



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

EDISON ROMERA JUNIOR

**O “PROCESSO CIVILIZATÓRIO” COMO EPISTEMOLOGIA DESCOLONIAL:
DIÁLOGOS COM DARCY RIBEIRO**

VITÓRIA

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

EDISON ROMERA JUNIOR

**O “PROCESSO CIVILIZATÓRIO” COMO EPISTEMOLOGIA DESCOLONIAL:
DIÁLOGOS COM DARCY RIBEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PGCS) do Centro de Ciências Humanas e Naturais (CCHN) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Adelia Maria Miglievich Ribeiro.

VITÓRIA

2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

R763p Romera Junior, Edison, 1981-
 O 'processo civilizatório' como epistemologia descolonial :
 diálogos com Darcy Ribeiro / Edison Romera Junior. – 2017.
 224 f.

 Orientador: Adelia Maria Miglievich Ribeiro.
 Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade
Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e
Naturais.

 1. Ribeiro, Darcy, 1922-1997. Processo civilizatório. 2.
Civilização. 3. Epistemologia. 4. Sociologia do conhecimento. I.
Ribeiro, Adelia Maria Miglievich. II. Universidade Federal do
Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III.
Título.

CDU: 316

EDISON ROMERA JUNIOR

**“O ‘PROCESSO CIVILIZATÓRIO’ COMO EPISTEMOLOGIA DESCOLONIAL:
DIÁLOGOS COM DARCY RIBEIRO”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PGCS) do Centro de Ciências Humanas e Naturais (CCHN), da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em 19 de Julho de 2017.

COMISSÃO EXAMINADORA:

TITULARES:

Profa. Dra. Adelia Maria Miglievich Ribeiro
Orientadora e Presidente da Comissão - Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Marcelo Fetz de Almeida
Membro Titular Interno - Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Marcos Ferreira da Costa Lima
Membro Titular Externo - Universidade Federal de Pernambuco

SUPLENTES:

Profa. Dra. Márcia Barros Ferreira Rodrigues
Membro Suplente Interno - Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Antonio Vidal Nunes
Membro Suplente Externo - Universidade Federal do Espírito Santo

*Dedico à
Davi Diniz Abreu Romera
por quem minha vida recebeu um novo sentido,
renovou-se a fé e a esperança,
e me enche de alegria,
meu amado filho.*

AGRADECIMENTO

O artesanato intelectual que contribuiu para a realização desta dissertação é de natureza paradoxal. Embora se saiba que o empreendimento seja solitário, também é inegável que sua concretização somente realiza-se por intermédio de conversas, sugestões, críticas e ideias generosamente compartilhadas. E mais, igualmente importante, da solidariedade, compreensão e apoio de vários que me acompanharam durante o percurso. Nesse sentido, não se trata de mera formalidade o sincero agradecimento aqui destacado.

Sou grato aos professores que durante o curso, nas ocasiões em que apresentei minha pesquisa, debateram comigo e requereram mais esclarecimentos, o que cooperou para perceber eventuais lacunas; especialmente a Paulo Magalhães Araújo e a Maria Cristina Dadalto, pelo respeito e amizade que se estenderam para além da sala de aula.

À Adelia M. Miglievich-Ribeiro, pelas críticas construtivas e sólida orientação que tanto contribuíram para minha formação teórica e intelectual. E, acima de tudo, agradeço ao apoio e incentivo, estimulando-me a perseverar diante de situações desencorajadoras, assim como, pela amizade e entusiasmo impelindo-me a ser melhor do que imaginava capaz.

Aos professores que compuseram a banca examinadora pela proveitosa interlocução, Marcelo Fetz de Almeida, Marcos Ferreira da Costa Lima, Antonio Vidal Nunes e Márcia Barros Ferreira Rodrigues.

Aos colegas de curso, em especial, a Flavilio da Silva Pereira e a Natália Gimenes de Azevedo, pela solidariedade e apoio em momentos de dificuldades. Também a Claudio Marcio Coelho, um bom amigo em quem confio, amável e inteligente, seu apoio me fez acreditar que era possível ir à frente.

À Marcus Borel, ‘amigo mais chegado do que um irmão’, seu apoio e conselhos sinceros foram fundamentais em momentos turbulentos. A Gustavo Marchetti e Juliana Carneiro Botelho, um casal de bons amigos, cujo amor, carinho e solidariedade prestados em determinadas situações, fazem com que minhas palavras não sejam suficientes para expressar toda minha gratidão.

À Carolina D. Abreu, que mesmo suportando minhas inevitáveis ausências perseverou ao meu lado, pelo que sou ternamente grato.

À Vera Lucia, minha amada mãe, que muito admiro. Sempre cheia de esperança foi quem primeiro ensinou-me o caminho da fé e amor por Cristo Jesus. À Carolina Romera, minha querida irmã, incansável em seu afeto e encorajamento. As duas, que me ofertam amor incondicionalmente, fizeram-me pertinaz diante das dificuldades.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pelo auxílio, sem o qual esta pesquisa não seria possível.

Finalmente, e não menos importante, ao Deus Triuno, o mais excelso louvor e gratidão. “Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois a glória eternamente. Amém!”.

*Compreendi que o Brasil era simplesmente inexplicável,
porque não havia uma teoria capaz dessa façanha...
O principal desafio que se colocava então a uma antropologia teórica empenhada em
explicar o fenômeno humano era elaborar uma teoria da história
que tornasse explicáveis os povos extra-europeus, como nós mesmos...
Meus estudos de antropologia da civilização... constituem a tentativa mais copiosa de tornar
os povos americanos explicáveis e inteligíveis.*

Darcy Ribeiro
(Confissões, 1997)

*...fui salvo por um ataque de raiva possessa contra todos os que pensam que intelectual do
mundo subdesenvolvido tem de ser subdesenvolvido também.*

Darcy Ribeiro
(O processo civilizatório. Etapas da evolução sociocultural, 1978)

*Sou, talvez, demasiadamente ambicioso, para com os jovens antropólogos brasileiros.
Que fazer? Quisera para o Brasil uma antropologia descolonizada.*

Darcy Ribeiro
(Por uma Antropologia melhor e mais nossa, 1979)

*Nós, na América Latina, só podemos ser indignados ou resignados.
E eu não vou me resignar nunca.*

Darcy Ribeiro
(Fazimentos - Caderno 2, s/d)

RESUMO

Analiso o empenho teórico do antropólogo Darcy Ribeiro (1922-1997), o qual propugna pioneiramente a elaboração de uma perspectiva epistemológica descolonizadora de produção do conhecimento, no esforço de ampliar a compreensão acerca da história da humanidade nos últimos dez mil anos. Proponho um exame da obra darcyniana, mais precisamente a partir de seu livro intitulado *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*, publicado originalmente em 1968 e que inaugura seus ‘Estudos de Antropologia da Civilização’, sendo aquele que materializou uma história anticolonial e alternativa da humanidade. Destarte, pretendo apresentar as contribuições de Darcy Ribeiro, como um intelectual de seu tempo, na construção de uma abordagem antropofágica e epistemológica autônoma. Defendo que o antropólogo brasileiro inicia uma revisão das teorias da evolução sociocultural, a fim de incluir devidamente as sociedades americanas – em especial latino-americanas – numa história humana não restrita ao horizonte teórico euro-setentrional. Em outras palavras, destaco o apelo contido na obra darcyniana a um ‘universal’ antagônico ao modelo eurocentrado, que é, portanto, unilateral, o que de outro modo, resultaria a repetir os erros dos colonizadores. Mas, ao superá-los, inclui outras especificidades epistêmicas, favorecendo uma perspectiva teórica inovadora. Desta forma, é importante demonstrar que o pensamento darcyniano, em perspectiva epistêmica, possui plena capacidade para discursar não apenas sobre seu próprio contexto latino-americano, mas abre novos espaços de críticas e debates sobre os dilemas e questões modernas globais, tanto quanto, também importa perceber em que medida seus esforços epistêmicos continuam sendo emblemáticos à produção de modelos hermenêuticos de nossas modernidades. Portanto, trata-se de uma pesquisa bibliográfica e teórica cuja investigação pauta-se na revisão da literatura em torno da obra *O processo civilizatório*. Quanto aos resultados, valoriza-se a teoria darcyniana como um dos mais significativos precursores do ‘giro descolonial’ que vigora atualmente na América Latina, sendo capaz de viabilizar novas perspectivas de estudos orientadas para a ampliação dos cânones das Ciências Sociais.

Palavras-chave: Darcy Ribeiro; O Processo Civilizatório; Geopolítica do Conhecimento; Giro Descolonial; Teorias Sociais Contemporâneas.

RESUMEN

Analizamos el compromiso teórico del antropólogo Darcy Ribeiro (1922-1997), que propugna pioneramente la elaboración de una perspectiva epistemológica descolonizadora de producción del conocimiento, en el esfuerzo de ampliar la comprensión acerca de la historia de la humanidad en los últimos diez mil años. Propongo un examen de la obra darcyniana, más precisamente a partir de su libro titulado *El proceso civilizatorio: etapas de la evolución sociocultural*, publicado originalmente en 1968 y que inaugura sus ‘Estudios de Antropología de la Civilización’, siendo aquel que materializó una historia anticolonial y alternativa de la historia La humanidad. De aquí, pretendo presentar las contribuciones de Darcy Ribeiro, como un intelectual de su tiempo, en la construcción de un abordaje antropofágico y epistemológico autónoma. Defiendo que el antropólogo brasileño inicie una revisión de las teorías de la evolución sociocultural, a fin de incluir debidamente a las sociedades americanas – en especial latinoamericanas – en una historia humana no restringida al horizonte teórico euro-septentrional. En otras palabras, destaco la llamada contenida en la obra darcyniana a un ‘universal’ antagónico al modelo eurocentrado, que es, por lo tanto, unilateral, lo que de otro modo resultaría a repetir los errores de los colonizadores. Pero, al superarlos, incluye otras especificidades epistémicas, favoreciendo una perspectiva teórica innovadora. De esta forma, es importante demostrar que el pensamiento darcyniano, en perspectiva epistémica, tiene plena capacidad para discurrir no sólo sobre su propio contexto latinoamericano, sino que abre nuevos espacios de críticas y debates sobre los dilemas y cuestiones modernas globales. Es importante percibir en qué medida sus esfuerzos epistémicos siguen siendo emblemáticos a la producción de modelos hermenéuticos de nuestras modernidades. Por lo tanto, se trata de una investigación bibliográfica y teórica cuya investigación se pauta en la revisión de la literatura en torno a la obra *El proceso civilizatorio*. En cuanto a los resultados, se valoriza la teoría darcyniana como uno de los más significativos precursores del ‘giro descolonial’ que rige actualmente en América Latina, siendo capaz de viabilizar nuevas perspectivas de estudios orientados hacia la ampliación de los cánones de las Ciencias Sociales.

