

36º. Encontro Anual da Anpocs
GT26 - Pensamento social latinoamericano

**Pensamento Latino-Americano e Pós-Colonial:
o diálogo possível entre Darcy Ribeiro e Walter Mignolo**

Adelia Maria Miglievich-Ribeiro

DCSO-PGCS e PPGL Ufes

Programa Cátedras Ipea/Capes para o Desenvolvimento

Águas de Lindoia (SP)

2012

**Pensamento Latino-Americano e Pós-Colonial:
o diálogo possível entre Darcy Ribeiro e Walter Mignolo**

Resumo: Defendendo a relevância da produção intelectual de Darcy Ribeiro (1922-1997), postulo que já se encontravam presentes na obra darcyniana proposições capazes de contribuir para uma crítica descolonizadora das ciências sociais latino-americanas. Entendo, assim, que Darcy Ribeiro, como intelectual público, participava do esforço coletivo de explicar e (re)criar o país e o continente ao mesmo tempo em quês e deicava à escrita de seus “estudos de antropologia da civilização” inaugurado, em 1968, com “O Processo Civilizatório” e “As Américas e a Civilização”. Recusando a ideia de sequência evolutiva linear, enfatizando as rupturas, Darcy Ribeiro aderiu à dialética e à proposta de “evolução multilinear” que abria um campo de possibilidades ilimitadas e imprevisíveis na história dos povos. Tentou, marxista à sua maneira, ensaiar uma tipologia das configurações históricas de maneira a ampliar os cânones explicativos da modernidade, numa perspectiva que antecipa, nalgum sentido, algumas orientações pós-coloniais. Aqui, ousou destacar Walter Mignolo e seu “pensamento liminar”, a fim de suscitar um diálogo possível entre estudiosos de tempos diferentes. Acentuo o esforço de deslocamento de formas hegemônicas do conhecimento na obra de ambos, bem como o descontentamento com os modelos civilizatórios até então impostos.

Palavras-chaves: Darcy Ribeiro; antropologia dialética; processo civilizatório; crítica pós-colonial; pensamento liminar.

Introdução

O nome de Darcy Ribeiro (1922-1997) desfruta de inegável presença nos círculos intelectuais latinoamericanos (Vargas, 2003; López, 2006). Seus “Estudos de Antropologia da Civilização” expressam trinta anos de produção intelectual, inaugurados com “O processo civilizatório. Etapas da evolução sócio-cultural” (1ª. Ed. 1968) e “As Américas e a Civilização. Processos de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos” (1ª. Ed. 1969); seguidos de “Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno” (1ª. Ed. 1970); “O dilema da América Latina” (1ª. Ed. 1971); “Os brasileiros – teoria do Brasil” (1ª. Ed. 1978); e, concluído com “O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil” (1ª. Ed. 1995). (Miglievich-Ribeiro et al, 2009).

Darcy Ribeiro é um intelectual latino-americano, que fala do 3º. Mundo, não como um lugar bizarro ou inferior, mas um lócus poderoso de enunciação ainda a se

1 Docente-pesquisadora do Departamento de Ciências Sociais e dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PGCS) e em Letras – Estudos Literários (PPGL) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Bolsista pesquisadora sênior do “Programa Cátedras Ipea/Capes para o Desenvolvimento” (2010-2012).

constituir. É neste ponto que aproximo Darcy - escritor dos fins dos anos 1960/70 aos anos 1990 – do empenho pós-colonial (ou pós-ocidental), que ganha maior atenção neste século 21. Faço isto, sobretudo, através de Walter Dignolo, um dos mais respeitados representantes da vertente da “modernidade-colonialidade” latinoamericana que em seu “Histórias locais/Projetos Globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar”, elege Darcy Ribeiro, *ao lado de Henrique Dussel e Anibal Quijano, como seu interlocutor-chave*. Para Dignolo, o “antropologiano” Darcy Ribeiro - auto-denominação por ele utilizada em substituição a de antropólogo, expressando sua condição de antropólogo do Terceiro Mundo ² - expõe em sua obra a tensão permanente de seu duplo pertencimento: membro da população colonizada e objeto de estudo; ao mesmo tempo, sujeito do conhecimento em sua pretensão de ter seus estudos incorporados à ciência dita universal.

Darcy participou de uma geração de intelectuais latinoamericanos que tinha consciência do embate entre Estado-nação e imperialismo, nem por isso, negligenciava o “colonialismo interno”. Curiosamente, Renato Ortiz (*apud*. SOARES, 2008) traça um paralelo entre o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) e o pensamento pós-colonial de Frantz Fanon. Sem pretender estabelecer qualquer filiação direta entre ambos os movimentos intelectuais, mostra-se sensível às confluências entre eles presentes no uso da metáfora do senhor e do escravo, de inspiração hegeliana. Proponho que possamos reler Darcy Ribeiro como produtor de *insights* que, não advindo de adesões às epistemologias pós-modernas e pós-coloniais, derivam, contudo, em adesões a algumas de suas ideias.

Há sentido nas conexões de Darcy a linhagens que indiretamente remontam a Fanon, Léopold Senghor, Aimé Césaire e aos “estudos subalternos” da Índia. E, diretamente, à reflexão crítica latino-americana de Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Enrique

² Como Darcy Mesmo se denominava, ao invés de antropólogo, segundo Dignolo. “A palavra ‘antropologiano’ constituía, na verdade, um marcador da subalternização do conhecimento: um antropólogo do Terceiro Mundo (Darcy Ribeiro escrevia em fins dos anos 60 e no meio da Guerra Fria e da consolidação dos estudos de área) não é o mesmo que um antropólogo do Primeiro Mundo, pois o primeiro está no local do objeto, não na do sujeito do estudo. É precisamente no interior dessa tensão que a observação de Darcy Ribeiro adquire sua densidade, uma tensão entre a situação descrita e o local do sujeito no interior da situação q está descrevendo” Cf. Dignolo, Histórias locais. Projetos globais, p. 35-6.

Dussel e da chamada Filosofia da Libertação. Também com a rede que se estende de José Martí e José Carlos Mariátegui, do movimento teórico de raízes andinas aos nomes projetados em nível mundial, a Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Fernando Coronil e, mais uma vez, Walter Mignolo, dentre outros (Lander, 2000).

Mignolo, reconhecendo na obra darcyniana um esforço de deslocamento de formas hegemônicas do conhecimento a traduzir “um sangrento campo de batalha na longa história da subalternização colonial do conhecimento” (2003, p. 35), avança na proposição do “pensamento liminar” que revela uma “gnosologia poderosa emergente” a resgatar o acúmulo de estudos iniciados desde a ocupação das Américas, nos inícios do século XVI, quando os colonizadores, subestimando e violentando a cultura dos povos aqui nascidos, silenciaram o “outro”.

