, indo em direção a concepções democráticas da defesa e da autonomia dos indivíduos. Com o Golpe Civil-Militar, contudo, o projeto educacional darcyniano foi interrompido pela ascensão do autoritarismo, que provocou o seu exílio para o Uruguai, como consequência direta de sua participação no governo João Goulart e na elaboração das Reformas de Base. A defesa da reforma agrária preconizada por Darcy Ribeiro, bem como o Plano Trienal projetado por Celso Furtado, foi considerada como manobra populista da presidência para angariar simpatia de uma massa a partir de um projeto governamental fragilizado. Ao lado de outros personagens do governo Jango, o antropólogo mineiro partiu para o desterro.

Distante de sua pátria, Darcy Ribeiro aquilatou seu pensamento abrindo-se para uma perspectiva latino-americana. Interpelado, *comme il faut,* por Ángel Rama e outros intelectuais que conheceu durante sua peregrinação exílica, seu espectro de reflexão passou por uma considerável ampliação teórico-filosófica. Movimentando-se do reformismo inerente às reformas de base no programa político de João Goulart para um panorama utópico-romântico, Darcy Ribeiro encontrou na literatura o caminho mais frutífero para promover sua imaginação sociológica. A escrita literária lhe permitiu articular uma "poética da emulação", ficando-nos com os termos de João Cezar de Castro Rocha (2017, p. 224), que atuou como "forma estrategicamente não hegemônica de lidar com a presença incontornável do outro na definição da inidentidade". De tal modo que, como primeira conclusão desse trabalho, indicamos como a literatura darcyniana, especialmente no cruzamento entre "Maíra" e "Utopia Selvagem", comportou-se como *modo de construir e tratar a alteridade latino-americana.* O que temos em sua ficção é o desmoronamento da identidade substancializada que, pelo exercício mimético, esquivou-se do olhar eurocêntrico assumindo a latino-americanidade como aquilo que *escapava das definições estruturais.* Do ponto de vista ontológico, nosso substrato fenomênico era a *reinvenção transfiguradora da etnicidade* e a constante redefinição histórica desencadeada pela desterritorialização da identidade. A diferença foi positiva para Darcy Ribeiro, pois colocava *a alteridade em movimento* por meio

das alegorias, como no caso de "Utopia Selvagem", que desenhavam fissuras e contradições para lidar com o "outro" latino-americano. Para isso, em termos sociológicos, serviu sua concepção de *transfiguração étnica*. Entre a sociologia e a literatura, a questão darcyniana esteve centrada na constante antropológica da alteridade.

Essa capacidade de criar realidades ficcionais foi o percurso encontrado por Darcy Ribeiro para lidar com a oscilação entre o *próprio* e o *alheio,* como paradoxo fundamental da percepção da latino-americanidade. A semântica literária evocava um "outro" que era mais do que "outro eu", pois, em circunstâncias não hegemônicas, "*o outro é o eu possível de mim mesmo*", considerando "a projeção de muitos eus possíveis" nos "quais posso transformar-me e só posso fazê-lo com o concurso e o confronto com a alteridade" (Rocha, 2017, p. 156, grifos do autor). Dessa forma, e como segunda conclusão para esse trabalho, encontramos em Darcy Ribeiro a capacidade de lidar com o dilema latino-americano, afastando-se do *excepcionalismo* e indo ao encontro do senso da *potencialidade criativa de circunstâncias não hegemônicas*. Algo que colocou Darcy Ribeiro na esteira de intelectuais como Fernando Ortiz (1978) que, em sua obra "Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar", elencou a questão da "transculturación" como chave para o entendimento dos contornos inerentes ao processo de assimilação contínua do Outro.

Fernando Ortiz (1978, p. 5) assumiu a "transculturación" como o encontro entre culturas diferentes que produz uma nova realidade, descrevendo o intercâmbio mutuamente transformador que gestava um elemento cultural inédito. Assim, "o termo transculturação expresso melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura para outra", porque 'significa a consequente criação de novos fenômenos culturais que poderiam ser chamados de neoculturação[216] (Ortiz, 1978, p. 96, tradução nossa). Além do elo entre "transculturación" e a "transfiguração étnica" no que tange o sentido semântico das terminologias, a abertura teórica propiciada por Ortiz e aproveitada por Darcy Ribeiro achava-se na organização da alteridade latino-americana *ab alio:* pensando em hiatos e desencontros, nossa condição ontológica era centrada na capacidade de *metamorfosearmos por meio da atividade mimética inventiva* com os elementos antagônicos disponibilizados pelo entrechoque colonizador. No caso de Darcy Ribeiro, e aqui reside sua particularidade literária frente a Ortiz, seu adensamento mimético estava na *antropofagia canibalesca* e *calibanesca,* eficiente para enfrentar os impasses oriundos da centralidade. A força política de "A Tempestade", cujos

216 No original: El vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a outra", pois "significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieron denominarse de neoculturación (Ortiz, 1978, p. 96).

marcos incontornáveis de recepção na América Latina foram José Enrique Rodó e Roberto Fernández Retamar, centrava-se nas tensões políticas que definiam as relações entre centro e periferia, de forma que, se a peça teatral principiava com Próspero, o verdadeiro desfecho estava em volta de Calibã. No fundo, o que Darcy Ribeiro propunha era a constante (re)leitura dos textos oriundos dos contextos cêntricos, com o *estímulo da apropriação antropofágica* que rompia com as *latitudes e as hierarquias epistemológicas.* O pensamento latino-americano era a própria inventividade, mobilizado de forma não canônica aquilo que estava disponível para falar de si mesmos.

Por falar em assimetrias, a sagacidade da intuição darcyniana esteve em tirar o melhor proveito da necessária e incontornável presença do elemento mediador na construção da alteridade. Em concordância com Eduardo Dimitrov (2019, p. 108), a periferia cultural "não seria uma réplica reduzida ou atrasada em relação ao centro, mas possuiria uma dinâmica própria de funcionamento" que, nas letras de Darcy Ribeiro, foi descrita por sua mímeses antropofágica. Ao escrever no idioma de Ariel, assumindo como ponto de partida suas próprias proposições, a literatura calibanesca tornava-se artefato de si diante de um Outro: *wheeling stranger of here and everywhere,* pois a formação cultural latino-americano era a expressão antropofágica de uma alteridade que se faz e se refaz por meio da inventividade mediada.