Palabras clave: Darcy Ribeiro; El Proceso Civilizatorio; Geopolítica del Conocimiento; Giro Descolonial; Teorías Sociales Contemporáneas.

ABSTRACT

I analyze the theoretical commitment of the anthropologist Darcy Ribeiro (1922-1997), who pioneered the development of a decolonizing epistemological perspective of knowledge production, in the effort to broaden the understanding of the history of humanity in the last ten thousand years. I propose an examination of Darcy's work, more precisely from his book *The Civilizational Process: Stages of Sociocultural Evolution*, originally published in 1968 and inaugurating his 'Studies of Anthropology of Civilization', which has materialized an anticolonial and alternative history of humanity. Thus, I intend to present the contributions of Darcy Ribeiro, as an intellectual of his time, in the construction of an autonomous anthropophagic and epistemological approach. I argue that the Brazilian anthropologist initiates a revision of the theories of sociocultural evolution in order to properly include American societies – especially Latin American societies – in a human history not restricted to the Euro-Northwest theoretical horizon. In other words, I highlight the appeal contained in the darcynian work to a 'universal' antagonistic to the Eurocentric and unilateral model, which would otherwise result in repeating the mistakes of the colonisers. But, by overcoming them, it includes other epistemic specificities, favoring an innovative theoretical perspective. Thus, it is important to demonstrate that Darcy's thinking, in an epistemic perspective, has the capacity to speak not only about its own Latin American context, but opens up new spaces for criticism and debate on global modern dilemmas and issues, as well as it is important to realize the extent to which their epistemic efforts continue to be emblematic of the production of hermeneutic models of our modernities. Therefore, it is a bibliographical and theoretical research whose investigation is based on the review of the literature around the work *The civilizational process*. As for the results, Darcy Ribeiro and his theory are valued as one of the most significant precursors of the 'decolonial turn' that is currently in Latin America, being able to make possible new perspectives of studies oriented to the expansion of the canons of Social Sciences.

Keywords: Darcy Ribeiro; The Civilizational Process; Geopolitics of Knowledge; Decolonial Turn; Contemporary Social Theories.

SUMÁRIO

Introdução	11
1. América Latina e geopolítica do conhecimento	23
1.1. A colonialidade do conhecimento e um “parecer competentíssimo”	23
1.2. Saberes (des)coloniais: um “etnólogo de índios”	32
1.3. O <i>locus</i> de enunciação: é “brasileiro”	41
1.4. Violência epistêmica: “nem sequer marxista”	49
1.5. A autonomia científica: propugnou “reescrever a teoria da história”	55
2. O Processo Civilizatório: uma teoria e seus <i>entre lugares</i>	58
2.1. O materialismo histórico e dialético	60
2.2. Estudos em teoria (<i>neo</i>)evolucionista	73
2.3. Referências latino-americanistas	93
2.4. <i>O Processo Civilizatório</i> : uma sistematização da aventura humana	103
2.4.1. Quadro conceitual	103
2.4.2. O esquema evolutivo	112
3. ‘Por uma ciência mais nossa’: apropriações darcynianas	145
3.1. A manifestação dos críticos	145
3.2. Um episódio na comunidade científica brasileira	146
3.3. A crítica reiterativa	158
3.4. Darcy Ribeiro entre pares	161
3.5. Apropriações e atualizações	176
Considerações finais	192
Referências	199
Anexos	220

INTRODUÇÃO

Algumas motivações

Em meados de 2003, há uns 13 anos atrás, despertou-me a necessidade em conhecer o que me estava disponível sobre a América Latina, com atenção especial ao Brasil. Naquele momento não previa o que encontraria, mas possuía apenas uma ‘impressão’ de que compreender a ideia de América Latina era algo de grande importância. Somente alguns anos mais tarde, foi que encontrei, de certa forma, a confirmação daquela impressão inicial. Foi, especialmente, na leitura de algumas das obras do sociólogo Octavio Ianni que me assegurei estar em um caminho viável, possibilitando-me afirmar que a formação do pensamento latino-americano é a história mesma da ideia de América Latina, ideia esta que se desenvolve, organiza, rompe e recria realidades na própria dinâmica histórica. Ianni sugeria ainda que “a história da América Latina pode ser vista como a da nação latino-americana, no sentido de sua formação e consolidação” (IANNI, 1993, p. 32). Assim, é certo que tais preocupações antecederam os movimentos de emancipação política na Latina América, desde as primeiras guerras e revoluções independentistas, no início do século XIX, até as controvérsias sobre autoritarismo e democracia, ou capitalismo e socialismo, no final do século XX. Muitos pensadores, senão a maioria, trataram da problemática nacional:

Desde as tropelias caudilhescas nas províncias, nos inícios da formação do Estado nacional, até as revoluções populares que se multiplicam neste século, muitos lidam com o modo pelo qual se forma a nação. [...] Sob várias perspectivas, o pensamento e a história sociais da América Latina estão atravessados pela questão nacional. A questão nacional diz respeito a como se forma e transforma a nação. Começa por estabelecer que a nação não é um todo articulado, pronto, acabado. Ao contrário, constata que é um todo em movimento, em processo, em devir. Não só forma-se e transforma-se como também articula-se e desagrega-se (IANNI, 1993, p. 33).

A questão da formação histórica, social e cultural da América Latina entendida como sua identidade, confundindo-se com a questão nacional, coloca-se desde os primórdios da história como um dilema tanto prático quanto teórico. Com este impulso passei a conhecer alguns autores e suas obras. Neste entremeio, deparei-me com um livro de Darcy Ribeiro que me chamou a atenção quando, atraído pelo título, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do*

Brasil, curioso quis ver como aquele autor sintetizava os anseios que me motivavam. O livro figurava como um de seus últimos publicados e que alcançou maior expressão.

Durante a leitura da obra me vi diante de um intelectual todo original, com sofisticado senso crítico e de rara beleza e contundência literárias. Na ocasião, conhecia pouco de Darcy Ribeiro e de sua história política, tendo-o visto poucas vezes em reprises de entrevistas televisionadas e, principalmente, em vídeos disponíveis na internet. No entanto, aquele encontro ao acaso, se mostrou posteriormente fundamental para as escolhas acadêmicas que realizei (e ainda realizo). Foi precisamente a partir desta leitura que se abriu um ‘novo mundo’ diante de mim e passei a me interessar com maior dedicação aos estudos vinculados ao campo das Ciências Sociais.

Ainda não satisfeito, anos mais tarde, mais especificamente em 2009, ainda impulsionado pela força que aquela leitura registrou em meus interesses, decidi iniciar uma graduação em Ciências Sociais, na Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Para minha surpresa, percebi que no curso pouco se debatia sobre os autores e intelectuais de nosso continente, restando sobre tais escassos comentários. Obviamente que este não se trata de um inconveniente restrito a Ufes, até porque seu quadro de professores também responde a uma organização institucional e acadêmica de conteúdos que, de certa forma, lhe transcende geopolítica e estruturalmente. Este fato foi registrado, entre outros, pelos historiadores Luiz B. Pericás e Lincoln F. Secco ao publicarem em março de 2014 o livro intitulado *Intérpretes do Brasil: clássicos, rebeldes e renegados*, onde trazem a público vinte e cinco nomes¹ de diferentes gerações que, cada qual em seu tempo, ansiava por respostas aos dilemas brasileiros com base em interpretações inovadoras. Embora alguns dos pensadores, nesta obra apresentados, serem hoje considerados clássicos, ainda assim são tratados como rebeldes e, alguns, são ainda hoje renegados na academia, conforme é explicado pelos organizadores: “devido ao seu engajamento orgânico, incômodo para as elites intelectuais das classes dominantes, alojados ou não nas universidades, foi relegada ao ostracismo ou simplesmente desprezada”, ainda, “ora por não se enquadrar nos cânones, ora por ser contrária à abordagem marxista” (PERICÁS, SECCO, 2014, p. 10). Esta ‘lógica’ exposta pelos autores para uma obra ser ou não lida pode ser compreensível, mas não justificável, e eu já sabia disso. Para

¹ Listados na referida obra, estão: Octávio Brandão, Heitor Ferreira Lima, Astrojildo Pereira, Leôncio Basbaum, Nelson Werneck Sodré, Ignácio Rangel, Rui Facó, Everardo Dias, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Câmara Cascudo, José Honório Rodrigues, Caio Prado Júnior, Edgard Carone, Florestan Fernandes, Ruy Mauro Marini, Jacob Gorender, Antonio Candido, Celso Furtado, Rômulo Almeida, Darcy Ribeiro, Mário Pedrosa, Maurício Tragtenberg, Paulo Freire, Milton Santos.

evidenciar esta problemática nacional – ou mesmo continental – de nossas universidades, vale ler um fragmento da apresentação do citado livro:

Esta coletânea incorpora os renegados, normalmente esquecidos como pensadores do Brasil. Tais autores não eram (e, em alguns casos, ainda não são) aceitos e incorporados pelo mundo acadêmico e eram (ou continuam sendo) marginalizados. Apesar de possíveis limitações interpretativas, foram não apenas pioneiros, mas importantes intelectuais e dirigentes partidários [...]. Esses pensadores discorreram sobre temas tão variados como a literatura, a cultura, a economia e a política, mas os trabalhos de alguns deles, ainda assim, foram vistos como “menores” e nunca receberam o devido respeito ou atenção do mundo acadêmico. [...] Alguns dos nomes escolhidos para figurar nesta coletânea tiveram certa acolhida e receptividade por parte do *establishment*, ainda que com restrições. Contudo, mesmo que tenham recebido a devida deferência, geram polêmica até hoje. Vários desses intelectuais atuaram *fora* da academia e, em alguns casos, eram militantes, [...] ainda que suas vozes tenham sido ouvidas por um número maior de pessoas e suas teses, recebido maior atenção da intelectualidade nacional do que a de membros do PCB da primeira geração. [...] De qualquer modo, os autores escolhidos certamente compõem um panorama bastante rico e amplo dos pensamentos social e historiográfico nacional da década de 1920 até o começo dos anos 1990, alguns dos quais foram muito pouco discutidos em outras obras do gênero (PERICÁS, SECCO, 2014, p. 10-11. Grifos do original).