Propomos aqui pensar a produção intelectual de Darcy Ribeiro, mais especificamente “O Processo Civilizatório” e “As Américas e a Civilização”, em sua contribuição ao esforço de desconstrução do “edifício moderno” a exigir, nas palavras de Quijano (2000), a descolonização do saber, do poder e do ser, uma empresa pós-colonial.

1) O processo civilizatório

O “Processo Civilizatório” nasceu, em 1968, com seu autor já exilado ³, que diz: “É um livro latino-americano, brasileiro, escrito no Uruguai” (RIBEIRO, 2007, p. 224), apresentando doze processos civilizatórios em suas singularidades, com dezoito formações socioculturais distintas, dentre as quais, os povos americanos. Narra-nos, assim, nada menos que os últimos dez milênios da história dos homens e desenha um esquema da evolução sociocultural, a fim de estabelecer algumas ordens possíveis de

³ O antropólogo e educador, fundador e reitor da UnB, depois, ministro da Educação no Governo Jango, tornar chefe da Casa Civil de João Goulart quando da volta do presidencialismo. Com o Golpe militar que depôs Jango, em abril de 1964, saiu de Brasília para o Rio Grande do Sul e dali, num pequeno avião, foi levado por amigos para Buenos Aires. O avião, porém, aterrissou em Salto, situado a 500 quilômetros de Montevideú, e, diante das tropas da polícia do Uruguai, Darcy Ribeiro, num rompante, pede asilo político, vindo a se instalar na capital. Cf. Ribeiro, *Confissões*, 2001.

sucessão de formações socioeconômicas concretas (RIBEIRO, 2001, p. 29), ainda não incluídas nos grandes tratados de seu tempo.

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

Focaliza, como marxista *à sua maneira*, as revoluções tecnológicas sabendo, porém, que estas jamais descrevem em sua totalidade as “revoluções culturais”, mais amplas e complexas, citadas por Gordon Childe e Leslie White. É irônico, porém, diante dos que contestam sua opção metodológica:

Conforme se verifica, foi Marx quem me pediu que escrevesse *O processo civilizatório*. Obviamente, ele esperava uma obra mais lúcida e alentada do que minhas forças permitiam. Ainda assim, fico com o direito de crer que, apesar de tudo, o herdeiro de Marx sou eu (RIBEIRO, 2001, p.31).

Elabora uma tipologia a contemplar o que chamou: 1) sociedades arcaicas; 2) civilizações regionais; 3) civilizações mundiais, além dos subtipos. Na primeira formação, designou formações sociais como aldeias agrícolas indiferenciadas e hordas pastoris nômades; na segunda, denominou configurações sociais que nomeou de estados rurais artesanais, as chefias pastoris nômades, os impérios teocráticos de *regadio*, os impérios mercantis escravistas e os impérios despóticos salvacionistas; no último grupo, aliou as formações progressivamente mais híbridas, a saber, os impérios mercantis salvacionistas e o colonialismo escravista; o capitalismo mercantil e os colonialismos modernos; o imperialismo industrial e neocolonialismo; a expansão socialista; por fim, projetou a civilização da humanidade (RIBEIRO, 2007).

Nada mais distante de sua proposta do que pretender a coincidência entre as sociedades concretas e os modelos criados. Sua recepção do conceito de “evolução

multilinear” de Steward abre para Darcy a percepção de que a realidade é mais complexa, híbrida, do que qualquer modelo teórico. Seu conceito de “aceleração evolutiva”, por sua vez, formulado em contraposição à “modernização reflexa” ou “atualização histórica”⁴, bem demonstra as variações nos processos de cada sociedade particular, configurada pelo tipo de relação que desenvolve com as demais sociedades e pela forma como que conquista, ou não, sua autonomia. Em suas palavras:

Esta construção ideal (diagnósticos homogêneos referentes aos sistemas adaptativo, associativo e ideológico que atravessassem todas as formações. Apresentando em cada uma delas certas alterações significativas) está muito distante do possível, em virtude do âmbito de dispersão das variações de conteúdo de cada cultura (RIBEIRO, 2001, p. 47-8)

Em acordo com Vargas (2003) e López (2006), pode-se afirmar que o materialismo histórico e dialético orienta e dá unidade à narrativa de Darcy Ribeiro, com a finalidade, porém, de marcar a pluralidade, a interdependência e a simultaneidade dos processos de constituição das sociedades humanas. Em oposição ao aspecto dicotômico das representações modernas, “O Processo Civilizatório” explicita uma plêiade de formações socioculturais concretas, em sincronia, que questionam as hierarquizações espúrias do colonizador (2001, p. 47-8).

A Europa mesma é desconstruída como bloco monolítico a contrastar com um “outro” igualmente uniforme. Também em oposição aos julgamentos dos fenômenos culturais em condições de subdesenvolvimento, como determinados por “causas atávicas” das respectivas formações socioeconômicas, Darcy Ribeiro (2001, p. 135) buscou evidenciar que “a posição em que se encontra uma sociedade não corresponde a qualidades inatas ou a qualidades imutáveis de sua cultura, senão, em larga medida, a circunstâncias susceptíveis de transformação”, destacando os elementos de criatividade nas culturas como, por exemplo, os modos de intervenção na natureza para a produção de bens e para a institucionalização de novas relações sociais. Escapa, por fim, de

4 Conferir, dentre outros, MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. M. & SILVA JR. (2008); MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. M. (2010).

qualquer pretensão positivista e totalizadora em seu livro, ao justificar-se em um de seus artigos em “*Carta*”, seu informe como Senador da República:

Tentaremos (...) estabelecer as bases e os limites dentro dos quais nos propomos formular um esquema evolutivo geral (...) uma explanação teórica ideal construída pela redução conceitual da multiplicidade de situações concretas registradas pela arqueologia, pela etnologia e pela história, a um paradigma simplificado da evolução global das sociedades humanas, mediante a definição de suas etapas básicas e dos processos de transição de uma a outra dessas etapas (1991, p. 45)

Não era uma frivolidade que tal estudo partisse do Terceiro Mundo. Segundo Heinz Rudolf Sontag, no “Epílogo à Edição Alemã” (RIBEIRO, 2001, p. 283), foi uma ousadia sem paralelo à época revisitar a história da humanidade sem reforçar a crença de “que o umbigo do mundo se situa ainda em algum lugar em Viena, Berlim, Bonn, Moscou, Washington ou Roma”:

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

Em depoimento a Luís Donisete Grupione e Maria Denise Grupione (RIBEIRO, 1997), Darcy dizia que ainda nos tempos de estudante de Medicina, em 1942, conhecera “A origem da família, da propriedade privada e do Estado” de Engels, o qual, inspirado em Morgan, se constituiria em obra fundamental para seu primeiro livro, “O processo civilizatório”. Fala, também, de seu contato com os “Grundrisse” de Marx e de como a teoria sobre a formação da sociedade capitalista surpreendeu-o com a explicação das formas sociais anteriores ao escravismo, tais como os grandes Estados como o Egito, a Mesopotâmia, o México, o Estado Incaico. Estes estudos alertaram-no para a ausência da Península Ibérica – uma formação social historicamente distinta - na narrativa do processo civilizador humano, assim como dos povos colonizados. Darcy Ribeiro decide,

portanto, incluir a Iberoamérica no “processo civilizatório” e, com isso, assume não poucos desafios epistemológicos.