Por esse caminho, Darcy Ribeiro retomava, indiretamente, a pergunta de Cássio a Brutus após a ascensão cesarina em Roma, na cena II do primeiro Ato da peça "Júlio César": "Tell me Brutus, can you see your face[217]?" A resposta ofertada por Brutus poderia muito bem traduzir a perspectiva ontológica latino-americana: "No Cassius; for the eye sees not itself but by reflection, by some other things"[218]. A alteridade era imaginada a partir do jogo de olhares ocorrido diante de um espelho, no qual os latino-americanos promoviam a apropriação deliberada e ativa dos elementos culturais anteriormente dispostos. Aqui lançamos mão de nossa terceira conclusão: Darcy Ribeiro ilustrou a vantagem criativa de nos encontrarmos em uma situação contra-hegemônica e a liberdade inventiva que isso acarretava. No lugar de nos atermos à suposta pureza do cânone, a antropofagia "reconhecia a condição histórica latino-americana pode ser mais bem compreendida como um caso agudo da estrutura paradoxal que articula" diante das mímeses (Castro Rocha, 2017, p. 307). Para além dos anteparos, devíamos nos olhares pelo jogo dos reflexos.

217 Tell me Brutus, can you see your face.
218 No Cassius; for the eye sees not itself but by reflection, by some other things.

Do ponto de vista antropológico, Darcy Ribeiro acompanhou o movimento histórico de desestabilização do domínio colonial e neocolonial presente entre os latino-americanos. Por mais que seus trabalhos etnográficos conservassem aspectos atrelados ao evolucionismo sociocultural, sua posição literária propunha uma *vocação antropológica* de subversão hierárquica da relação entre o "Eu" latino-americano e o "Outro" europeu presente em nosso imaginário social. Indo em direção ao romance e ao ensaísmo e se distanciando da linguagem sociológica, Darcy Ribeiro questionou "as assimetrias morais através das quais trabalha a etnografia, bem como a complexidade discursiva em que ela funciona" (Geertz, 2018, p. 176). Nas vozes de suas personagens, Darcy Ribeiro combateu o "ventriloquismo etnográfico", usando a expressão de Geertz (2018, p 177), que possuía a "pretensão de falar não apenas sobre outra forma de vida, mas de falar dentro dela". Se narrar apresentava-se como uma necessidade humana, que os ameríndios, como Pitum e suas inúmeras transfigurações, contassem sua própria trajetória e nos oferecessem os horizontes de sua própria historicidade. Darcy Ribeiro não fugiu dos limites epistemológicos de sua antropologia, mas fez da *literatura um campo fértil para a inventividade*.

Sem dúvida, o mérito de Darcy Ribeiro esteve em imaginar: sendo a realidade um espectro gradativo de diferenças, a ficcionalização colocava as múltiplas vozes em diálogo por meio de uma perspectiva panorâmica. Dessa feita, o antropólogo mineiro ofereceu um tipo de potencialidade antropofágica aparentada àquela que Gabriel García Márquez (1950, p. 400, tradução nossa) descreveu sobre o canibalismo cultural: "A antropofagia daria origem a um novo conceito de vida. Seria o início de uma nova filosofia, de uma nova e frutífera direção para as artes". [219]A antropofagia era a dimensão inventiva da latino-americanidade. Mais do que isso: o gesto antropofágico foi a estratégia para lidar com a presença constitutiva do modelo em prol da autodeterminação figural.

Os limites epistemológicos da sociologia histórico-comparativa de Darcy Ribeiro foram permeados por tensões atreladas aos aspectos do discurso hegemônico da modernização, mas que encontraram na ficção sua melhor elaboração. Tendo Florestan Fernandes encontrado uma formulação para além da singularidade, indicando os limites e as potencialidades do "modelo clássico" da "revolução burguesa", Darcy Ribeiro encontrou seu *além da temporalidade moderna* concebendo, imaginativamente, novas ontologias para nos

219 No original: "A antropofagia daria origem a um novo conceito de vida. Seria o início de uma nova filosofia, de uma nova e frutífera direção para as artes".

situarmos no tempo e no espaço. A literatura era a caracterização fenomenológica da alteridade latino-americano.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, R. C. **O rebelde esquecido**: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

ANDRADE, O. de. **Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

ARANTES, P. E. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antônio Cândido e Roberto Schwarz**.** Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 1992.

ARAÚJO, R. B. de. **Guerra e Paz:** Casa-Grande e Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

ARDAO, A. El historicismo y la filosofía americana. **Cuadernos Americanos**, v. 28, n. 4, p. 109-118, 1946.

ARRUDA, M. A. do N. A aventura sociológica de Florestan Fernandes**. Estudos Avançados**, v. 34, n. 100, 2020.

ARRUDA, M. A. do N. Arremate de uma reflexão: A revolução burguesa no Brasil de Florestan Fernandes**. Revista USP**, São Paulo, n. 29, p. 56-65, mar./maio 1996.

BALDUS, H. **Ensaios de etnologia brasileira**. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

BARBOSA, C. **Escrita da história e geopolítica da raça**: a recepção de Gilberto Freyre na França**.** São Paulo: Editora Global, 2023.

BARIANI, E. **A sociologia no Brasil**: uma batalha, duas trajetórias (Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos). 2003. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2003.

BARIANI, E. Certidão de nascimento: A redução sociológica em seu contexto de publicação**. Caderno CRH**, Salvador, v. 28, n. 73, p. 15-25, jan./abr., 2015. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/19846/12663.

BASTIDE, E. R.; FERNANDES, F. **Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo**. São Paulo: Anhembi, 1955.

BASTOS, E. R. **As criaturas de Prometeu**: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira. São Paulo: Editora Global, 2006.

BAXANDALL, M. **Padrões de intenção**: a explicação histórica dos quadros. Tradução de Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BENJAMIN, W. **A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução**. In: Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1980.