Apesar de, como toda coletânea do gênero, apresente uma lista incompleta de nomes, se trata, a meu ver, de uma importante iniciativa e contribuição em um cenário que lhe é antagônico; isso, sem considerar a grande plêiade de intelectuais que se encontram na Hispano-América, que poderíamos aqui também mencionar. No entanto, em minha experiência universitária, houve – e ainda há – algumas raras exceções. Entre elas destaco, por motivos de espaço, somente uma – mas que me foi das mais significativa –, com a Prof^a Adelia Miglievich-Ribeiro que, com entusiasmo e resistente senso crítico, apresentou à turma não apenas Darcy Ribeiro, mas diversos outros e outras intelectuais latino-americanos(as) nas disciplinas que ministrou nos períodos que participei – não descartando as contribuições euroamericanas mas interessada em estimular uma leitura crítica em confronto a estas – pude retomar a motivação primeira de meu ingresso no curso, o contato com autores e teses autônomas deste nosso continente.

Como resultado, no término do bacharelado, em 2014, preparei uma monografia sob orientação da referida professora, intitulada, *A ideia de América Latina na obra de Darcy Ribeiro: um ensaio sobre o pensamento social latino-americano*. Nesta, pude observar que a importância e implicações da obra darcyniana se encontram na originalidade com que o autor percebe criticamente o continente latino-americano, e em especial o Brasil, fazendo isto, por uma via própria. Sua interpretação das Américas não segue a versão do estrangeiro, do colonizador, do ocidental europeu. Darcy Ribeiro interpreta a América Latina a partir de sua

própria experiência e realidade, em consonância com as referências que aqui se destacaram antes dele, com as quais também aprendeu e o impulsionaram.

Em outras palavras, naquele momento elegi Darcy Ribeiro como um dos autores de maior significado e relevância para a compreensão e interpretação sociocultural da América Latina. Primeiro, por demonstrar e legitimar a composição étnico-cultural dos povos americanos; e, em segundo, por colocar em pauta, consistentemente como procurei apresentar na monografia, um projeto orientador e autônomo de unidade e composição de uma identidade latino-americana, que fosse viável e realista a todos os cidadãos desta ‘Pátria Grande’ (RIBEIRO, 1983; 1986a). Este primeiro trabalho me proporcionou avançar em novas leituras e ampliar possibilidades interpretativas. E, por conseguinte, me levou a construir novos problemas de relevância científica.

Destarte, a partir de então, passei a avaliar o esforço epistêmico de Darcy Ribeiro como emblemático à produção de modelos hermenêuticos de nossa modernidade (ou nossas modernidades) pelos intelectuais latino-americanos, com destaque hoje à corrente crítica do ‘giro descolonial’, a partir dos anos 1990, que realiza uma análise ‘desconstrutora’ de teorias colonialistas em prol da elaboração de contra-discursos que expressam projetos de resistência do colonizado na laboriosa tarefa por sua autodeterminação. Com isto, a releitura de representantes do pensamento latino-americano – dentre eles, Darcy Ribeiro – que, muito antes, já fizeram da concepção modernidade/colonialidade um importante eixo de análise, levava à produção de reavaliações válidas dos caminhos e descaminhos de nossa constituição como povo, Estado-nação e membro de uma sociedade global.

Em outras palavras, a partir das contribuições de Darcy Ribeiro e, mais recentemente, das inquietações descoloniais na América Latina, que em seu pensamento também encontram alicerce, as Ciências Sociais hoje podem encontrar inéditas perspectivas de estudo orientadas para a ampliação dos cânones da disciplina a beneficiar suas elaborações críticas na constituição de diagnósticos mais válidos acerca da complexidade da vida e da história dos seres humanos. E assim, aqui, aproximo-me mais uma vez da obra de Darcy, mais precisamente de seu emblemático *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*, obra publicada originalmente em 1968, que inaugura seus ‘Estudos de Antropologia da Civilização’. Perseguindo a relação entre Darcy Ribeiro e a abordagem contemporânea descolonial é que fundamento minha iniciativa nas pesquisas que aqui se concretizam na Pós-Graduação em Ciências Sociais (PGCS), que realizo como mestrando na Ufes.

Quem é Darcy Ribeiro?

Uma pequena apresentação biográfica de Ribeiro merece ser mencionada. Filho da professora Josefina Augusta da Silveira, mais conhecida por Mestra Fininha e de Reginaldo Ribeiro dos Santos, um pequeno industrial, Darcy nasceu em 26 de outubro de 1922, em Montes Claros, pequena cidade do norte de Minas Gerais. Morreria, próximo às 19 horas da segunda-feira de 17 de fevereiro de 1997, no Hospital Sarah Kubitschek, em Brasília, com 74 anos de idade, deixando a sensação para aqueles que pessoalmente o conheceram, e com ele compartilharam a amizade, que “tudo que fez e viveu, parece pouco, mínimo, para o que foi feito e vivido” (NEPOMUCENO, 2009, p. 11).

Tendo perdido seu pai ainda criança, com três anos de idade, morou com sua mãe na casa de seus avós maternos. Por vontade de sua mãe, e desejo compartilhado por seu tio, por nome Plínio Ribeiro, ingressou na Faculdade de Medicina, na capital Belo Horizonte, em 1939. Embora tenha se afeiçoado à ideia de ser médico no início, após três anos, esta ‘chama’ se esvaneceu, quando descobriu e passou a frequentar vários outros cursos das faculdades de filosofia, letras, direito, entre outras, e conjuntamente à sua filiação ao Partido Comunista, em 1940, encontrou seu verdadeiro interesse: os problemas sociais brasileiros. Assim, descoberta sua vocação para as Ciências Sociais, abandonou a faculdade de medicina em 1943, e atendendo o convite do Professor Donald Pierson, seguiu para a cidade de São Paulo, para estudar na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), graduando-se em 1946, sendo, posteriormente, reconhecido como um de seus alunos mais ilustres, tendo registrado uma importante contribuição e legado à pesquisa sociológica e antropológica da ELSP para a ‘redescoberta’ do Brasil (KANTOR, et. al., 2009).

Após formado, empenhou-se no Serviço de Proteção aos Índios (SPI) para, a partir de então, participar de expedições científicas e conviver entre as populações indígenas dos Terenas, Kaingang, Xokleng, Ofayé-Xavante, Guarani, Kaiowá-Guarani, Kadiwéu, Bororo, Xavante, Carajás, Xinguanos, Guajajara, Tembê, Krêjê, e Urubu-Ka’apor. Após assumir a direção do SPI, estabeleceu diversas iniciativas em favor das causas indígenas, entre as quais, a criação do Museu do Índio na cidade do Rio de Janeiro, em 1953, assim como, do Parque Nacional Indígena do Xingu, em 1952, tanto quanto foi o responsável por implantar o primeiro curso brasileiro de pós-graduação em antropologia, em 1955, sediado no Museu do Índio, onde além de lecionar também preparou muito alunos para a realização de pesquisas etnológicas no Brasil (GOMES, 2000).

No campo das Ciências Sociais, foi amplamente reconhecido como um ‘precursor’ da etnologia brasileira (CORRÊA, 1988a, 1988b; OLIVEIRA, 1997, 2003; LIPPI OLIVEIRA, 1995; GOMES, 2000, LARAIA, 1997; MATTOS, 2008), e um dos principais responsáveis por formular as respectivas representações sobre os indígenas no processo de formação nacional. E é precisamente nesse sentido que seu trabalho, nomeado *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, cuja primeira edição brasileira data de 1970, poderia ser arrolado entre as obras de referência do pensamento social brasileiro, ao lado de textos ‘clássicos’ como *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre ou *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda (MATTOS, 2007).

Durante o governo de Juscelino Kubitschek, foi designado pelo educador Anísio Teixeira para dirigir a área de Estudos Sociais do Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE), vinculado ao Ministério da Educação e Cultura (MEC), o que o afastaria das pesquisas etnológicas com os indígenas. Poucos anos mais tarde, em 1959, Darcy Ribeiro foi nomeado para planejar a criação da Universidade de Brasília (UnB), no Distrito Federal e, em 1961 assumiu o cargo de seu primeiro reitor. No entanto, no ano seguinte, entregou a reitoria ao professor e amigo Anísio Teixeira, tendo sido encarregado, no governo de João Goulart, do MEC. Pouco tempo depois, tornou-se chefe do Gabinete Civil da Presidência da República, cargo este que lhe foi tomado com o golpe de 1964, extraindo seus direitos políticos e o obrigando a abandonar todas as demais funções que exercia para se exilar, conforme fez inicialmente em Montevideu. Embora o exílio lhe tenha sido, como afirmou, “uma experiência terrível” (RIBEIRO, 1997a, p. 361), Darcy admite que não chegou a ser insuportável e podemos constatar isso mediante suas incessantes atividades. Já na primeira semana que chegou na capital uruguaia, foi nomeado professor de antropologia na *Universidad de la República Oriental del Uruguay* e, em seguida, encarregado de presidir o seminário de reformas da universidade.

Foi neste período que se dedicou com especial atenção aos seus ‘Estudos de Antropologia da Civilização’, os quais colocaram em um nível superior sua problemática indigenista que o acompanhou por toda a sua trajetória intelectual e militante. Mas para o próprio antropólogo mineiro, o período de desterro representou ainda mais: o rompimento com um passado ‘provinciano’ que contribuiu para que Darcy se reconhecesse ‘cidadão latino-americano’ (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2013a), ou como o próprio apreciava ser chamado, de “brasileño latinoamericano” (ZEA, 1993, p. 100). Ou seja, foi neste período, de intensas leituras e reflexões que pôde romper com aquela que denominou uma perspectiva ‘simplista’ e demasiadamente regionalista que trazia consigo e passar a perceber que a realidade brasileira

faz parte de um todo maior: a América Latina. As obras que compõem seus Estudos, listam-se na seguinte ordem: *O processo civilizatório*² [1968]; *As Américas e a civilização: formação histórica e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos* [1969]; *Os índios e a civilização* [1970]; *O dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes* [1971]; *Os brasileiros: I. Teoria do Brasil* [1972]; e posteriormente, encerrando a coletânea, *O povo brasileiro* [1995].