Darcy Ribeiro filia-se ao materialismo histórico e dialético. Não se pretende, contudo, um marxista e é fortemente criticado pelos intelectuais que assim se autodenominam. A isto, responde ironicamente:

Conforme se verifica, foi Marx quem me pediu que escrevesse ‘O Processo Civilizatório’. Obviamente, ele esperava uma obra mais lúcida e alentada do que minhas forças permitiam. Ainda assim, fico com o direito de crer que, apesar de tudo, o herdeiro de Marx sou eu (RIBEIRO, 2001, p.31).

Fala de uma nova ordem civilizacional global em marcha (p. 245) sem reeditar, contudo, uma história unilinear da humanidade mas expondo, em sua teoria geral, o processo de “evolução multilinear” que implica que, desde o rompimento evolutivo da condição primitiva, as sociedades humanas assumem ao longo do tempo diversas feições (RIBEIRO, 2001, p.36). Como Perry Anderson, podemos dizer que sabia que:

Se a denominação adequada para o marxismo é materialismo histórico, ele deve ser, acima de tudo uma teoria da história. História é, contudo, predominantemente o passado. O presente e o futuro também são, evidentemente, históricos, e é a eles que se referem os princípios tradicionais sobre o papel da prática no marxismo. Mas o passado não pode ser alterado por qualquer prática do presente (mas) pode ser conhecido (...). Nenhum marxismo responsável pode abdicar da tarefa de compreender o imenso universo do passado ou de pretender estabelecer os parâmetros de sua transformação material. Assim, a teoria marxista não deve, apesar de todas as tentativas louváveis, ser equiparada a uma sociologia revolucionária. Ela não pode ser reduzida a uma ‘análise da conjuntura atual’, para usar uma expressão em voga, pois, por definição, o que é atual passa logo (ANDERSON, 2004, p. 128).

Darcy Ribeiro aceitara o marxismo, sem demasiados reparos, no mundo europeu e no anglo-saxão, mas viu-o empalidecer em seu potencial explicativo na realidade ibero-americana. Recepciona “antropofagicamente”, no sentido aqui tomado de empréstimo de Oswald de Andrade, o materialismo histórico e dialético para pensar realidades impensadas por Marx e Engels. Não reconhece, por exemplo, na experiência

de construção da nação brasileira, as burguesias progressistas em processos de disputa com as aristocracias feudais, nem o proletariado “*ungido por irresistíveis propensões revolucionárias*” (RIBEIRO, 1995, p. 15). Admite a luta de classes e os blocos antagonistas mas, informado pelo debate nacional-popular, contraria Marx que previra o fim dos nacionalismos.

Sua antropologia dialética também contraria o culturalismo de Franz Boas justamente pela negligência ao conceito de evolução sociocultural e inviabilidade de uma generalização teórica. Está ciente das críticas que receberia, desta vez não dos marxistas mas dos boasistas. Vê, porém, qualidades no culturalismo de Franz Boas que permitiu aos antropólogos atentar para as sociedades e culturas perseguidas buscando compreendê-las. Sabe, entretanto, que não sairia incólume de sua oposição a Boas em sua insistência que no evolucionismo - multilinear, que isto seja destacado – e na ideia de emancipação social.

Boas (...) hebreu, imigrado, trabalhou em meio ao puritanismo daquela Nova York da virada do século, provavelmente amedrontado com o que sucedera a Lewis Morgan. Era de seus dias a hedionda discriminação que desencadeara sobre o melhor dos etnólogos norte-americanos (...). Tudo isso porque ousara reconstituir em *Ancient Society* as etapas principais da evolução das sociedades humanas (...) ou sobretudo porque tivera má sorte, seu livro foi cair exatamente nas mãos de Engels, que se entusiasmou com aquele etnólogo do Novo Mundo que encontrara, por outras vias, as mesmas comprovações do caráter transitório e evolutivo das instituições sociais, que Marx estabelecera através do estudo da economia política (...). O efeito deste êxito foi ter recaído sobre Morgan todo o peso do preconceito e da odiosidade antievolucionista e antirrevolucionária do puritanismo e do liberalismo norte-americano (RIBEIRO, 2001, p.31)

A ideia de evolução multilinear trazida de Julien Steward possibilitou para Darcy Ribeiro a percepção de que as formações sócio-culturais concretas têm caráter temporal e sincrônico e o fez construir os conceitos, especialmente caros, de “aceleração evolutiva” em contraposição ao de “modernização reflexa” ou “atualização histórica”. Enquanto os últimos se expressam na modernização conservadora e dependente, aquele se liga à autonomia científico-tecnológica e à política como ato de libertação (liberdade) dos laços de subordinação às potências mundiais. Sem reeditar uma história unilinear da humanidade, expondo seu processo de “evolução

multilinear” a partir do rompimento evolutivo da condição primitiva, Darcy Ribeiro narra acerca das diversas feições das sociedades humanas ao longo do tempo (RIBEIRO, 2001, p. 36).