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

BIELSCHOWSKY, R. **Pensamento econômico brasileiro**: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo**.** 4. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BLANCO, A. Karl Mannheim en la formación de la sociología moderna en América Latina. **Estudios Sociológicos de El Colegio de México**, México, v. XXVII, n. 80, p. 393-431, May-Aug,. 2009.

BOMENY, H. **Darcy Ribeiro**: Sociologia de um indisciplinado. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

BOMENY, H. Vinte anos sem Darcy: impressões e notas. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 22-30, 2017.

BOMENY, H.; EMERIQUE, R. Ciências sociais e educação: lições de Durkheim e de Florestan Fernandes**. Lua Nova**, São Paulo, v. 110, p. 17-48, 2020.

BOMENY, H.; JOSIOWICZ, A. O exílio de Darcy Ribeiro e Ángel Rama: intelectuais, cultura e política na América Latina**. Interseções**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 320-346, 2017.

BOMFIM, M. **América Latina**: males de origem. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

BORGES, J. L. **Obras completas (1923-1972)**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1984.

BOTELHO, A. Na contracorrente do naturalismo: relações sociais na interpretação do Brasil de Manoel Bomfim. **Temáticas**, Campinas, v. 11, n. 21/22, p. 75-100, jan./dez., 2003.

BOTELHO, A. **O batismo da instrução**: atraso, educação e modernidade em Manoel Bomfim**.** 1997. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, 1997.

BOTELHO, A. Passado e futuro das interpretações do país**. Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 47-66, 2010.

BRASIL JÚNIOR, A. da S. **Passagens para a teoria sociológica**: Florestan Fernandes e Gino Germani**.** São Paulo: Editora Hucitec, 2013. 304 p.

BRESSER-PEREIRA, L. C. O conceito de desenvolvimento do Iseb rediscutido. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 47, n. 1, p. 49-84, 2004.

BRESSER-PEREIRA, L. C.; RÊGO, J. M. Um mestre da economia brasileira: Ignácio Rangel. **Revista de Economia Política**, v. 13, n. 2 (50), p. 272-294, abr./jun., 1993. Disponível em: https://centrodeeconomiapolitica.org.br/repojs/index.php/journal/article/view/1326/1312. Acesso em: 19 jan. 2025.

BRINGEL, T. As críticas no "Último Iseb" ao projeto nacional-desenvolvimentista de Hélio Jaguaribe. **Revista Iniciativa Econômica**, Araraquara, v. 4, n. 1, p. 1-18, jan./jun. 2018.

BRITO, C. A. **A antropologia de um jovem indisciplinado**: a trajetória de Darcy Ribeiro no Serviço de Proteção aos Índios (1947-1956**)**. 2017. Tese (Doutorado em História das Ciências e Saúde da Casa de Oswaldo Cruz) – Fundação Oswaldo Cruz, Brasília, 2017.

BRITO, C. A. Integração não significa assimilação: o estudo de Darcy Ribeiro para a Unesco na década de 1950. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 1-20, mai./ago. 2021. Disponível em: https://revista.an.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/1680/1654. Acesso em: 19 jan. 2025.

BRITO, L. G. M. D. de. **Contra as amarras imperialistas**: a contribuição identitária de Rodó através de Ariel. 2015. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

CARIA FILHO, A. **Darcy Ribeiro**: o intelectual e o espaço autobiográfico. 2013. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

CARLOTTO, M. C. **Universitas semper refomanda? A história da Universidade de São Paulo e o discurso de gestão à luz da estrutura social**. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-19032015-171049/. Acesso em: 19 jan. 2025.

CARVALHO, L.; FERREIRA, A. Raça e teorias raciais nos estudos de Darcy Ribeiro**. Projeto História**, São Paulo, n. 56, p. 256-280, maio-ago. 2016. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/21881/20815. Acesso em: 19 jan. 2025.

CARVALHO, M. A. Temas Sobre a Organização dos Intelectuais no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais,** v. 22, n. 65, out., 2007. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0102-69092007000300003 . Acesso em: 19 jan. 2025.

CASTRO, E. V. de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

CASTRO, E. V. de. A O nativo relativo. **MANA**, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005. Acesso em: 19 jan. 2025.

CASTRO, E. V. de. A Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **MANA**, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005. Acesso em: 19 jan. 2025.

COELHO, H. R. A biblioteca de Darcy Ribeiro, "espaço biográfico" e a interlocução latino-americana**. Aletria: Revista de Estudos de Literatura**, Belo Horizonte, v. 20, n. 2, p. 1-22, maio-ago. 2010.

COELHO, S. Notas sobre a construção da antropologia no Brasil**. Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 3, n. 7, p. 62-69, nov. 1997.

COLEMAN, J. **Modernization**: Political Aspects. In: SILLS, D. L. (Editor). 1968.

CORBISIER, R. **Formação e problema da cultura brasileira**. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960.

CORRÊA, M. **A revolução dos normalistas**. In: CORRÊA, M. Traficantes do simbólico e outros ensaios sobre a história da antropologia. Campinas: Editora da Unicamp, p. 71-106, 2013.

CORRÊA, M. História da antropologia no Brasil: projeto da Unicamp. **História, Ciência, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-118, 1995.

COSTA, D. V. **As raízes sociológicas da sociologia de Florestan Fernandes**: Socialismo e crítica da dependência cultural nas ciências sociais brasileiras (1950-1970). 2009. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

COSTA, J. D. Florestan Fernandes: sociólogo e socialista**. Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas,** Brasília, v. 13, p. 373-411, 2020.

COSTA, J. D. O jovem Engels: vida e obra**. Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, v. 12, n. 3, p. 8-33, 2009.

DAMATTA, R. A originalidade de Gilberto Freyre**.** Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais. **BIB,** n. 24, Rio de Janeiro, 1987.

DAMATTA, R. Carta aberta a Darcy Ribeiro**.** In: SILVEIRA, Ê (Org.). **Encontros com a civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 15, Cap. II, p. 81-93, 1979.