No início de 1968, contra a opinião de todos, inclusive de seu advogado Wilson Mirza, Darcy Ribeiro regressa ao Brasil, “constituindo novidade, porque era o primeiro cassado e exilado de certa eminência que voltava” (RIBEIRO, 1997a, p. 374). Na ocasião, o Supremo Tribunal Federal retirou os juízos que pesavam sobre ele, alegando que qualquer comandante militar não poderia prender um civil sem um fundamento justificável. No entanto, em 13 de dezembro do mesmo ano foi promulgado o Ato Institucional nº 5 e todos aqueles que lhe eram próximos imediatamente o aconselharam, categóricos, que saísse com urgência do país, o que Darcy se negou a fazer. Como resultado, foi preso no dia seguinte à edição do ato, e segundo o próprio destaca: “tinha um artigo redigido especialmente para mim, autorizando general a prender civil” (RIBEIRO, 1997a, p. 375). Permaneceu preso até setembro de 1969, quando após seu julgamento pelo tribunal de oficiais da Marinha foi declarado absolvido e solto. Mas, no dia seguinte, soube que os militares ordenaram novamente sua prisão. Foi com o apoio do sociólogo venezuelano José Augusto Silva Michelena que conseguiu um visto consular para entrar em Caracas – após ter sua entrada recusada pelo cônsul dos EUA em que pese convite acadêmico – onde se estabeleceu e passou a trabalhar como professor visitante na *Universidad Central de la República* (RIBEIRO, 1997a) quando também participou da reforma da universidade venezuelana dentre outros destacados trabalhos. Em 1971, por convite de Salvador Allende para atuar no *Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile*, transferiu-se para Santiago. Premente a queda de Allende, Darcy já

² É mister mencionar que esta obra, fulcral na presente pesquisa, contou com três edições brasileiras pela Editora Civilização Brasileira [do Rio de Janeiro], entre 1968 a 1975; e entre a quarta e a décima edições brasileiras foram publicadas pela Editora Vozes [Petrópolis], de 1978 à 1991. A última edição brasileira data de 1997, pela Editora Companhia das Letras [São Paulo], e já conta com quatro reimpressões até o ano de 2011. A primeira edição inglesa saiu pela Smithsonian Institution [Washington], em 1968; e uma segunda edição pela Editora Harper & Row [New York], em 1971. Na Venezuela possui quatro edições de 1970 a 1980, pela Ediciones EBUC [Caracas]. Há três edições argentinas, pela CEAL [Buenos Aires], entre 1971 a 1987. Duas edições alemãs, em 1971 e em 1988, pela Suhrkamp Verlag [Frankfurt]. Uma edição na Itália, pela Feltrinelli Editore [Milano], em 1973. No México, uma edição em 1976, pela Editorial Extemporaneos [México]. Em Portugal, contou com uma edição em 1976, pela Editora CLB [Lisboa]. E por fim, teve uma edição publicada em Cuba, pela Editorial de Ciencias Sociales [Havana], em 1992.

partira de Santiago rumo a Lima, o que lhe salvou a vida, para colaborar com o governo de Juan Velasco Alvarado, dirigindo um programa de integração nas universidades peruanas³.

Em 1974, foi autorizado a voltar ao Brasil para realizar uma cirurgia em tratamento ao câncer pulmonar que foi acometido. Mas seu retorno definitivo deu-se somente em 1976, através do quadro de distensão promovido pelo governo Geisel (SADER, 2006). Foi custoso o processo de anistia mas quando, enfim, acontece, Darcy Ribeiro filia-se ao PDT de Leonel Brizola e nas eleições de 1982 concorre com este a vice-governador do Estado do Rio de Janeiro, retomando plenamente sua vida pública. Quando, bem mais tarde, é novamente atacado pelo câncer que já lhe tirara décadas antes um dos pulmões, vem a se tornar folclórica sua fuga do hospital para usufruir de sua casa na praia de Maricá, no Estado do Rio, quando conclui *O povo brasileiro*. Darcy lutou até o fim pela vida.

Traçar um resumo biográfico de Ribeiro não é tarefa fácil, provavelmente o principal obstáculo enfrentado para delinear sua trajetória está exatamente no excesso de informação disponível, e não em sua falta (MATTOS, 2007). Portanto, sabendo que muito ainda poderia ser comentado, pontuamos apenas que, nas palavras de seu amigo Eric Nepomuceno, se sintetiza:

[Darcy Ribeiro] Morreu senador da República, depois de ter sido ministro da Educação, ministro-chefe da Casa Civil, vice-governador e secretário de Cultura do Rio de Janeiro, secretário de Desenvolvimento Social de Minas Gerais, e de ter escrito romances, ensaios antropológicos, ensaios sobre educação, análises críticas da história do Brasil e da América Latina. Foi indigenista, antropólogo, mas foi principalmente educador. Planejou, no México, o Centro de Estudos do Terceiro Mundo e criou a nova Universidade Nacional da Costa Rica. Criou e coordenou o Programa Especial de Educação, durante o governo de Leonel Brizola no Rio (1983-1986), quando implantou os Centros Integrados de Educação Pública, os Cieps. Criou também a Universidade do Norte Fluminense, em Campos, no segundo governo de Brizola (1990-1994), o Memorial da América Latina, em São Paulo, e a Passarela do Samba desenhada por Oscar Niemeyer, o *sambódromo* do Rio de Janeiro. [...] Enfim: listar tudo que Darcy fez consumiria páginas e páginas, e certamente ficaria faltando alguma coisa. [...] Soube ser um cidadão do seu tempo. Acreditava no poder de transformar, apostava na imaginação. Era um inconformado que jamais se resignou a aceitar as coisas do jeito que elas são, ou do jeito em que foram transformadas para perpetuar as formas de injustiça e desigualdade que compõem um sistema perverso (NEPOMUCENO, 2009, p. 12).

³ O exílio de Darcy Ribeiro e sua participação nas principais reformas universitárias na América Latina foi o tema do projeto de pós-doutorado *Darcy Ribeiro e as Experiências de Renovação Universitária no Brasil, Uruguai e Peru nos Anos 1960 e 1970: conexões com o debate contemporâneo da “modernidade-colonialidade”*, de Adelia Miglievich-Ribeiro (2013c). As informações podem ser vistas melhor em seu relatório científico a Faperj, Programa PDS 2013-1, processo E-26-102.010-2013.

Do objeto e dos objetivos da dissertação

Miglievich-Ribeiro (2014), Santos e Ferraz (2014), dentre outros, destacam que Darcy Ribeiro fez parte de uma geração de intelectuais que mantinha a firme convicção de ser possível a construção de um projeto cultural, político e epistêmico abrangente e autônomo, tanto para o Brasil quanto para a América Latina. Neste sentido, é que Giselle Moreira afirma que herdamos deste, “esta necessidade imperiosa de continuar pesquisando e discutindo problemas nacionais, comprometidos eticamente com uma atuação orientada para diminuir as diferenças sociais” (2009, p. 129). O projeto darcyniano coloca-se como ‘revolucionário’ das estruturas discursivas e geopolíticas do conhecimento, recusando copiosas interpretações ou explicações estrangeiras, fundamentado em seu forte senso anticolonial. Em 1978, em meio a um discurso proferido no México, Darcy Ribeiro afirmou que:

A meu ver, o que caracteriza a América Latina de hoje é o súbito descobrimento de que tudo é questionável. As velhas explicações eram justificações. É necessário repensar tudo... Eu acredito que o que caracteriza a nossa geração, a geração que começou a atuar depois de 1945, é esta consciência mais lúcida e mais clara de que o nosso mundo tinha de ser desfeito para ser refeito (apud SANTOS, FERRAZ, 2014, p. 326).

Por conseguinte, na presente dissertação, proponho um exame da obra darcyniana, mais precisamente de seu livro que inaugura os ‘Estudos de Antropologia da Civilização’, **aquele que materializou a possibilidade de uma história anticolonial e alternativa da humanidade**. Esta assertiva é, portanto, o ‘problema’ que trago para minha investigação. Conforme o filósofo Bachelard:

A ideia de partir do zero para fundar e aumentar algo que se pretende só pode vir de culturas de simples justaposição, nas quais um facto conhecido constitui imediatamente uma riqueza. Mas, perante o mistério do real, a alma não pode, por decreto, fazer-se ingênua. Torna-se então impossível, de um só golpe, fazer tábua rasa dos conhecimentos usuais. [...] É preciso antes de tudo, saber formular problemas. E, diga-se o que se disser, na vida científica os problemas não se formulam a si próprios. É precisamente o *sentido do problema* que dá a marca do verdadeiro espírito científico. Para um espírito científico, todo conhecimento é uma resposta a uma questão. Se não houver questão, não pode haver conhecimento científico. Nada é natural. Nada é dado. Tudo é construído (BACHELARD, 2010, p. 166. Grifo do original).

E assim, como objetivo geral, pretendo apresentar as contribuições de Darcy Ribeiro, como um intelectual de seu tempo, na construção de uma abordagem antropofágica e epistemológica autônoma acerca do processo civilizatório em suas etapas da evolução sociocultural, no diálogo com as influências nele contidas bem como com o significado

substantial a relação que sua obra empreende com as teses chamadas descoloniais que se propugnam na América Latina contemporânea, e que são capazes de viabilizar novas perspectivas de estudos orientados para a ampliação dos cânones das Ciências Sociais.

Seguindo a isto, aponto como objetivos específicos: primeiro, demonstrar que o pensamento darcyniano, em perspectiva epistêmica, possui plena capacidade para discursar não apenas sobre seu próprio contexto latino-americano, mas abre novos espaços de críticas e debates sobre os dilemas e questões modernas globais, em suas múltiplas dimensões, a partir de um horizonte distinto daquele formulado no mundo europeu e anglo-saxão. E, segundo, explicitar a tese darcyniana acerca do ‘lugar’ dos povos americanos, em especial latino-americanos, em sua composição étnico-cultural, dentro de um processo civilizatório global, a fim de perceber em que medida seus esforços epistêmicos continuam sendo emblemáticos à produção de modelos hermenêuticos de nossas modernidades.