Em “O Processo Civilizatório” (2001), Darcy Ribeiro mantém a designação de algumas formações sociais como “civilizações” em distinção a outras culturas, mas para tal utiliza critérios materiais que não se confundem com juízos morais. Chama de civilização aquela sociedade mais dotada de meios de autoproteção e, com isso, também mais exitosas em seus projetos de expansão territorial, dominação político-econômica e influência cultural. Narra assim “*os últimos 10 mil anos da história humana*” (p. 65) e busca situar os latino-americanos no polo frágil da dialética do senhor e do escravo, sem abrir mão de seu intento de falar numa “*nova ordem civilizacional global em marcha*” (p. 245)

Conceitos como escravismo, feudalismo, capitalismo e socialismo que serviram na explicação da história europeia não lhe pareciam úteis analiticamente diante do novo cenário - exceto por uma mediação crítica, a exemplo da investigação das populações egípcia, árabe, maia, inca. Indaga se seriam escravistas as sociedades coloniais ou feudais ou semif feudais ou, quem sabe, capitalistas. Impor tais classificações aos “povos novos” implicaria uma clara “violência epistêmica”. Suficientemente crítico para não reproduzi-la, perguntava:

Como classificar, uns em relação aos outros, os povos indígenas, que variavam desde altas civilizações até hordas pré-agrícolas e que reagiram à conquista segundo o grau de desenvolvimento que haviam alcançado? Como situar, em relação aos povos indígenas e aos europeus, os africanos desgarrados de grupos em distintos graus de desenvolvimento para serem trasladados à América como mão-de-obra escrava? Como classificar os europeus que regeram a conquista? Os ibéricos, que chegaram primeiro, e os nórdicos, que vieram depois – sucedendo-os no domínio de extensas áreas –, configuravam o mesmo tipo de formação sociocultural? Finalmente, como classificar e relacionar as sociedades nacionais americanas por seu grau de incorporação aos modos de vida da civilização agrário-mercantil e, já agora, da civilização industrial? (Ribeiro, 2001, p.8-9)

Para Mignolo, as revoluções materiais guiadas pela esquerda no sentido convencional mantêm os termos do discurso moderno eurocêntrico e se mostram incapacitadas para expressar outras demandas reais. Sem a descolonização do conhecimento e da subjetividade não se reorganizam governos, economias, projetos de educação, saúde e alimentação, dentre

outros. O pós-colonial, como também nos fala Stuart Hall () propõe esta “interrupção crítica na grande narrativa historiográfica quer na historiografia liberal quer na sociologia histórica weberiana, assim como nas tradições dominantes do marxismo ocidental” (p.106). Nossa questão pode ser aqui resumida na pergunta se, à sua maneira, Darcy Ribeiro soube, em sua retórica indubitavelmente moderna, intuir, em sua valorização das experiências históricas fora dos parâmetros europeus, o "sonho descolonial" a permitir mudanças radicais.

2) “As Américas e a Civilização”

Em “As Américas e a Civilização” (2007) Darcy Ribeiro buscou integrar as abordagens antropológica, econômica, histórica e política na tentativa de compreensão das realidades americanas. Reconhecia a excessiva ambição de seu intento – algo que absolutamente não se tratava, em seu caso, de uma novidade - mas não recuou ante a urgência apontada pela ausência de sistematizações que ultrapassassem os casos isolados. Assume, porém, que não realizou um estudo acadêmico em sentido estrito mas “um esforço deliberado de contribuir para uma tomada de consciência ativa das causas do subdesenvolvimento” (RIBEIRO, 2007, p. 14). Na prática, desagradaria aos pares pesquisadores que lhe cobravam um *“virtuosismo metodológico e um objetivismo cientificista”*, e também aos companheiros políticos que esperavam da obra, em suas palavras, *“um testemunho de minhas experiências, uma denúncia e um programa normativo”*. Ainda assim, Darcy Ribeiro manteve a pretensão de ter sido útil a um outro tipo de leitor: aquele que esperava mais da ciência e era, ao mesmo tempo, mais exigente com a ação.

Inicia sua narrativa com o estudo da expansão europeia. Lembra que o mundo feudal europeu resultara do contexto que fez se defrontar e hibridizar bárbaros e civilização greco-romana. Durante anos, neste mundo foram gestadas as inovações tecnológicas e sociais que, num dado ponto de acumulação, permitiriam a restauração do sistema mercantil e a formação de uma nova civilização sob o signo do Renascimento. Os ibéricos, como povos peninsulares, lançaram-se à expansão

ultramarina, subjugando os novos mundos. O capitalismo mercantil, segundo Ribeiro, marcou a dominação imperialista no mundo. A Europa, representada pela Espanha e por Portugal, que se encontra, primeiramente, com a América indígena, era constituída por sociedades nacionais rigidamente estamentadas de base agrário-artesanal, tendo a Igreja Católica como a principal proprietária de terras.

No processo europeu de expansão, milhões de homens diferenciados em línguas e culturas foram submetidos a um único sistema econômico altamente uniformizador que, contudo, não contava com a força das resistências ou, se não isso, com a impossibilidade histórica de zerar as experiências singulares efetivamente acumuladas que não seriam simplesmente anuladas como se a intervenção colonizadora se desse num vácuo. O resultado, portanto, jamais foi a recriação nas colônias de uma civilização ocidental/europeia “pura”, tal como o discurso colonial proclamava. Em que pese sequer existir cultura pura, a ideia de sua existência era a essência da colonização. No curso do processo civilizatório, todos os povos colonizados foram atingidos da maneira mais profunda e catastrófica. Desde as bases, a constituição étnica, tiveram suas sociedades alteradas e experimentaram a degradação de suas culturas mediante a perda de sua autonomia.

Transmudaram-se, assim, de uma multiplicidade de povos autônomos, com suas tradições autênticas, em poucas sociedades espúrias de culturas alienadas, só explicáveis em seu modo de ser peça ação dominadora que sobre elas exercia uma força e vontade externa (RIBEIRO, 2007, p. 71)

Incidentalmente, porém, como suplemento não-desejado pelos promotores do empreendimento colonial, ocorria o inesperado e se constituíam sociedades novas. Portanto, *“através de um esforço secular, realizado em surdina, nas esferas mais profundas e menos explícitas da vida dessas sociedades colonizadas, é que se foi operando o processo de reconstituição de si próprias como povos”* (RIBEIRO, 2007, p. 72). Em função das relações interétnicas, *“cada contingente humano engajado no sistema global tornou-se, simultaneamente, mais uniforme com respeito aos demais e mais discrepante com relação ao modelo europeu”* (RIBEIRO, 2007, p. 70-1).

A criatividade cultural fez nascer etnias diferenciadas das matrizes originais e, mais tarde, nacionalidades. Era como se dialeticamente, de dentro da situação espúria nascesse uma inédita autenticidade, incomparável a quaisquer das raízes. Vistas pelo europeu como subumanidade destinada, a estas eram destinadas o papel subalterno na ordem mundial, às gentes morenas e negras ao sul do continente que, até nem tanto tempo, internalizavam em si mesmas a condenação ao “atraso”, como uma espécie de atavismo.

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

Tal ideologia gerou no plano nacional a conformação ao atraso e à pobreza impostos, uma vez que foram interpretados como derivados de uma suposta inferioridade dos povos negros e ameríndios, uma degradação dos mestiços e da inclemência do clima tropical. No plano “racial”, sobretudo, estava a explicação de nossa inferioridade justificada pela hierarquização das “raças”, com o branco-europeu no topo. A ruptura com a alienação, por parte dos povos morenos da América, como chama Darcy, exigiu tempo para o combate de uma estratificação social que mantinha as desigualdades históricas e a aceitação e orgulho “da própria figura humana nacional mestiça” (Ribeiro, 2007, p. 75). Enfim, o novo *ethos* dos povos extra-europeus, assentado em seus próprios códigos valorativos, interrompe o ciclo civilizador europeu.