DAMATTA, R. **Relativizando**: Uma introdução à Antropologia Social. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1981.

DEL ROIO, M. T. Florestan Fernandes no exílio**.** In: TOTTI, M. A. (Org.). **100 anos de Florestan Fernandes: legado de ciência e militância**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, p. 127-144, 2022.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2005.

DIMITROV, E. Centro e Periferia na Produção e Avaliação da obra de Gilvan Samico. **Revista Pós-Ciências Sociais**, v. 16, n. 31, p. 107–129, 29, nov. 2019.

DOMINGUES, J. M. **A sociologia de Talcott Parsons**. Niterói: Ed. UFF, 2001.

DOMINGUES, J. M. **Interpretando a modernidade**: Imaginário e instituições**.** Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2002.

DOMINGUES, J. M. Modernidade, Tradição e Reflexividade no Brasil Contemporâneo. Tempo Social, **Rev. Socio. USP. S. Paulo**, v. 10, n. 2, p. 209-234, 1998.

DUSSEL, E. **1492:** o encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

EISENSTADT, S. Modernidades múltiplas**. Sociologia, Problemas e Práticas**, Lisboa, n. 35, p. 139-163, 2001.

EISENSTADT, S. **Modernidades Múltiplas**. **Sociologia, Problemas e Práticas**, Lisboa, nº 35, p.139-163, 2001.

EISENSTADT, S. Multiple modernities**. Daedalus,** v. 129, n. 1, p. 1-29, 2000.

FERNANDES, F. "Florestan Fernandes, história e histórias". **Novos Estudos**, São Paulo, Cebrap, n. 42, p. 3-31, jul. 2005. (Entrevista concedida a Alfredo Bosi, Carlos Guilherme Mota e Gabriel Cohn em São Paulo, Museu da Imagem e do Som, 26 jun. 1981).

FERNANDES, F. **A etnologia e a sociologia no Brasil**: ensaios sobre aspectos da formação e do desenvolvimento das ciências sociais na sociedade brasileira. São Paulo: Anhambi, 1958.

FERNANDES, F. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes**. São Paulo: Editora Globo, 2008.

FERNANDES, F. **A Natureza Sociológica da Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1980.

FERNANDES, F. **A Revolução Burguesa no Brasil**: Ensaio de Interpretação Sociológica. São Paulo: Editora Globo, 2006.

FERNANDES, F. **A Revolução Burguesa no Brasil**: Ensaio de Interpretação Sociológica. São Paulo: Globo, 2005.

FERNANDES, F. **A Sociologia no Brasil**. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1977.

FERNANDES, F. A Sociologia: Objeto e principais problemas. In: IANNI, O. (Org). **Florestan Fernandes**: sociologia crítica e militante. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

FERNANDES, F. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. 4. ed. rev. São Paulo: Editora Globo, 2009.

FERNANDES, F. Existe uma crise da democracia no Brasil? In: FERNANDES, F. **Mudanças sociais no Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2008.

FERNANDES, F. Florestan Fernandes: entrevista. In: BASTOS, R. E. et al. **Conversas com sociólogos brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 2006.

FERNANDES, F. **Mudanças Sociais no Brasil**. São Paulo: Editora Global, 2013.

FERNANDES, F. **Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento**. São Paulo: Editora Global, 2008.

FERREIRA, A. C.; CARVALHO, L. D. Raça e Teorias Raciais nos estudos de Darcy Ribeiro. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, n. 56, p. 256-280, 2016.

FILGUEIRAS, F. B. Guerreiro Ramos, a redução sociológica e o imaginário pós-colonial. **Cadernos CRH**, v. 25, p. 347-363, 2012.

FILHO, E. L. A Sociologia no Brasil: história, teorias e desafios. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 7, n. 14, jul./dez., p. 376-437, 2005.

FLUSSER, V. **Fenomenologia do Brasileiro**: Em busca de um novo homem. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1998.

FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1987.

FRANZ, M. Utopia e Antropofagia na ficção de Darcy Ribeiro. **Revista Muitas Vozes**, Ponta Grossa, v. 2, n. 2, p. 261-275, 2013.

FREIRE, C. Á. **Sagas Sertanistas**: práticas e representações do campo indigenista no século XX. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

FREYRE, G. **Insurgências e ressurgências atuais**: cruzamentos de sins e nãos num mundo em transição. Porto Alegre: Globo, 1983.

FREYRE, G. **Manifesto regionalista**. Maceió: EdUfal, 1976.

FURTADO, C. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GARCIA, S. G. **Destino Ímpar**: Sobre a formação de Florestan Fernandes. São Paulo: Editora 34, 2002.

GEERTZ, C. O dilema do antropólogo entre "estar lá" e "estar aqui". **Cadernos de Campo: Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo**, v. 7, n. 7, 1998.

GEERTZ, C. **Obras e vidas**: O Antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

GOLDMAN, M. Contradiscursos Afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem: estudos etnográficos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 9, n. 02, jul./dez. 2017.

GOLDMAN, M. **Razão e Diferença**: Afetividade, Racionalidade e Relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl. Rio de Janeiro: Editora Grypho, 1994.

GOMES, M. **Darcy Ribeiro**. São Paulo: Editora Ícone, 2000.

GOMES, M. Por que sou rondoniano. **Estudos avançados**, v. 23, n. 65, 2009.

GRAMSCI, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1982.

GRUPIONI, L. D. B.; GRUPIONI, M. D. F. Entrevista com Darcy Ribeiro. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 3, n. 7, p. 158-200, 1997.

GUEDES, A. **Florestan Fernandes e o lugar da USP na História da Sociologia do Brasil**. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Brasília: Universidade de Brasília, 2007.

GUZMÁN, T. "Aqui e Agora": a Pátria Grande de Darcy Ribeiro, indigenista. **Revista Trajetos (UFC)**, v. 7, n. 13, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da História**. Brasília: Editora UnB, 1995.

HOLLANDA, C. Os Cadernos do Nosso Tempo e o Interesse Nacional. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 55, n. 3, p. 607-640, 2012.