Desta feita, trata-se de uma pesquisa bibliográfica e teórica, desenvolvida no interior da linha de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Ufes: ‘Estudos em Teorias Sociais Contemporâneas’. A investigação pauta-se na revisão da literatura que consiste na análise crítica da obra – já mencionada acima, *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural* –, buscando as influências teóricas nela presentes e a apropriação singular que delas fez Darcy Ribeiro. E, num segundo momento, estabelecendo o que chamo de ‘método darcyniano de trabalho’. Destaco seu diálogo com o materialismo histórico-dialético e sua ressignificação do evolucionismo. A partir disso, exponho as principais teses de *O processo civilizatório* no esforço de ampliar a concepção acerca da história da humanidade nos últimos dez mil anos.

Prosseguindo na tarefa de análise, são trabalhadas suas categorias explicativas centrais bem como explicitado o esquema conceitual e evolutivo desenhado pelo autor mineiro. Quer-se observar ainda possíveis conexões entre suas teses e sua condição de intelectual politicamente engajado. E ainda, a análise empreendida nesta pesquisa avança na investigação da atualidade de seu pensamento diante de críticas e interpretações contemporâneas de sua obra assim como em face da questão postulada de que *O processo civilizatório* materializa, e mesmo preconiza, o denominado ‘giro descolonial’ nas Ciências Sociais em América Latina, ainda não suficientemente conhecido.

A estrutura dissertativa

Neste momento, é oportuno comentar a estrutura pensada para a dissertação. Esta será elaborada em três capítulos, sendo em seu primeiro abordado prioritariamente uma insistente colonialidade do conhecimento, em particular no contexto da América Latina, que é o *locus* de enunciação darcyniano. Será explicitada tal colonialidade, tendo como exemplar um parecer de uma autoridade científica estrangeira em rejeição à viabilidade de publicação da obra então recém-concluída *O processo civilizatório*. A análise do parecer negativo vem descortinar a realidade da subalternização e da invisibilização de outros lugares epistêmicos, que não sejam da mesma matriz euroamericana. Tal parecer torna-se emblemático ao classificar o labor darcyniano não como um esforço teórico, ou de caráter científico, mas algo como mera produção de saberes locais, o que me dedico a contestar⁴. A própria origem de Ribeiro, um brasileiro, parece ter sido suficiente para o argumento de reprovação. Outras variantes entram no veredicto como será explicitado que permite que se inaugure a reflexão sobre o conhecimento científico como a única forma válida, que se crê universal, de produzir verdades sobre a vida humana e a natureza, silencia sujeitos e epistemes.

No segundo capítulo, apresento a postura antropofágica de Darcy. Mais propriamente as referências por ele priorizadas em diferentes campos de saber. Especificamente, aquelas relacionadas ao materialismo histórico e dialético, assim como, os estudos que retomam a teoria evolucionista. Serão identificadas, também, algumas das influências latino-americanistas, que da mesma forma, lhe foram indispensáveis. Com isto, consecutivamente, será possível expor como Ribeiro propugnou uma teoria global explicativa do processo histórico dos últimos dez milênios e, com efeito, elucidar as categorias e pressupostos teóricos e o esquema conceitual que subjaz em sua obra. Este arranjo epistêmico permitiu, segundo o próprio Darcy, a “criticar o eurocentrismo das teorias correntes sobre a evolução cultural”, proporcionando, “um conhecimento acurado de sociedades que exemplificam quase todas as etapas da evolução e quase todas as situações de conjunção de povos” (RIBEIRO, 1997, p. 9).

⁴ A cientista social australiana Raewyn Connel comenta que, “na Austrália ou no Brasil, nós não citamos Foucault, Bourdieu, Giddens, Beck, Habermas etc. porque eles conhecem algo mais profundo e poderoso sobre nossas sociedades. Eles não sabem nada sobre nossas sociedades. Nós os citamos repetidas vezes porque suas ideias e abordagens tornaram-se os paradigmas mais importantes nas instituições de conhecimento da metrópole – e porque nossas instituições de conhecimento são estruturadas para receber instruções da metrópole. Se teoria é o trabalho que o centro faz, então a mudança revolucionária é possível. Caso esse trabalho seja feito em outros lugares, o centro será fatalmente (re)localizado” (2012, p. 10). Deste modo, é persistente a postura de rejeitar ou ocultar a construção científica por intelectuais latino-americanos, estimulando que nossos cientistas sociais se tornem meramente informantes nativos para o mundo intelectual da metrópole.

No terceiro e último capítulo, será abordada a autonomia científica darcyniana por meio das apropriações e debates que se fizeram a partir de sua obra. Estas apropriações merecem destaque pela relevância crítica e pela atualização que proporcionam às teses darcynianas. Algumas são mais enérgicas, praticamente proscrevendo Ribeiro e seu esforço científico, e que não deixam de ser importantes pela representatividade em erigir uma clivagem simbólica entre uma antropologia nomeada ‘acadêmica’, ou pelo menos elaborada por ‘acadêmicos’, em detrimento a outra, ‘não-acadêmica’, na qual o antropólogo mineiro se esforçou imperativamente em assim se identificar. Outras, desprovidas desta contundência em rejeitar radicalmente qualquer possibilidade de haver contribuição no labor teórico de Darcy, seguem outra perspectiva e denomino seus autores de ‘críticos construtivos’, pois que, cada qual em maior ou menor medida, preocupa-se em avaliar a relevância, significado e implicações das teses e categorias explicativas propostas por Ribeiro, atribuindo-lhe assim atualizações e avanços em sentido epistemológico e geopolítico do conhecimento, que se fazem importantes, principalmente, na construção de uma ciência verossímil à sociedade contemporânea – uma preocupação sempre enfatizada por Darcy (RIBEIRO, 1980)⁵ –, mas também ao enriquecimento dos debates científicos na academia latino-americana.

Com este percurso, apresento uma releitura descolonial da obra darcyniana, evidenciando a contribuição de Ribeiro, em especial a partir da publicação *O processo civilizatório*, como um esforço científico e epistêmico, fundamentado sob uma forte convicção anticolonialista que busca romper com o totalitarismo das explicações oriundas de outros contextos, especificamente o euroamericano, para explicar assim, a história e o desenvolvimento humano, com destaque aos povos da América Latina, com plena autonomia: sem qualquer sentimento ou necessidade de servilismo científico, sendo capaz de falar com autoridade epistêmica de onde quer que falemos (CONNEL, 2012). Atentando para as persistências ‘modernas’ no discurso de Darcy Ribeiro que não chegam a desaparecer, valorizo seu empenho como um dos mais significativos precursores do ‘giro descolonial’ que vigora atualmente em nosso continente.

⁵ Como afirmou Raewyn Connel, “a teoria é um tipo de trabalho e [que] deve-se prestar atenção às circunstâncias do trabalho. A teoria é, de fato, trabalho corporificado, então se deve prestar atenção ao local, à corporeidade, à experiência dos teóricos” (HAMLIN, VANDENBERGHE, 2013, p. 352). Portanto, a atividade de construção teórica não pode estar desvinculada de seu respectivo contexto no qual é forjada, nem mesmo, em certa medida, dos condicionantes dos sujeitos que produzem tal teoria.

1. AMÉRICA LATINA E GEOPOLÍTICA DO CONHECIMENTO

1.1. A colonialidade do conhecimento e um “parecer competentíssimo”

Em fevereiro de 1978, Darcy Ribeiro cedeu uma longa entrevista no contexto do projeto ‘História da Ciência no Brasil’. Este projeto, que percorreu o período de 1975 a 1978, realizou cerca de setenta e sete entrevistas com intelectuais e cientistas brasileiros, de diferentes gerações. O projeto, coordenado por Simon Schwartzman, abordava a vida profissional e a atividade científica dos entrevistados, englobando, também, questões sobre o ambiente científico e cultural no país, além da importância e dificuldades do fazer científico no Brasil e no exterior.

Segundo os organizadores do projeto, a escolha de Darcy Ribeiro como entrevistado se justificou por sua trajetória intelectual. Reconhecido como destacado etnólogo, antropólogo, educador, criador de universidades, ensaísta e romancista, foi concomitantemente responsável pela fundação do Museu do Índio, que dirigiu até o ano 1974, além de protagonizar a ideia do Parque Indígena do Xingu. Menciona-se também que elaborou para a UNESCO um estudo do impacto da civilização sobre diversos grupos indígenas brasileiros no século XX, assim como colaborou com a Organização Internacional do Trabalho na preparação de um ‘manual’ sobre os povos aborígenes de todo o mundo. Ressalta-se ainda, na ocasião da entrevista, a organização e direção do primeiro curso de Pós-Graduação em Antropologia, em que foi professor de Etnologia, da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, entre 1955-56 (RIBEIRO, 2010).

Ao longo da entrevista, Darcy, entre outras questões, argumentou sobre a construção, função e estrutura da Universidade de Brasília (UnB), que considerava ‘sua filha’ (RIBEIRO, 1997a), explicando o inovador contraste com qualquer outro modelo de universidade existente, seja no Brasil ou no exterior. Definiu a UnB como um projeto de revisão crítica, em vários aspectos, cultural, epistêmico, científico e intelectual, que, em suas palavras, serviria também para “tentar definir o quê [sic] que a erudição, o saber, a ciência poderiam dar para nós” (RIBEIRO, 2010, p. 27). Preocupava-se com a autonomia da produção científica e intelectual brasileira, fundamentalmente vinculada e engajada em seus contextos social, político, cultural e econômico. Esta postura permeou toda sua vida e obra. Ainda sobre o ofício intelectual, Darcy não era de meias palavras:

quem vive a vida inteira refestelado no bem-bom, sem cheirar ou feder para nariz nenhum, no exercício medíocre ou brilhante da função de escriturário, artista ou investigador, pode ser um homem de letras, de artes ou de ciências, mas não será um intelectual do seu povo, do seu tempo (RIBEIRO, 1980, p. 213)

Carecíamos de um “acelerador histórico capaz de permitir que a gente ganhe o tempo perdido” para nosso pleno desenvolvimento sociocultural, “uma ciência engajada, que vise o domínio do saber humano e a capacidade de utilizá-lo para diagnosticar as causas do atraso nacional e a busca de novas saídas” (RIBEIRO, 1980, p. 213-6). Assim, a UnB não seguiria um modelo já existente, havia sido construída para filtrar o Brasil de então, com vistas ao que o mesmo poderia vir a se constituir, iria “servir a esse país no trânsito do que era ao que devia ser” (RIBEIRO, 2010, p. 29).