Os latino-americanos são hoje o rebento de 2 mil anos de latinidade, caldeada com populações mongoloides e negróides, temperada com a herança de múltiplos patrimônios culturais e cristalizada sob a compulsão do escravismo e da expansão salvacionista ibérica. Vale dizer, são a um tempo uma civilização velha como as mais velhas, enquanto cultura; metida em povos novos, como os mais novos, enquanto etnias. O patrimônio velho se exprime, socialmente, no que tem de pior: a postura consular e alienada das classes dominantes; os hábitos caudilhescos de mando e o gozo do poder pessoal; a profunda

discriminação social entre ricos e pobres, que mais separa os homens do que a cor da pele; os costumes senhoriais, como o gozo do lazer, o culto da cortesia entre patrícios, o desprezo pelo trabalho, o conformismo e a resignação dos pobres com sua pobreza. O novo se exprime na energia afirmadora que emerge das classes oprimidas, afinal, despertas para o caráter profano e erradicável da miséria em que sempre viveram; na assunção cada vez mais lúcida e orgulhosa da própria imagem étnico-mestiça; no equacionamento das causas do atraso e da penúria e na rebelião contra a ordem vigente (RIBEIRO, 2007, p. 77).

Para Darcy, os “povos novos”⁵ constituem a configuração histórico-cultural mais característica das Américas, espalhados em todo o continente. Como populações plasmadas na amálgama biológica e na aculturação de etnias díspares no interior do enquadramento escravocrata e fazendeiro, nasceram os brasileiros, os venezuelanos, os colombianos, os antilhanos, uma parte da população da América Central e do sul dos Estados Unidos. Os distintos povos europeus a colonizar as Américas geraram, linguisticamente, perfis culturais diferenciados: os luso-americanos, os hispano-americanos, os franco-americanos, os anglo-americanos e os batavo-americanos; também tradições religiosas diferentes. Mas, a colonização escravista moldou todos eles assim como o sistema de *plantation*, de modo que podem os distintos perfis são, contudo, pertencentes a um mesmo “bloco” latino-americano.

No que concerne à matriz africana, Darcy Ribeiro supõe ser mais relevante atentar para a proporção dos seus contingentes integrados em cada população neo-americana do que a análise da variação cultural dos diversos grupos negros trazidos à

5 Darcy Ribeiro elaborou sua “tipologia étnico-nacional” dos povos extraeuropeus no mundo moderno, a saber, a) povos-testemunho; b) povos novos; c) povos transplantados; d) povos emergentes. Os primeiros são os sobreviventes de velhas civilizações autônomas sobre as quais se abateu a expansão europeia, a saber, as populações mexicanas, mesoamericanas e andinas, sobreviventes das antigas civilizações asteca, maia e incaica. Os povos novos resultam da “fricção étnica” das matrizes indígenas, negras e europeias. O terceiro grupo são os nascidos no continente mas pela língua, cultura e perfil étnico idênticos aos colonizadores. Os povos emergentes são as nações novas da África e da Ásia. Cf. Ribeiro, *As Américas e a Civilização*, 2007.

América. Alega que, sob as condições de escravidão, houve pouca margem para a fixação das especificidades culturais de cada um dos inúmeros povos africanos em cada nova etnia nacional. A marca da opressão e do sofrimento na diáspora africana negra nas Américas reuniram as linhagens específicas amalgamadas às etnias nacionais recém-nascidas. Até nas religiosidades, o sincretismo, como forma de resistência à dominação religiosa branca, traz a presença dos negros na formação dos povos neo-americanos.

A matriz indígena, por sua vez, foi o berço ecológico dos primeiros núcleos neo-americanos e suas variantes, por serem nativas, tiveram mais chances de expressão. A primeira delas refere-se às “aldeias agrícolas indiferenciadas” dos *Tupi-Guarani* na costa atlântica da América do Sul, dos *Aruak*, da floresta amazônica e dos *Karib*, do Caribe. Como “Estados rurais artesanais”, eram conhecidos os *araucanos* do Chile moderno; os *Chibcha*, na Venezuela, na Colômbia e na América Central, também os *Timote* e as confederações *Fincenu*, *Pancenu* e *Cenufaná*, devendo se acrescentar os *Jicague* (Nicarágua), os *Cuna* (Panamá) e alguns outros (RIBEIRO, 2007, p. 187).

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

Não apenas sua conformação histórica mas os desafios contemporâneos na superação do atraso e do subdesenvolvimento marcam os “povos novos”. Retoma seu conceito de “modernização reflexa” em oposição à “aceleração evolutiva” (“atualização histórica”), o primeiro definindo a inserção subordinada de povos atrasados em formações socioculturais estruturadas e em sistemas tecnologicamente superiores, o que implica em efetiva perda de autonomia e/ou em sua destruição como entidade étnica; o segundo, a “aceleração evolutiva”, trazendo a possibilidade do desenvolvimento autônomo. Um ou outro rumo tem o poder de produzir distintos desdobramentos históricos dos processos civilizatórios.

3) O pós-colonial

Os estudos pós-coloniais, sem se constituir numa matriz teórica única - ao contrário -, trata de uma variedade de contribuições com orientações distintas reunidas na crítica a uma modernidade que, embora se referisse a uma experiência localizada [a de uma fracção da Europa], se impôs violentamente na história como universal. Tais abordagens almejam assim um conhecimento que venha a se constituir em sua autodeterminação política, teórica e epistemológica, contrariando a adesão automática às formulações teóricas eurocêntricas que identificavam um modelo de sociedade como superior e, por isso, a meta a ser alcançada pelos povos em quaisquer partes do mundo.

A abordagem pós-colonial constrói sobre a evidência de que toda comunicação vem de algum lugar, sua crítica ao processo de produção do conhecimento científico que, ao privilegiar modelos conteúdos próprios ao que se definiu como a cultura nacional nos países europeus, reproduziria, em outros termos, a lógica da relação colonial. Tanto as experiências de minorias sociais como os processos de transformação ocorridos nas sociedades não-ocidentais continuariam sendo tratados a partir de suas relações de funcionalidade, semelhança ou divergência com o que se denominou centro (COSTA, 2006, p. 117)

A crítica pós-colonial ganha visibilidade com os chamados “intelectuais da diáspora”, a exemplo de Fanon, Gilroy, Said, Bhabha, Appiah, Hall, Spivak, dentre outros que, em sua própria experiência, desconstruíram os discursos reificadores das culturas a criar os falsos binômios classificadores do mundo colonial: ocidente x oriente, modernidade x tradição; racionalidade x irracionalidade, civilização x barbárie, dentre outros.