HOLLANDA, H. **Darcy Ribeiro**: A Utopia do Intelectual Indignado. In: Folha de São Paulo, 01 out. 1983.

HOLLANDA, S. B. de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.

HOLLANDA, S. B. de. **Visões do Paraíso**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

IANNI, O. A Sociologia de Florestan Fernandes. **Estudos Avançados**, v. 10, n. 26, 1996.

IEGELSKI, F. A **astronomia das constelações humanas**: reflexões sobre o pensamento de Claude Lévi-Strauss e a História. Tese (Doutorado em História). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

INKELES, A. Making men modern: on the causes and consequences of individual change in six developing countries. **The American Journal of Sociology**, v. 75, n. 2, p. 208-225, set. 1969.

JAGUARIBE, H. O Iseb e o desenvolvimento nacional. In: TOLEDO, Caio Navarro (Org.). **Intelectuais e política no Brasil: a experiência do Iseb**. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

KOSELLECK, R. **Futuro passado:** Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2006.

KOZEL, A. Darcy Ribeiro y el concepto de civilización. **Cuadernos Americanos**, n. 164, 2018.

KOZEL, A. La Utopía salvaje de Darcy Ribeiro. **Nueva Sociedad**, n. 283, p. 126-137, 2019.

KOZEL, A.; SILVA, F. Os Futuros de Darcy Ribeiro. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v. 16, p. 26-49, 2022.

LAMOUNIER, B. O ISEB: notas à margem de um debate. **Discursos**, São Paulo, v. 9, p. 153-158, 1979.

LARAIA, R. de. O Legado da Antropologia Brasileira. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 361-376, jul./dez. 2014.

LATHAM, M. E. **Modernization as ideology**: American social science and "national building" in the Kennedy Era. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2000.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 2019.

LEBRUN, G. **O Avesso da Dialética**: Hegel à luz de Nietzsche. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LIMA, A. C. Sobre a tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Revista Maná**, v. 21, n. 2, p. 425-457, 2015.

LIMA, A. C. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do estado no brasil**. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1995.

LIMA, N. T. **Um sertão chamado brasil**. São Paulo: Hucitec Editora, 2013.

LIPPI, L. **A sociologia do guerreiro**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.

LIPPI, L. As Ciências Sociais no Rio de Janeiro**.** In: MICELI, S. (Org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Idesp, vol. 2, 1995.

LIPPI, L. Donald Pierson e Sociologia no Brasil. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 23, p. 35-48, 1º semestre de 1987.

LIPPI, L. O ISEB e os anos 1950 e 1960: Reflexões em Homenagem a Alzira Alves de Abreu**. Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 81, 2024.

LOVATTO, A. O ISEB: do nacional-desenvolvimentismo à Revolução Brasileira**. Princípios**, v. 40, n. 162, p. 09-40, 2021.

LÖWY, M. A teoria do desenvolvimento desigual e combinado**. Outubro**, São Paulo, n. 1, p. 73-80, 1998.

LYNCH, C. Por que pensamento e não teoria? A imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica (1880-1970). **Dados**, v. 56, n. 4, p. 727-67, 2013.

MAIA, J. E. M. Costa Pinto em dois tempos: os efeitos periféricos na circulação de ideias. **Tempo Social**. v. 31, p. 173-198, 2019.

MAIA, J. E. M. História da sociologia como campo de pesquisa e algumas tendências recentes do pensamento social brasileiro. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 24, p. 111-128, 2017.

MAIA, J. E. M. Pensamento brasileiro e teoria social: notas para uma agenda de pesquisa. **Revista Brasileira de Ciências Sociais (Impresso)**, v. 24, p. 155-168, 2009.53-158, 1979.

MAIO, M. C. O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50**.** **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 41, 1999.

MAIO, M. C. O Projeto Unesco: ciências sociais e o "credo racial brasileiro"**. Revista USP**, São Paulo, n. 46, p. 115-128, jun./ago. 2000.

MALLMANN, M. C. **O Pensamento de Manoel Bomfim para a educação**: Uma Crítica aos Males de Origem ao Progresso da Nação Brasileira (1905-1931). 2022. Tese (Doutorado em Educação). Universidade do Estado do Rio de Janeiro: UERJ, 2022.

MANNHEIM, K. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.

MANNHEIM, K. O problema da "intelligentsia": um estudo de seu papel no passado e no presente. In: MANNHEIM, K. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MANNHEIM, K. O problema sociológico das gerações [tradução: Cláudio Marcondes], In: Marialice M. Foracchi (Org.). **Karl Mannheim: Sociologia**, São Paulo, Ática, pp. 67-95, 1982.

MARTÍ, J. **Nossa América**. São Paulo: Hucitec, 1983.

MARTINEZ, P. H. **A dinâmica de um pensamento crítico**: Caio Prado Jr. (1928-1935)**.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2008.

MARTINS, M. **Interesse e virtude**: A Sociologia Modernista dos anos de 1930**.** Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade do Estado do Rio de Janeiro: UERJ, 2013.

MARX, K. **Grundrisse**. São Paulo: Editora Boitempo, 2011.

MARX, K. **O Capital**: Crítica da Economia Política. v. 1**.** São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996.

MATIAS, G. R. Aspectos do Evolucionismo Antropológico em O Processo Civilizatório de Darcy Ribeiro**. Revista Urutágua**, Maringá, n. 15, abr./mai./jun./jul., n. 15, p. 2-12, 2008.

MATOS, O. **Os arcanos do inteiramente outro**. A Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

MATTOS, A. B. **Darcy Ribeiro**: uma trajetória (1944-1982)**.** Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas: Unicamp, 2007.

MAZZA, D. A educação em Florestan Fernandes. In: TOTTI, M. A. (Org.). **100 anos de Florestan Fernandes**: legado de ciência e militância. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2022.

MERQUIOR, J. G. **A Estética de Lévi-Strauss**. São Paulo: Editora Érealizações, 2013.

MICELI, S. **Condicionantes do desenvolvimento das Ciências Sociais**. **História das Ciências Sociais no Brasil**. Tradução. São Paulo: Editora Sumaré, 2001.