Darcy Ribeiro apontava uma deficiência da universidade brasileira, ou melhor, das universidades dos países considerados subdesenvolvidos: sua condição ancilar. Em outras palavras, denunciava como prejudicial à produção científica nacional vinculá-la, como o vagão à locomotiva, a um núcleo de pesquisa estrangeiro⁶, o que em sua concepção era o equivalente a uma forma persistente de colonização do conhecimento.

Isto posto, Darcy criticou a inviabilidade da comunidade acadêmica nacional enquanto subserviente dos Estados Unidos, Alemanha ou Inglaterra, por exemplo, limitando os trabalhos realizados no Brasil, dentre outros aspectos, presos a temáticas geridas em outros espaços geopolíticos. Tal cenário exemplificado por Darcy Ribeiro “sendo um transplante, era incapaz de ver a problemática interna, e de se interessar pelo que acontecia, realmente, no país” (2010, p. 34). O antropólogo mineiro fala da bioquímica no país, de um lado, remete-se ao campo da oftalmologia, de outro. Assevera que é possível encontrar, com certa facilidade, ótimos profissionais, com boa formação no país ou, principalmente, no exterior, que conheçam até mesmo as doenças oculares mais raras estudadas na Europa ou na América do Norte, capazes de descrever minuciosamente cada um destes casos clínicos, entretanto, “não sabem, nem querem saber, e odeiam quem sabe, quantos cegos há no Brasil; por que há cegueira no Brasil; como é que se cura tracoma; se há um jeito melhor de cuidar de tracoma do que suco de cacto, de mandacaru” (RIBEIRO, 2010, p. 13). Para Darcy, seria preciso que esta e outras problemáticas nacionais fossem incorporadas às agendas de pesquisa do Norte para que alcançassem relevância em países da América do Sul, dentre eles, o Brasil.

⁶ Para melhor compreender e aprofundar esta temática, e suas críticas, pode ser consultado, por exemplo, a definição de ‘recolonização cultural’ na obra *Universidade Necessária* de Ribeiro (1978, p. 37-43), entre outros textos de sua autoria (1986b; 2006a; 2006b). Além de outros comentadores: Adelia Miglievich-Ribeiro e Glauber Matias (2006); Adelia Miglievich-Ribeiro (1012; 2014); Javier O. López (2006); Martín O. Aveiro (2011); e, Rosana Amaro e Welinton B. da Silva (2013).

O intento científico de Darcy Ribeiro, em contrapartida – e que o mesmo declarou em diferentes momentos –, não segue a via da repetição ou da submissão teórica, recusando-se assim, a reproduzir o que outros já haviam feito antes⁷. Interessava-lhe percorrer outro caminho. Em uma abordagem mais ampla, preocupado em compreender e explicar a sociedade brasileira, seu prognóstico destacou que em tal contexto epistemológico e científico exógeno, tanto o Brasil, como a América Latina seriam simplesmente inexplicáveis, por não haver uma teoria com capacidade para realizar respectiva façanha. A pergunta que se propusera a responder, e que foi colocada como sendo a de maior importância, é resumível em uma frase: “por que o Brasil ainda não deu certo?” (RIBEIRO, 1995a, p. 13). Esta só encontraria resposta a partir de uma teoria geral cuja perspectiva formulasse categorias e termos autônomos, fundamentados na experiência histórica e conhecimentos situados, quanto ao continente e quanto ao país. Como alegou, teorizações oriundas de outros contextos eram – e são – impotentes para fazer estes povos, em suas configurações econômicas, culturais e sócio-políticas, compreensíveis. Em suas palavras, em especial no campo das Ciências Humanas e Sociais,

O que se fazia habitualmente, era tomar textos historiográficos europeus, dando-lhes ambições teóricas para explicar nosso passado. Isso podia servir para a Norte América ou a Austrália, cujo passado pode ser visto como escravismo greco-romano, como feudalismo medieval ou como capitalismo nascente na Inglaterra ou na Holanda. A nós, evidentemente, não nos satisfazia, como não explicava, também, a velha civilização chinesa ou a indiana, e também a civilização árabe, que por mil anos fulgurou como a real herdeira da civilização grega e de outras.

Também não explicava a Ibéria, que não podia ser compreendida seja como feudal, seja como capitalista. Os povos latino-americanos, feitos da fusão de genes e de saberes índios e negros, com sua pitada de brancura, também permaneciam incompreensíveis. O principal desafio que se colocava então a uma antropologia teórica empenhada em explicar o fenômeno humano era elaborar uma teoria da História que tornasse explicáveis os povos extra-europeus, como nós mesmos (RIBEIRO, 1997a, p. 501-2).

Reconhecendo esta problemática, de modo semelhante, na apresentação ao livro *O processo civilizatório* de Darcy Ribeiro, Anísio Teixeira (1997) refere-se ao que considerou fecundo e de extensa originalidade nas hipóteses e no ponto de vista propugnado na obra. Comentou que

⁷ Em exemplo, como o próprio Darcy conta em *O Povo Brasileiro*, que começou a redigir na década de 1950 – efetivamente publicada somente em 1995 –, e que objetivou ser uma síntese interpretativa capaz de retratar o Brasil em sua integralidade e complexidade, tal projeto foi interrompido diversas vezes em razão de outras tarefas de modo que foi retomá-lo somente em seu período de exílio, no Uruguai, como resultado de extensa pesquisa elaborada sobre o Brasil e América Latina na Biblioteca Nacional de Montevideu, no entanto: “uma vez completado o livro, a primeira leitura crítica que consegui fazer dele todo me assustou [afirmou Darcy]: não dizia nada, ou pouco dizia que não tivesse sido dito antes” (RIBEIRO, 1995a, p. 13. Grifo nosso). O que fez com que Darcy reelaborasse a partir de então, todo seu projeto e empenho epistêmico. A obra é conhecida por ter sido revisada e, enfim, acabada já seu autor bastante fragilizado pelo câncer, em seu refúgio, na praia de Maricá, no estado do Rio de Janeiro.

como este, outros livros deveriam também propor uma reescrita da história mundial, ampliando-a de maneira que salienta que, no texto, não se observa qualquer rechaço às tese e classificações anteriores dos processos civilizatórios, mas sim, que realiza um competente acréscimo. No entanto, chama a atenção para “o fato de havê-lo concebido um homem do Terceiro Mundo [o que] tem, sem dúvida, consequências” (TEIXEIRA, 1997, p. 13. Os colchetes são nossos). Em sua apreciação, considerou Darcy Ribeiro o intelectual, entre todos aqueles inscritos sob a condição denominada ‘Terceiro Mundo’, a apresentar a inteligência mais autônoma de que teve conhecimento, não sendo possível nele identificar qualquer forma de colonialidade do pensamento ou, “nada da clássica subordinação mental do subdesenvolvimento” (TEIXEIRA, 1997, p. 13). O que de outra maneira, esclarece Anísio:

O aspecto mais paradoxal de certa falta intrínseca de autonomia da inteligência do subdesenvolvimento está na consciência demasiado lúcida do subdesenvolvimento: isso leva o “subdesenvolvimento” a considerar “presunçoso”, “ridículo”, levar-se “muito” a sério. Como esse traço se confunde muito com humildade intelectual, que é um traço de autonomia, nem sempre é fácil distingui-lo. Por vezes, ele se revela até entre os mais raramente inteligentes. Em Lobato, acho que se pode lobregar vestígios desse traço. Costumo dizer que Lobato tinha certo pudor do seu país, preferindo manifestá-lo como vergonha de si mesmo. Dava então às coisas mais sérias que dizia um tom de brincadeira, se não de “pilhéria”, e, quando resolveu fazer mesmo a sua obra, fê-la para as crianças, deixando para os adultos o seu riso e o seu sarcasmo...

Em Darcy Ribeiro nunca senti esse traço, o qual se manifesta comumente entre aqueles “muito cultos”, cuja devoção aos padrões mais altos da cultura estrangeira, de que se consideram “expressão”, comunica um tipo de orgulho todo especial, que consiste em se considerar superior ao meio ambiente – o que lhes empresta aquela “soberana arrogância” com que encaram essa “choldra” – que é seu país.

[Não obstante] “Com esse ensaio” [*O Processo Civilizatório*], [...] “a antropologia brasileira ganhou categoria mundial, intervindo decisivamente na elucidação dos grandes problemas da evolução das sociedades humanas” (TEIXEIRA, 1997, p. 14).

Neste sentido, em relação às teorias sobre a América Latina, pode-se afirmar que Darcy Ribeiro foi considerado como “um empreendimento inspirador de novas releituras”, atribuindo-se a ele ainda uma posição emblemática no ambiente científico de seu tempo ou mesmo contemporâneo: “Que outros pensadores brasileiros teriam indicado em suas obras uma consciência do colonialismo intelectual até hoje praticado no Brasil?” (NOLASCOSILVA, 2015, p. 829). Isto se deu em Ribeiro, não apenas por decorrência de sua crítica teórica aos discursos que, sob uma aparência de universalidade, subestimam e inferiorizam – tanto no passado, quanto no presente, de diferentes modos – outras culturas e racionalidades mas que, “na prática, *legitimam* violências mediante a imposição de representações sociais e visões de mundo unilaterais” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2011a, p. 13. Grifo do original). Coerente à sua crítica, concretizou o esforço, inédito na América Latina, de reapresentar o

processo civilizatório mundial e suas etapas da evolução sociocultural rompendo com a concepção eurocentrada vigente até aquele momento, quando da publicação de seu livro *O processo civilizatório* (RIBEIRO, 1997).