Costa (2006) recorda que a desconstrução da dicotomia *Rest/West* marca indelevelmente a abordagem pós-colonial em sua exigência de uma reinterpretação da história moderna. Por isso, ao sujeito branco ocidental não basta antepor o negro, colonizado mas atacar o racismo implica o desmonte do próprio sistema de representações que criou polaridades insustentáveis numa realidade que é, ela mesma, a *différance* derridiana, isto é, a multiplicidade das experiências, os trânsitos, as

continuidades e descontinuidades, as aproximações e os distanciamentos, a heterogeneidade e a transitoriedade.

O mundo real, para os pós-coloniais, não cabe em binarismos. As relações de oposição são, também, de complementação, a dominação é, também, conflito, as resistências são também negociações, a subordinação é ainda ironia e enfrentamento. Nas interseções entre “raça”, classe, gênero, etnia, pessoas e povos forjam novas identificações, articulações de desarticulações, diferenças móveis, cambiantes, construídas relacionalmente e jamais definitivas.

É Mignolo que, comparando “O Processo Civilizatório” de Darcy Ribeiro (2001) a “O Processo Civilizador” (1990a) e “O processo Civilizacional” (1990b), de Norbert Elias, avalia:

Enquanto Elias concebe o processo de civilização como um fenômeno particularmente europeu dos últimos cinquenta anos, Ribeiro o concebe como um longo, diversificado e complexo conjunto de processos da espécie humana. Segundo, enquanto Elias se concentra no processo civilizador, que é ao mesmo tempo a consolidação da Europa (Ocidental) como potência mundial hegemônica, Ribeiro considera Europa um resultado recente dos processos civilizadores humanos que foram precedidos por potências hegemônicas anteriores e que será também transformada e dissolvida num futuro governado pelo que Ribeiro chama de “revolução termonuclear e sociedades futuras”. Terceiro, embora tanto Elias quanto Ribeiro permaneçam prisioneiros do arranjo temporal das histórias humanas implantado na modernidade, a preocupação de Ribeiro com a colonização e com a expansão europeia lhe permite abrir portas para uma conceitualização espacial dos processos civilizadores e das histórias locais dispostas em torno de centros sucessivos e sobreviventes de hegemonia mundial. Quarto, e finalmente, o fato de que as preocupações e o foco geocultural de Ribeiro são as Américas e não a Europa (caso de Elias) obriga-o a analisar o processo da civilização europeia como um processo de subalternização das culturas do mundo (MIGNOLO, 2003, p. 415-16).

O pensamento anticolonial de Darcy conversa com o pensamento pós-colonial, sem se confundirem, pela ampliação do universal. Ambos atentam para a violência da colonização e suas sequelas nas dimensões econômica e simbólica da vida social. As

estratégias subordinação e desumanização que produziram o colonizado, tornado “espectador sobrecarregado de inessencialidade” (FANON, 1971, p. 26), produziram também o colonizador. A “cultura-como-luta-política” de Fanon (*apud. BHABHA, 2007, p.35*) autoriza a reorganização dialética da herança colonial que contém o gérmen de um povo livre. O contradiscurso pós-colonial e a descolonização podem, enfim, reinventar o sujeito na sua verdadeira humanidade, “homens novos”, portanto.

Darcy Ribeiro ressaltara que, sob massacres, espoliação e intenso sofrimento, nasceram, nas Américas, os “povos novos”, mesclados na fusão de etnias. Segundo o pós-colonial Silvano Santiago (2000), é o hibridismo a maior contribuição de tais povos à civilização humana. Hibridismo que é entendido como “diferença cultural”⁶, aquela a explicitar *a impossibilidade dos modelos, das referências e dos padrões. A cultura é o local da incerteza, da indecibilidade na qual as rearticulações incessantes entre classes, gêneros, raças e nações se processa* .

A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de unidade e de pureza: estes dois conceitos perdem o contorno exato de seu significado, perdem seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural, à medida que o trabalho de contaminação dos latino-americanos se afirma, se mostra mais e mais eficaz. A América Latina institui seu lugar no mapa da civilização ocidental, graças ao movimento de desvio da norma, ativo, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo (SANTIAGO, 2000, p. 16).

⁶ “A diferença cultural é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença cultural é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta”. Cf. Mignolo, *Histórias locais. Projetos globais* , p.10.

Mignolo (2007) narra em “La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial” que a latinidade dizia respeito apenas à população “branca” de ascendência europeia. Poderíamos, portanto, nos chamar, noutra paradigma, América Africana ou ainda América Indígena, ou ainda uma denominação cuja língua reportasse aos idiomas falados na terra ao invés de uma denominação importada. Conta ainda que a latinidade foi um projeto imperial francês, quando este país, a partir do século 19, tentou recuperar a liderança dos países latinos do sul da Europa (Itália, Portugal, Espanha), a fim de enfrentar a liga anglo-saxônica da Inglaterra e da Alemanha. Esta divisão da Europa entre a Europa do Norte e do Sul, a anglo-saxônica e a latina, a protestante e a católica, se reproduz nas Américas: a América de Jefferson e a de Bolívar.

Observa, portanto, que não são apenas os de memórias não greco-romanas mas africanas ou indígenas que se incomodam com a terminologia para esta parte do continente, também os de ascendência europeia que não se ligam ao sul da Europa. No Caribe insular, de idiomas francês, inglês, holandês, a latinidade se reduz a um mínimo sustentável. Na geopolítica, porém, a latinidade se impõe para fazer frente à hegemonia da anglicidade, da qual os Estados Unidos se apoderam como se também sua população não fosse, num só tempo, negra e latina e, se não assinados na totalidade, indígena. Mignolo se reporta ao venezuelano Enzo del Bufalo, num livro intitulado “Americanismos y democracia” (2002 *apud*. Mignolo, 2007) para esclarecer como o “americanismo”, entendido como um *ethos* moderno e liberal, torna-se um projeto político, fundamentado na propriedade privada, surgido, sobretudo, nos Estados Unidos da América do Norte, antes mesmo da Revolução Francesa. A crítica pós-colonial permite-nos, porém, saber que se a latinidade é uma utopia também o é o americanismo e que, na vida real, o que temos são vidas, línguas, culturas, moralidades, estéticas, gentes misturadas ainda que sob a ordem capitalista mundial. No entanto, a diferença colonial com projetos indígenas e afros persiste. Os escritos de José Carlos Mariátegui, no Peru, antecipavam a compreensão histórica das demandas indígenas, por exemplo.