MICELI, S. Condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais**.** In: MICELI, S. (Org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Revista dos Tribunais, v. 1, p. 72-110, 1989.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. Darcy Ribeiro e a crítica pós-ocidental de Walter Mignolo: notas sobre processos civilizatórios nas Américas. **Dimensões: Revista de História da UFES**, v. 29, p. 281-308, 2012.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. Darcy Ribeiro e o enigma Brasil: um exercício de descolonização epistemológica. **Sociedade e Estado (UnB. Impresso)**, v. 26, p. 23-49, 2011.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. **Vozes Dissidentes e Modernidades Dissonantes na América Latina: Legados e Projetos de Bolívar e Martí em Darcy Ribeiro**. **Civitas**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 403-420, jul.-set. 2015.

MOREIRA, J. A. **Uma Ontologia Evolucionista: Considerações sobre a Noção de "Desenvolvimento" na obra de Darcy Ribeiro**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - São Paulo: UFSCAR, 2012.

MORSE, R**. O Espelho de próspero.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MULLER, H. Visões sobre o ISEB: Perspectivas e Apontamentos Críticos sobre o Instituto**. Revista Desenvolvimento e Civilização**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 87-117, 2020.

NOVAES, S. C. **Jogo de espelhos**: imagens da representação de si através dos outros**.** São Paulo: Editora Edusp, 1993.

OLIVEIRA, A. Arthur Ramos e a rotinização da Antropologia através de seu ensino. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, v. 19, n. 3, p. 659-674, 2019.

OLIVEIRA, E. A Literatura como Interpretação do Brasil e da América Latina**. APRENDER: Cadernos de Filosofia e Psicologia da Educação**, n. 28, não XVI, p. 170-179, 2022.

OLIVEIRA, M. L. A. de. A montagem no cinema e na literatura**. Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 78, p. 5-11, out. 1984.

OLIVEIRA, R. C. **A sociologia no Brasil indígena**. Brasília: Biblioteca Tempo Universitário, 1972.

OLIVEIRA, R. C. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Editora Pioneira, 1962.

OLIVEIRA, R. C. **Os diários e suas margens**. Brasília: Editora UnB, 2002.

OLIVEIRA, R. C. Problemas e hipóteses relativos à ficção interétnica: Sugestões para uma metodologia**. Revista de Instituto de Ciências Sociais,** v. IV, n. 1, p. 41-91, 1967.

ORGEL, S. 2008. Introduction. In: SHAKESPEARE, W. **The tempest**. Oxford: Oxford University Press.

ORTIZ, F. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Havana: ed. Ciencias Sociales, 1978.

PAIVA, V. **Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista**. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 2005.

PARSONS, T. **O sistema das sociedades modernas**. São Paulo: Pioneira, 1974.

PARSONS, T. **Societies**: Evolutionary and Comparative Perspectives**.** Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966.

PARSONS, T. **The social system**. New York: The Free Press, 1964.

PASSADOR, L. H. **Herbert Baldus e a antropologia no Brasil**. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas: Unicamp, 2002.

PECHINCHA, M. **O Brasil no discurso da antropologia nacional**. Goiânia (GO): Cânone Editorial, 2006.

PEIRANO, M. A Antropologia como Ciência Social no Brasil**. Etnografia**, v. IV, n. 2, p. 219-232, 2000.

PEIRANO, M. **A teoria vivida e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2006.

PEIRANO, M. **Artimanhas do Passado.** Anuário Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 9-21, 1992.

PEIRANO, M. Onde está a Antropologia? **MANA**, v. 3, n. 2, p. 67-102, 1997.

PEIRANO, M. Os Antropólogos e suas linhagens**. Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, Ano 6, n. 16, p. 43-50, 1991.

PEIRANO, M. **The anthropology of anthropology**: the brazilian case. 1981. PHD (Doctor of Philosophy in subject of Anthropology) – Massachusetts, Harvard University. Cambridge: Massachusetts, Harvard University, 1981.

PEREIRA, A. A Crítica e a Polêmica em torno do Iseb**. Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 10/11, p. 259-265, 1998.

PERICÁS, L. B. Leituras marxistas de Caio Prado Júnior: breves apontamentos. **Revista Novos Rumos**, v. 55, n. 2, 2018.

PIERSON, D. **Brancos e pretos na Bahia: estudos de contato racial**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

PINTO, A. V. **Ideologia e desenvolvimento nacional**. Rio de Janeiro: ISEB, 1960.

PINTO, L. A. C. Modernização e desenvolvimento. In: PINTO, L. A. C.; BAZZANELLA, W. (Org.). **Teoria do desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, p. 191-201.

PONTES, H. Tradição, modernidade e modernização na cultura brasileira**. Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 3, n. 8, p. 88-89, 1988.

PRADO JÚNIOR, C. **Dialética do conhecimento**: História da Dialética e Lógica Dialética. São Paulo: Editora Brasiliense, 1969.

PRADO JÚNIOR, C. **Evolução política do Brasil**: Colônia e Império. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.

PRADO JÚNIOR, C. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

PRADO JÚNIOR, C. **Formação do Brasil contemporâneo**: Colônia**.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1961.

PRADO JÚNIOR, C. **História econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

PRADO JÚNIOR, C. **Notas introdutórias à lógica dialética**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1959.

PRADO, P. **Retrato do Brasil**: ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo: Ibrasa, 1981.

QUEIROZ, M. I. P. **O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios**. São Paulo: Ed. Alfa-Ômega, 1976.

RAMA, A. **Diario**: 1974-1983. Montevideo: Trilce, 2008.

RAMA, A. **Literatura e Cultura na América Latina**. AGUIAR, F.; GUARDINI, S. (Orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

RAMA, A. **Transculturación narrativa en América Latina**. México: Siglo XXI, 1982.

RAMOS, A. R. Uma crítica da (Des)Razão Indigenista**. Anuário Antropológico**, v. 32, n. 1, p. 95-115, 2018.

RAMOS, G. **A redução sociológica**. São Paulo: Ubu Editorial, 2023.

RANGEL, I. A dinâmica da dualidade brasileira**. Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 2, n. 2, jul. 1962.