Darcy Ribeiro fazia uma história alternativa da humanidade que se ligava organicamente àquela enunciada mas ao revisita-la e expandi-la abria possibilidades de desenvolvimento histórico até então ignoradas e concedia à totalidade um novo sentido, veraz e legítimo. Somado a isto, superando, o “consciencialismo moderno do centro”, segundo as palavras do filósofo argentino Enrique Dussel (1977, p. 176), contemporâneo de Ribeiro e crítico contundente do eurocentrismo⁸, sua obra irrompe uma antropologia descentralizada e intercultural, cujo pivô central está na humanidade, que inclui a diversidades das Américas, da Ásia e da África. Para tanto, a obra do martinicano Frantz Fanon – uma das referências de Ribeiro (1997) –, ajuda a compreender este conteúdo de exterioridade⁹.

Para Fanon (2005), filósofo e psiquiatra, a imposição colonizatória dilatou uma violência não somente no espaço social, mas também no cérebro do colonizado – ou, em suas palavras, dos ‘condenados da terra’ –, gerando sequelas histórico-culturais e epistêmicas multidimensionais. Desta colonialidade sofrem também os intelectuais das ex-colônias que são condicionados – com particularidade refere-se aos pesquisadores e intelectuais latino-americanos – a moldar sua criatividade hermenêutica e suas elaborações científicas à semelhança do que se produz entre europeus ou norte-americanos. Segundo o pensador de Martinica que lutou a guerra de libertação de Argélia, para que se concretize a possibilidade de avançar e de se elevar a um nível distinto em detrimento do que é imposto pelo europeu, é necessária uma ‘consciência inventiva’, é necessário realizar uma descoberta autônoma. O imperativo de responder às perguntas que se colocam entre latino-americanos não encontrará paralelo no pensamento já fixado pela Europa ou Norte-América. A resolução das inquietações, em especial as apresentadas por Darcy Ribeiro, dá-se no desenvolvimento de um pensamento novo, de um conhecimento descolonizado, no entendimento de que aqui, em Latina América, se fez uma

⁸ Dussel refere-se ao mito do eurocentrismo, ou seja, à miragem de se pensar a Europa como o centro da história mundial e topo da civilização em vários de seus escritos, dentre eles, podem ser consultados: “1492 o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade” (1993); “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidade” (1999); “Eurocentrismo y modernidade” (2001); “Philosophy of liberation, the postmodern debate, and Latin American Studies” (2008); “Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade” (2010).

⁹ A categoria ‘exterioridade’ aqui, “quer indicar o âmbito onde o outro homem, como livre e incondicionado por meu sistema e não como parte de meu mundo, se revela” (DUSSEL, 1977, p. 47). Ou seja, a face de um homem e de uma mulher se revela como outro quando se configura em um sistema de instrumentos como exterior, como um ser humano, e não um mero ente ou coisas que se apresentam no mundo, exercendo uma liberdade que interpela, que impacta, que provoca, que surge como alguém que é capaz de resistir à totalização instrumental. Já não é um ente que se revela parte de um sistema, não é uma coisa ou algo, é mais, é alguém.

nova civilização. Sobre tal, Fanon em *África*, é incisivo: “a descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos” (2005, p. 53). E cuja criação não precisa receber uma legitimação hegemônica, para que se faça factível, ao inverso, é legítima “no processo mesmo pelo qual se liberta” (FANON, 2005, p. 53).

Fanon não ignora a Europa, pelo contrário, acusa sua existência, mas afirma tratar-se de outro mundo, de outras expressões do humano. Sendo que este outro humano não precisa ser seguido pelo resto da humanidade aliás, seria melhor afastar-se de seu caminho. E o que é significativo, tanto para Fanon quanto para Ribeiro, é que os povos não-europeus assumam o lugar que lhes corresponda como povos e nações entre povos e nações; como homens e mulheres entre homens e mulheres. Este enfrentamento, em outras palavras, é, “como um homem, exigindo para si o mesmo que o colonizador exigiu para ele, considerando-se como homem. Não mais, nem tampouco menos” (ZEA, 2005, p.467). A leitura do filósofo mexicano Leopoldo Zea sobre a obra de Fanon é esclarecedora e merece sua menção:

É o colonizador – diz Fanon – quem *fez e continua fazendo* o colonizado. E é em função deste feito que criou no mundo uma ordem que naturalmente, não é própria do colonizado. A descolonização, realmente, é criação de homens novos. Mas esta criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural; a ‘coisa’ colonizada converte-se em homem no mesmo processo pela qual se liberta. Este processo inclui não só o enfrentamento, mas o resultado do mesmo, isto é, a dupla consciência da qual falamos aqui: o colonizado toma consciência da sua humanidade, ao mesmo tempo em que o colonizador toma de sua inumanidade. Um sente que se eleva ao nível de homem, enquanto que o outro sente que com seu ato vai rebaixando o seu nível. Um sente-se impelido a construir um mundo novo, enquanto o outro, a destruir o que criou. Um se vê como uma saída aberta a todas as possibilidades; o outro como uma rua sem saída. O colonizado sente-se impelido a continuar sua ação libertadora para passar à criadora; enquanto que o colonizador, como quem reconhece uma culpa, busca apagar esta e começar, se possível, como se nada tivesse feito, partindo do zero. Um ponto de partida que não pode ser do colonizado que tem em seu haver a consciência de sua subordinação e os esforços realizados para pôr-lhe fim. [...] O importante é criar um mundo novo no qual, talvez, queira ou possa incorporar-se o homem ocidental; mas um mundo que não poderá ser o que ele criou ainda que originado de ação subordinadora. Por isso, diz Frantz Fanon, sem rancores, sem ódios: “Pela Europa, por nós mesmos e pela humanidade, companheiros, temos de trocar de pé, desenvolver um pensamento novo, tratar de criar um homem novo”. Fazer o que o europeu não foi capaz de fazer, evitar a desumanização na qual caiu o seu humanismo limitado, só assim, diz o filósofo africano, poderemos responder à mesma “esperança dos europeus” (ZEA, 2005, p.471-3. *Itálico do original*).

Comungando desta percepção, qualquer colonialidade do conhecimento é recusada por Ribeiro. Assim como ensinou Fanon, diante do imperialismo, da submissão intelectual, da subserviência teórica, recomenda-se somente uma postura: “devemos imediatamente detectar e extirpar de nossas terras e de nossos cérebros” (FANON, 2005, p. 287). Do contrário, desejar fazer com que a África siga o mesmo caminho percorrido pela Europa, por exemplo,

ou também fazer que a América Latina acolha o mesmo percurso dos europeus, é mais fácil desistir, pois, obviamente, “eles saberão fazer [esta cópia de si próprios] melhor do que os mais talentosos de nós” (FANON, 2005, p. 365. Os colchetes são nossos). Contudo, para seguir o outro caminho, exige-se um pensamento descolonizado, um pensamento novo.

Esta também foi, de certa forma, a sugestão de Betty Jane Meggers, arqueóloga estadunidense e amiga próxima de Darcy e de sua mulher Berta Gleizer Ribeiro, entre os quais se trocaram diversas correspondências, de modo especial, em seu período de exilados¹⁰. Meggers (1997) foi tradutora da primeira edição em inglês de *O processo civilizatório*, e também uma de suas principais interlocutoras fora da América Latina assim que o livro nasce. No prefácio que escreveu à referida tradução, apresenta Darcy Ribeiro aos leitores norte-americanos como um intelectual que não está condicionado à tradição política e acadêmica euroamericana. Ele é totalmente ‘outro’, em sua exterioridade que provoca, se impõe e interpela a partir de uma perspectiva autônoma. Designa-o, como o autor se assume, um cidadão do ‘Terceiro Mundo’ que de seu *locus* esboça o desenvolvimento cultural da humanidade sob outros aspectos, percebendo experiências e questões que se encontram obnubiladas aos olhos daqueles que reconhecem como fidedigna somente a corrente ocidental de explicação histórica da humanidade. Por isso, embora se constate a recusa em compartilhar a parcialidade estadunidense e europeia às explicações, não significa, por conseguinte, que Darcy seja imparcial, muito pelo contrário, apenas que vê de outro modo. Meggers, com humildade intelectual, assim reconhece a tradição que a formou:

Nos Estados Unidos, herdamos a tradição da civilização ocidental europeia, por nós considerada como a corrente principal ou central da evolução humana. Em consequência, julgamos todos os demais povos segundo nossos pontos de vista e os consideramos carentes. Nossos objetivos políticos nacionais se baseiam no pressuposto de que o sentido do progresso consiste em fazer os outros povos mais parecidos a nós, do ponto de vista político, social, industrial e ideológico. Acresce ainda que os melhores estudos sobre a evolução cultural foram elaborados por estudiosos europeus ou norte-americanos e, em virtude disso, corroboram, implícita ou explicitamente, esse ponto de vista (MEGGERS, 1997, p. 22).

O prefácio de Meggers à obra do antropólogo¹¹ Darcy Ribeiro foi sobejamente elogiado pelo próprio, em uma carta redigida em março de 1968:

¹⁰ Estas correspondências compõem o acervo pessoal de Darcy Ribeiro, sendo atualmente patrimônio da Fundação Darcy Ribeiro (FUNDAR), instituída em 1997 pelo próprio Darcy, sobre tal vale consultar: www.fundar.org.br.

¹¹ O termo ‘antropólogo’ é instituído por Darcy Ribeiro, “como o próprio optou denominar-se em contraste ao antropólogo que apenas observa, recusando-se, porém, a se ver como membro da população estudada, a ‘latinoamericanidade’ era uma inscrição tão essencial como respirar” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2013a, p. 67).

Você fez um prefácio lindo, inteligente, agudo, subversivo... formidável. E me fez entender coisas. Por exemplo, que a qualidade insólita do nosso pensamento vem da condição de *dissents* que corresponde, no plano intelectual, à rebeldia dos ‘hippies’. Costumo dizer, na minha vaidade, que nós, intelectuais revolucionários somos o novo sal da terra que dá gosto [sic] e sentido à vida. Tenho de alargar o conceito para reconhecer que os descontentes somos os anunciadores do mundo novo [sic], seja porque não gostamos dêste [sic] e o manifestamos na conduta, seja porque, sendo capazes de prefigurar um mundo melhor, nos tornamos missionários. É o nôvo [sic] salvacionismo que se expande, no corpo do qual só se salvará quem sentir desespero [sic] ou tiver fé suficiente para se negar ao cinismo e ao conformismo (RIBEIRO, apud. MATTOS, 2007, p. 219).