Mignolo (2003) confessa que suspeitou inicialmente do “pós-colonial”. Pensou se tratar de mais um “modismo imperial” importado para a América Latina. Decidiu, entretanto, estudá-lo antes de quaisquer julgamentos. Revela ter se motivado a isto ao verificar nomes caros como Derrida, Lacan, Foucault, da Escola de Frankfurt, de Raymond Williams, levando a sério o movimento. Confessa também que as leituras críticas dos colegas brasileiros que - em contraste com sua experiência em demais países

latino-americanos - acolhiam mais generosamente teorias estrangeiras, buscando avaliá-las, surpreenderam-no e o estimularam em sua incursão (p. 16).

Parecia-lhe inadequado, num primeiro momento, falar em pós-colonial na América Latina dado que a independência da maioria de seus países fora conquistada no início do século 19, logo, mais do que o discurso colonial, alvo de desconstrução na África e na Índia, aqui o foco da discussão parecia dever ser a modernidade e não a colonialidade, a pós-modernidade e não a pós-colonialidade (Mignolo, 2003, p. 16). Contudo, a matriz latino-americana da modernidade-colonialidade dirimiria suas dúvidas ao explicitar a persistência histórica dos neocolonialismos, evidenciando, ontem e hoje, a face perversa e ocultada do empreendimento moderno: a subjugação dos povos colonizados. Lendo o cubano Roberto Retamar, em de 1974, aprendeu um conceito novo, que o ajudaria a perseguir suas próprias questões: o “pós-ocidentalismo” (p. 153). Se, de fato, a crítica pós-colonial, em seus inícios, não incluía as Américas, agora, associada ao pós-ocidental, reuniam-se a América Latina assim como o Caribe, a África do Norte e a África subsaariana. Também, o pós-ocidentalismo contemplava desde o império espanhol após o século 16 até a emergência dos EUA (p. 133).

Isto implica dizer que se, desde o século 16, a América Latina e seus povos eram objeto de descrição colonial. O “descobrimento” do Novo Mundo pelos poderes coloniais e a subjugação do “Oriente”, com a ascensão da França e Grã-Bretanha à hegemonia mundial, nem por isso, permitiram, até então, uma revisão epistemológica que incluísse, no patrimônio de uma modernidade ampliada, os conhecimentos e saberes “não-ocidentais”. Estes eram tomados como algo a ser estudado, descrito e classificado - abaixo do nível da herança greco-romana, das quais foram cindidos pela epistemologia moderna - mas jamais como perspectivas, abordagens, fontes da elaboração de um conhecimento de novo tipo e válido. Tinha-se a modernidade ocidental como o “lar do conhecimento” e, do mais poderoso deles, a ciência. Fora disso, as epistemes eram impensadas. Segundo Mignolo, as operações de subalternização da produção das ciências sociais latino-americanas pelas teorias nascidas nos centros de poder inscrevem-se nas práticas acadêmicas mais rotineiras.

A partir de fins do século 20, contudo, a crítica pós-colonial, inspirada em Foucault em sua influência sobre o pós-moderno, propõe-se à “arqueologia” dos saberes mundiais e insinua enfrentar a cristalizada subalternidade acima referida. No caso da

vertente pós-colonial da modernidade-colonialidade, reconhece-se, no continente latinoamericano, uma “localização geoistórica central” para a produção de conhecimentos mundiais do ponto de vista do “pensamento liminar”, que se define como um novo horizonte cognitivo nascido da atitude descolonizadora em face da ciência e de seus cânones que subestimaram, secularmente, dentre outros, as culturas não-letradas, assim como os saberes não-classificáveis segundo os itens daquela que se impunha ilegitimamente como a Razão Universal.

Ao insistir nas ligações entre o lugar da teorização (*ser de, vir de e estar em*) e o lócus de enunciação, estou insistindo em que os *loci* de enunciação não são dados, mas encenados. Não estou supondo que só pessoas originárias de tal ou qual lugar poderiam fazer X. Permitam-me insistir em que não estou vazando o argumento em termos deterministas, mas no campo aberto das possibilidades lógicas, das circunstâncias históricas e das sensibilidades individuais. Estou sugerindo que aqueles para quem as heranças coloniais são reais (ou seja, aqueles a quem elas prejudicam) são mais inclinados (lógica, histórica e emocionalmente) que outros a teorizar o passado em termos de colonialidade. Também sugiro que a teorização pós-colonial realocaliza as fronteiras entre o conhecimento, o conhecido e o sujeito conhecedor (razão pela qual enfatizei as cumplicidades das teorias pós-coloniais com as “minorias”). (MIGNOLO, 2003, p. 165-6).

É da perspectiva das humanidades que Mignolo se engaja no diálogo pós-colonial (ou pós-ocidental) e ainda o faz, em suas palavras, a partir do pensamento latino-americano.

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

Antes sequer de tais nomeações, Darcy Ribeiro, ao escrever “O processo civilizatório” e “As Américas e a Civilização”, contemplava as instituições marginais europeias e também as ruínas das antigas civilizações mesoamericanas e andinas até chegar aos “povos novos” sem reiterar a oposição entre Ocidente/Oriente e Sul/ Norte mas pensando os encadeamentos dos diversos processos civilizadores, sem excluir canto algum do globo. Ao se dedicar a demonstrar como, pela estratégia da negação da contemporaneidade, a modernidade ocidental justificou a colonialidade como uma subalternização maciça de culturas, explicitou como a modernidade e a colonialidade não poderiam ser entendidas exceto relacionalmente, como faces da mesma moeda, o que permitiria ainda rearticulações dos processos civilizadores.

Darcy Ribeiro notara, desde “O Processo Civilizatório”, como as histórias de todas as pessoas e povos eram híbridas. Descreve a história da humanidade, para nos aproximarmos da socióloga indiana Randeria (*apud.* Costa, 2003) como “histórias partilhadas”, assimetricamente. Reconhece a “modernidade entrelaçada” e a impossibilidade das identidades puras quer do colonizador quer do colonizado, um dos postulados da crítica pós-colonial. Em suas próprias palavras, diz:

A evolução sociocultural tal como conceituada até aqui é um processo interno de transformação e autossuperação que se gera e se desenvolve dentro das culturas, condicionado pelos enquadramentos extraculturais a que nos referimos. Na realidade, porém, as culturas são construídas e mantidas por sociedades que não existem isoladamente, mas em permanente interação umas com as outras (RIBEIRO, 1998, p. 46).