RANGEL, I. A história da dualidade brasileira**. Revista de Economia Política**, v. 1, n.4, 1981.

REIS, J. C. O historicismo: a redescoberta da história**. Locus: Revista De História**, v 8, n. 1, 2002.

RETAMAR, R. F. Calibán. **Casa de las Américas, La Habana**, n. 68, p. 124-151, 1971.

RETAMAR, R. F. **Pensamiento de nuestra américa**: autorreflexiones y propuestas. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

RIBEIRO, D. **A América Latina existe?** Brasília: Editora UnB, 2010.

RIBEIRO, D. **A política indigenista brasileira**. Rio de Janeiro (Serviço de Informação Agrícola): Editora do Ministério da Agricultura, 1962.

RIBEIRO, D. **A Universidade Necessária**. Rio de Janeiro: Editora Paz&Terra, 1969.

RIBEIRO, D. **América Latina: a pátria grande**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.

RIBEIRO, D. **América Latina: a pátria grande**. São Paulo: Editora Global, 2017.

RIBEIRO, D. **Arte plumária dos índios Kaapor**. Rio de Janeiro: Prindet, 1957.

RIBEIRO, D. **As Américas e a civilização**. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1983.

RIBEIRO, D. **Configurações histórico-culturais dos povos americanos**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1975.

RIBEIRO, D. **Configurações histórico-culturais dos povos americanos**. São Paulo: Editora Global, 2016.

RIBEIRO, D. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RIBEIRO, D. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

RIBEIRO, D. **Discurso de posse do acadêmico Darcy Ribeiro**. In: **Brasília, Carta**, n. 7, 1993, p. 11-28.

RIBEIRO, D. **Educação como Prioridade**. São Paulo: Editora Global, 2018.

RIBEIRO, D. **Ensaios Insólitos**. Porto Alegre: Editora L&PM, 1979.

RIBEIRO, D. **Gentidades**. São Paulo: Editora Global, 2017.

RIBEIRO, D. **Maíra: um romance dos índios e da Amazônia**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

RIBEIRO, D. **Maíra:** um romance dos índios e da Amazônia. Sâo Paulo: Editora Global, 2014.

RIBEIRO, D. **Migo**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

RIBEIRO, D. **O Brasil como problema**. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1995.

RIBEIRO, D. **O dilema da América Latina**: estruturas de poder e forças insurgentes**.** Petrópolis: Vozes, 1983.

RIBEIRO, D. **O Dilema da América Latina**: estruturas de poder e forças insurgentes**.** Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1988.

RIBEIRO, D. **O Mulo**. Belo Horizonte: Editora Leitura, 2007.

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

RIBEIRO, D. **O Processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural**. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1987.

RIBEIRO, D. **Os brasileiros: teoria do Brasil**. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1978.

RIBEIRO, D. **Tempos de turbilhão: relatos do golpe de 64**. São Paulo: Global Editora, 2014.

RIBEIRO, D. **Teoria do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Paz&Terra, 1972.

RIBEIRO, D. **Teoria do Brasil**. Rio de Janeiro: Fundar, 2013.

RIBEIRO, D. **Testemunhos**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2022.

RIBEIRO, D. **Utopia Selvagem.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982.

RIBEIRO, D. **Utopia Selvagem.** São Paulo: Editora Global, 2017.

RICARDO, P. **Utopia Selvagem, de Darcy Ribeiro e a Idade da Terra, de Glauber Rocha**: o Visível, as Vozes e a Antropofagia. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). Belo Horizonte, UFMG, 2007.

RICOEUR, P. **A metáfora viva**. Porto: Rés, 1983.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papirus, 1994.

RICUPERO, B. **Caio Prado Jr. e a nacionalização do marxismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2000.

RICUPERO, B. O lugar das ideias: Roberto Schwarz e seus críticos**. Sociologia & Antropologia**, v. 3, n. 6, p, 526-556, 2013.

RICUPERO, B. O original e a cópia na antropofagia**. Sociologia & Antropologia**, v. 8, n. 3, p. 875-912, 2018.

RICUPERO, B. **O romantismo e a ideia de nação no Brasil**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004.

ROCHA, J. C. Uma teoria de exportação? In: ROCHA, J. C. de C. **Antropofagia hoje?** São Paulo: Realizações Editora, 2011.

ROCHA, J. C.C. Historia cultural latinoamericana y teoría mimética: Por una poética de la emulación. **Universitas Philosophica**, v. 55, ano 27, p. 1050121, 2010.

RODÓ, J. E. **Ariel**. Madrid: Mestas Ediciones, 2003.

ROSA, G. A **terceira margem do rio**. In: Ficção completa: volume II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, p. 409-413, 1994.

ROSENFIELD, K. **Debate da "Figura e Evento" de Luiz Costa Lima**. In: **Erich Auerbach: V Colóquio UERJ**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1994.

ROSTOW, W. W. **A Decolagem para o Desenvolvimento Auto-Sustentado**. In: AGARWALA, A. & SINGH, S. (Orgs.). **A Economia do Subdesenvolvimento**. Rio de Janeiro: Forense, 1969.

SANTOS, L. As Cartas do Desterro: Conversas entre Darcy Ribeiro e Celso Furtado sobre a América Latina, Universidade e o projeto brasileiro interrompido (1969-1970)**.** Terceiro Milênio: **Revista Crítica de Sociologia e Política**, v. 5, n. 2, jul./dez., 2015.

SAPIR, E. **Culture, language and personality**. California: University of Berkeley, 1949.

SAPIR, E. **Language**: an introduction to the study of speech. Dover Publications, 2004.

SCHADEN, E. Aculturação e Assimilação dos Índios no Brasil**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, v. 2, p. 7-14, 1967.

SCHMIDT, V. H. Modernidade e Diversidade: Reflexões sobre a controvérsia entre a Teoria da Modernização e a Teoria das Múltiplas Modernidades. **Revista Sociedade e Estado**, v. 26, n. 2, maio/ago., p. 155-183, 2011.

SCHWARTZMAN, S. **O pensamento nacionalista e os cadernos de nosso tempo**. Brasília: Editora UnB, 1981.

SEABRA, R. L. Do Dependentismo à Teoria Marxista da Dependência: Uma Síntese Crítica desta Transição. Revista Sociedade e Estado – Volume 34, Número 1, Janeiro/Abril, 2019.

SEGATO, R. **Crítica da Colonialidade em oito ensaios e uma Antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SELL, C. E. **O Brasil e as variedades do Moderno: aportes a partir do teorema weberiano da diferenciação social**. I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

SELL, C. E. Racionalidade e Racionalização em Max Weber**. Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)**, v. 27, n. 79, p. 153-233, 2012.

SELL, C. E. **Sociologia Clássica**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

SENTO-SÉ, J. T. **As várias cores do socialismo moreno**. Porto Alegre, Anos 90, v. 11, n. 19/20, p. 49-76, 2004.

SILVA, F. P. Os Calibans da Terra Sobre os usos do personagem shakespeareano como autoidentificação do subalterno. **IZQUIERDAS**, Santiago, v. 53, p. 1-27, 2024.

SILVA, L. T. **A teoria da formação conceitual weberiana: uma análise através d'a ética protestante e o espírito do capitalismo**. 2014. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco, 2014.

SILVA, L. T. **Colonialidade como Fato Social Total: A Teoria Social de Aníbal Quijano**. **Revista TOMO**, São Cristóvão, v. 42, 2023.

SILVA, L. T. Modelo Autocrático-Burguês: Uma Sociologia do Desenvolvimento Desigual e Combinado. **Estudos de Sociologia**, Recife, v. 2, n. 26, p. 231-263, 2020.

SILVA, L. T. Um Florestan para além da "tese da singularidade brasileira". Terceiro Milênio**: Revista Crítica de Sociologia e Política**, v. 18, p. 81-111, 2022.

SOARES, R. A.; WEISS, R. A educação como socialização em Émile Durkheim. **Revista Espaço Pedagógico**, v. 28, p. 13-33, 2021.

SOARES, R.; WEISS, R. A Educação como socialização em Émile Durkheim**. Espaço Pedagógico**, v. 28, n. 1, Passo Fundo, p. 13-33, jan./abr. 2021.

SOUZA, E. O ISEB: a Intelligentsia Brasileira a serviço do nacional-desenvolvimentismo na década de 1950. **Revista Tempo, Espaço e Linguagem (TEL)**, v.1, n.1, jan./jul, p.147-164, 2010.

SPIRANDELLI, C. C. **Trajetórias Intelectuais: professoras do curso de Ciências Sociais da FFCL-USP (1934-1969)**. São Paulo-SP: Humanitas/Fapesp, 2011.

STOCKING JÚNIOR, G. W. The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition. In: STOCKING JÚNIOR, G. W. (Ed.). **Romantic motives: essays on anthropological sensibility**. História da antropologia, v. 6. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989. p. 208-279.

STOCKING JÚNIOR., G. W. The ethnographer's magic: fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski. In: STOCKING JÚNIOR, G. W. **The ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.

STRAUSS, L. A crise moderna da Antropologia**. Revista de Antropologia**, v. 10, n. 1-2, 1962.

STRAUSS, L. **História de Lince**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1993.

STRAUSS, L. **Mito e significado**. Lisboa: Editora 70, 2007.

STRAUSS, L. **O pensamento selvagem**. Campinas (SP): Editora Papirus, 1989.

SÜSSEKIND, F.; VENTURA, R. **História e dependência: cultura e sociedade em Manoel Bomfim**. São Paulo: Editora Moderna, 1984.

SZTUTMAN, R. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e suas personagens**. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo, USP, 2005.

TAVOLARO, S. A tese da singularidade brasileira revisitada: desafios teóricos contemporâneos**. DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p. 633-673, 2014.

TAVOLARO, S. Entre substâncias e relações: formação e modernização do Brasil em Raízes e Sobrados (1936). **Sociologias**, Porto Alegre, ano 24, n. 59, jan-abr, p. 238-263, 2022.

TAVOLARO, S. Existe uma Modernidade Brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sócióloga,** v. 20, n. 59, out./2005.

TAVOLARO, S. Ideias fora do lugar e seus colóquios: insights para a análise das "interpretações do Brasil". **Revista Brasileira de Sociologia**, v. 9, n. 23, set.-dez/2021.

TAVOLARO, S. Interpretações do Brasil e a temporalidade moderna: do sentimento de descompasso à crítica epistemológica. **Revista Sociedade e Estado**, v. 36, n. 3, set./dez. 2021.

TAVOLARO, S. Retratos não-modelares da modernidade: hegemonia e contra-hegemonia no pensamento brasileiro. Civitas: **Revista de Ciências Sociais**, v. 17, n. 3, p. 115-141, 2017.

TOLEDO, C. **ISEB: Fábrica de Ideologias**. São Paulo: Editora Ática, 1982.

TURNER, T. S. The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness. **Tipití Journal of Social Anthropology in Lowland South America**, v. 7, n. 1, p. 1-42, 2009.

VANDENBERGHE, F. A Sociologia como Ontologia do Presente. **NORUS**, v. 9, n. 15, p. 66-89, jan./jul.2021.

VAZ E SILVA, N. **Teoria da cultura de darcy ribeiro e a filosofia intercultural**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

VIANNA, L. W. **A Revolução Passiva**: Iberismo e americanismo no Brasil. Rio de Janeiro: Revan, 2004.

VILLAS BÔAS, G. **A vocação das ciências sociais**: um estudo de sua produção em livro 1945-1966. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2007.

VILLAS BÔAS, G. **Mudança provocada**: passado e futuro no pensamento sociológico brasileiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

WEBER, M. **A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

WEBER, M. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2011.

WEBER, M. **Ética econômica das religiões mundiais**: ensaios comparados de sociologia da religião. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

Documentação e Acervos

CARTAS DE DARCY RIBEIRO. Seção Correspondências, Arquivo Pessoal de Darcy Ribeiro e Berta Ribeiro. Fundação Darcy Ribeiro/Campus da UnB-Brasília.