A sociologia pós-colonial (e pós-ocidental), à qual ligamos alguns aspectos da obra darcyniana, *evidencia histórias de exploração e estratégias de resistência. Opõe-se às noções liberais de multiculturalismo e de globalização – esta como processo de uniformização das diferenças. Quer alargar a visão das múltiplas formas de vida social e amplificar a audição das vozes que participam das histórias diversas do mundo. Por isso, é uma sociologia que investiga a “invenção da modernidade” revelando seu hibridismo de nascença e as fraturas em seu desenvolvimento. Falamos de uma “antropologia mameluca”, como cunhou Arruti (1997) e de uma sociologia, ela própria, híbrida.*

Também, como diria o sociólogo brasileiro Guerreiro Ramos (1996): uma “sociologia em mangas de camisa”.

Considerações Finais

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

Mignolo (2003), em seu projeto de descolonização, não abandona a pretensão das macronarrativas mas submete-a à perspectiva da colonialidade. Para ele, é condição *sine qua* para se repensar a globalização o deslocamento do lugar de enunciação. As teorias hoje construídas a partir do chamado “Terceiro Mundo” não são apenas “para o Terceiro Mundo” como se se tratasse de uma “contra-cultura ‘bárbara’ perante a qual a teorização do Primeiro Mundo tem de reagir e acomodar-se (p. 417). Ocorre que, a seu ver, “remapear a nova ordem mundial implica remapear as culturas do conhecimento acadêmico e os loci acadêmicos de enunciação em função dos quais se mapeou o mundo” (p. 418).

Neste intento, apresenta o “pensamento liminar” que, como um “novo medievalismo”, quer abranger um mundo de histórias locais e propor inéditas articulações da diferença cultural que tem a “diversalidade como projeto universal” (p. 420). O híbrido como um enunciado é também uma fratura do universalismo hegemônico, como dito noutras críticas pós-coloniais, é uma fenda que corrói a modernidade que se desejou implantar subestimando a força das histórias locais sobre

os projetos globais. O híbrido expõe que podemos ser todos diferentes - exatamente por sermos iguais (numa ordem universal metafísica) – e desafiar a ordem global da “colonialidade do poder”.

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

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

Sob este ângulo, podemos imaginar Darcy Ribeiro e os intelectuais diaspóricos em animado e frutífera conversação. Há algo que os une, em tempos e em experiências distintas: a atenção à violência da dominação e às suas sequelas que transpassam as dimensões econômica e simbólica da vida social, o intento com a promoção das populações, das culturas e dos saberes subalternizados a fim de se redesenhar presentes e futuros para além de uma modernidade eurocêntrica e monolítica, silenciadora da criatividade dos povos em suas diferenças.

É por isso que descobrir as “pontes invisíveis” que unem o pensamento crítico latino-americano aos desafios do pós-colonial, suas ainda pertinentes inspirações e suas possibilidades de superação, parece uma agenda de pesquisa promissora. Como diz Mignolo (2003), se somos capazes de valorizar a rica tradição cognoscitiva nascida nas Américas híbridas e reais.

Referências Bibliográficas

ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**: nas trilhas do materialismo histórico. São Paulo: Bitempo Editorial, 2004.

APPIAH, K. Anthony. **Na casa de meu pai**. A África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARRUTI, José M. “Uma antropologia mameluca a partir de Darcy Ribeiro”. **Revista da Faculdade de Letras**, 21 (1), 1996-7, p. 301-312.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

COSTA, Sérgio. “Desprovincializando a sociologia. A contribuição pós-colonial”. **RBCS**, vol. 21, n. 60, fevereiro, 2006, p. 117-131.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990a.

_____. **O processo civilizacional**. Investigações sociogenéticas e psicogenéticas. 2º. Volume. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990b.

FANON, Franz. **Peau Noire, Masques Blancs**. Paris: Éditions du Seuil, 1971 [1952].

HALL, Stuart. **Da diáspora. Identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. (Humanitas)

LANDER, Edgardo. (Org.), **Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso/Unesco, 2000.

LÓPEZ, Javier Ocampo. “Darcy Ribeiro: Sus ideas educativas sobre La universidad y El proceso civilizatório de America Latina”. **Revista Historia de Educación Latinoamericana**, año/vol. 8. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colômbia Tunja, Colômbia, 2006, p. 137-160. Red de Revistas Científicas de América Latina y El Caribe, España y Portugal (Redalyc). Universidade Autônoma del Estado de México. <http://redalyc.uaemex.mx>

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

_____. **Histórias locais/projetos globais**. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MIGLIEVICH RIBEIRO, Adelia M. _____; NAVARRETE, Julio Mejia; SOARES, E. V.; GERMANO, José Willington; COSTA, Diogo. Aspectos do pensamento social crítico

latino-americano: intelectuais e produção do conhecimento. In: MARTINS, Paulo Henrique & MEDEIROS, Rogério (Org.). **América Latina e Brasil em perspectiva**. Recife: UFPE, v. 1, 2009, p. 205-241.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia M.. "Narrativa e reconciliação em 'O Povo Brasileiro' de Darcy Ribeiro. **Naveg@mérica**. Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas [em línea]. 2010, n. 5. Disponível em <http://revistas.um.es/navegamerica>. [Consulta 25 de maio de 2012].

_____. & JR. SILVA, Paulo Sérgio Ribeiro da. "A UENF e seu plano orientador entre a 'modernização reflexa' e a 'aceleração evolutiva': notas sobre o pensamento de Darcy Ribeiro". **Agenda Social**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais, vol. 2, n. 2. 2008. Disponível em http://www.uenf.br/Uenf/Pages/CCH/Agenda_Social/ [Consulta 23 de maio de 2012].

QUIJANO, Aníbal., "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In: LANDER, Edgardo (Org.). **Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires: Clacso/Unesco, 2000, p. 201-246.

RAMOS, Guerreiro. **A redução sociológica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a civilização**. Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

_____. **Os brasileiros**: 1. Teoria do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Confissões**. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

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

_____. **O Dilema da América Latina**: estruturas de poder e forças insurgentes. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **Os índios e a civilização**. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

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

_____. "O povo latinoamericano". **Carta**. Falas, Reflexões, Memórias. Brasília: Senado Federal. Gabinete do Senador Darcy Ribeiro. Informe de Distribuição Restrita, 1991.

RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório**. Etapas da evolução sociocultural. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SANTIAGO, Silviano. **As raízes e o labirinto da América Latina**. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

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

SONTAG, H. R.. "Epílogo à Edição Alemã". In: RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório**. Etapas da evolução sociocultural. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VARGAS, Sonia. “Identidad, sujeto y resistencia em América Latina”. *Revista Confluência*, año 1, invierno. Mendoza, Argentina, 2003, p. 1-12. Disponível em: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/215/Vargas.Confluencia1.pdf . Acesso: 4 de julho de 2012.