Mas o fato de não compartilhar do ponto de vista da Norte América e propor um novo roteiro de explicação evolutiva, levou *O processo civilizatório* à reprovação de alguns, tanto além das fronteiras nacionais, quanto, e talvez principalmente, entre seus compatriotas acadêmicos. Meggers (1997) alerta em seu prefácio que a perspectiva darcyniana alternativa, ou mesmo antagônica à concepção euroamericana, não deveria ser rejeitada sob qualquer argumento preconceituoso. É da própria prerrogativa científica que, no confronto com perspectivas diferentes e divergentes, que uma teoria pode maturar, traduzir o caminho que lhe pareça mais apropriado e verossímil, “e alcançar, finalmente, uma compreensão realista do processo civilizatório”, para tanto, “a conquista de tal percepção é, sem qualquer dúvida, crucial para a existência humana sobre a Terra” (MEGGERS, 1997, p. 22).

É pertinente lembrar aqui a asserção do filósofo francês Gaston Bachelard: “o ato de conhecer dá-se contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito, é obstáculo à espiritualização” (1996, p. 17). Assim, é possível inferir que, na subordinação intelectual, na colonialidade do conhecimento, na aceitação epistêmica acrítica, se encontram obstáculos à elaboração científica. O conhecimento – em particular, o científico – desenvolve-se através de antecipações justificadas, ou não; por meio de ‘conjecturas’ – para fazer uso da categoria proposta por Karl Popper. As conjecturas são controladas por avaliações rigorosamente críticas, que podem validá-las, mas que nunca poderão justificá-las de modo positivo e definitivo, uma vez que não há possibilidade de demonstração de que sejam realmente verdades seguras, ou até ‘prováveis’, no sentido do cálculo probabilístico¹². Ainda segundo Popper:

O exame crítico das nossas conjecturas tem importância decisiva: põe em evidência nossos erros e nos leva a compreender as dificuldades do problema que nós pretendemos solucionar. [...] por si mesma, a refutação de uma teoria – isto é, de qualquer tentativa séria de solucionar nossos problemas – constitui sempre um passo

¹² Para ampliar e aprofundar esta discussão, vale consultar a obra, em 6 volumes, intitulada ‘O Método’, de Edgar Morin, em especial o volume 3, no capítulo: “Possibilidades e limites do conhecimento humano” (2012, p. 224-262), e o volume 4, no capítulo sobre “Os sistemas de ideias” (2011, p. 159-185).

que nos aproxima da verdade. Desta forma aprendemos com os erros. [...] E como nunca podemos saber com certeza, não podemos também adotar uma atitude autoritária, pretensiosa ou orgulhosa em relação ao que sabemos. [...] *todo* o nosso conhecimento aumenta *exclusivamente* por meio da correção dos nossos erros” (1972, p. 17-9. Grifos do original).

Nem só de atitudes popperianas vive a ciência e aqui cabe atentar à geopolítica do conhecimento, que é, também, poder. Nesse cenário, é passível de compreensão o relato de Darcy Ribeiro (1997), em prefácio de sua autoria, redigido originalmente em 1978, à quarta edição venezuelana de seu livro, em que confessava seu temor ao submeter pela primeira vez (em 1968) à publicação um trabalho de tal envergadura. Nesta apresentação, menciona que sua obra recebeu um primeiro parecer reprovatório de “certo intelectual marxista”. O parecer era arrasador, segundo Darcy, e o deixou indignado com a leitura de que, “[...] o autor, etnólogo de índios, brasileiro, que não era nem sequer marxista, pretendia nada menos que reescrever a teoria da história, o que equivalia, [...] a inventar o moto-contínuo” (RIBEIRO, 1997, p. 23). Ora, este parecer explicitava uma colonialidade do conhecimento ao determinar quem (não) poderia falar sobre o quê. Alegava ainda que estudos que traziam à cena os chamados povos pós-coloniais, de saberes divergentes dos euro-setentrionais, eram insuficientes para uma reelaboração teórica da história mundial. Para o dito parecerista, o fato da autoria não ser assinada por um francês, ou um britânico, um alemão, ou, um estadunidense, entre outros possíveis de se cogitar; mas por um brasileiro, cujo lugar de enunciação é invisibilizado na história da ciência ‘universal’, não poderia garantir legitimidade ao empreendimento. O avaliador deduzia assim que “intelectual do mundo subdesenvolvido tem de ser subdesenvolvido também” (RIBEIRO, 1997, p. 23). Por fim, como última alegação de inviabilidade da obra darcyniana, está a questão mais significativa, é que seu autor não fez um uso rigoroso do materialismo histórico-dialético. É fato, Darcy Ribeiro não se limitou a repetir de modo livresco as teses em voga, mas delas se apropriou e ultrapassou-as.

Darcy ironiza ao denominar esta reprovação de “parecer competentíssimo” (1997, p. 23). O superlativo reafirma de modo contundente seu anticolonialismo intelectual, pois, ‘inventar o moto-contínuo’, foi de fato o que pretendeu. Após receber esta avaliação negativa, o brasileiro ainda lutaria pelo direito à publicação de sua obra, que ocorre com o apoio da arqueóloga norte-americana já mencionada, Betty Meggers, a qual prosseguiu com o trabalho de edição e tradução do livro. O livro sairia, então, pela *Smithsonian Institution*, nos Estados Unidos, a mesma que havia também publicado as obras de Lewis Henry Morgan (1818-1881), o que veio a ser motivo de vaidade para o brasileiro (RIBEIRO, 1997). No mesmo ano de 1968,

Ribeiro também publicou sua primeira edição de *O processo civilizatório* no Brasil, pela Editora Civilização Brasileira, seguida de outras duas edições da obra até o ano de 1975.

O empenho epistêmico de Darcy Ribeiro indigna-se contra a sentença de que estaria algum povo ‘condenado’ a uma interpretação exógena, não lhe sendo facultado pensar a si mesmo. A questão central, porém, como chama atenção Ramón Grosfoguel (2010), é que a mudança do sujeito da fala desafiava o *locus* da enunciação consagrado para a produção de conhecimento e tendia a desestabilizar a geopolítica do conhecimento. Em outras palavras:

Na filosofia e nas ciências sociais ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. A ‘ego-política do conhecimento’ da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um ‘Ego’ não situado. O lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero e o sujeito enunciator encontram-se, sempre, desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia (GROSFOGUEL, 2010, p. 459).

Não é inocente, portanto, a inclinação, ainda presente e frequente no continente cultural latino-americano, como se fora ‘natural’, em não ler ou debater as correntes teóricas formuladas neste respectivo contexto, neste *locus* enunciator, submetendo-se, os centros de pesquisa e os cursos em níveis de graduação e de pós-graduação, a “um certo colonialismo [que] faz com que leiamos com atenção os europeus ou norte-americanos, mas nunca os latino-americanos” (DUSSEL, 1986, p. 15). Em geral, copiam-se as teorias e sistemas conceituais estrangeiros que são utilizados e ensinados, com esmero, por nossos quadros universitários, mormente com uma ou mais etapa de formação no exterior, o que lhes propiciou o bom manejo da língua e a confiança de que trazem ao Brasil (ou à América Latina) as mais avançadas inovações em seu campo de saber. Podem estar certos, em parte. Dificilmente, porém, tal certeza advirá se a produção intelectual latino-americana mais original não puder ser paritariamente conhecida e confrontada nos debates acadêmicos.

1.2. Saberes (des)coloniais: um “etnólogo de índios”

A primeira categoria atribuída ao autor no referido parecer a *O processo civilizatório*, mencionado acima, para ‘justificar’ a apreciação negativa ao texto darcyniano, se trata, em síntese, da função que o mesmo exerceu por quase dez anos entre algumas das tribos indígenas brasileiras, ou seja, “que o autor, [é] etnólogo de índios” (RIBEIRO, 1997, p. 23. O

colchete é nosso). A partir deste ofício, Ribeiro passou a publicar diversos trabalhos entre livros e artigos científicos¹³, que lhe conferiram homenagens, como é o caso do livro ‘Religião e Mitologia Kadiwéu’, publicado no Rio de Janeiro em 1950, pelo Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), e que alcançou relativa repercussão na imprensa após render ao autor o Prêmio Fábio Prado de ensaios.

Registra-se ainda que, antes de se dedicar a esta atividade de campo, como etnólogo, “*ao ar livre*, levada como diz Malinowski, ‘ao vivo’, em uma ‘natureza imensa, virgem e aberta’” (LAPLANTINE, 2007, p. 76. *Itálico do original*), Ribeiro, com pouco tempo concluída sua graduação na Escola de Sociologia e Política de São Paulo (ELSP), informou que lhe estavam abertas algumas possibilidades de emprego, mas que a todas teve de rejeitar para, segundo o antropólogo mineiro, se dedicar àquilo que havia se preparado: “os estudos de observação direta da conduta humana, através da pesquisa de campo, sociológica e antropológica” (RIBEIRO, 1990, p. 38).

Quem o auxiliou para efetivar esta oportunidade de emprego, foi seu outrora professor Herbert Baldus, de origem alemã e que viveu no Brasil por quase toda sua vida como exilado político. Este já havia realizado uma importante obra etnológica, de reconhecida erudição e considerável importância na crítica e revisão bibliográfica referente às populações indígenas no Brasil, ao ponto de se tornar uma referência aos estudiosos da área. Além de ser considerado por Darcy como o melhor professor que teve durante sua graduação, Baldus também foi responsável por mais de uma década pelo ‘Seminário de Etnologia Brasileira’, e que foi frequentado por Ribeiro por três anos em seus tempos de formação, atestando assim, o valor e prestígio do ‘poeta prussiano’ sobre o brasileiro: “Aprendi muito com Baldus. Aprendi sobretudo a fazer meu seu ideal científico de estudar a natureza humana pela observação dos modos de ser, de viver e de pensar dos índios do Brasil” (RIBEIRO, 1997a, p. 126).

Desta forma, foi Baldus que o apresentou – e o recomendou em carta – ao General Rondon, que logo após entrevistá-lo, e lhe ouvir a ‘profissão de fé’ baldusiana: “da antropologia interessada nos índios como pessoas, solidária” (RIBEIRO, 1997a, 149), ficou plenamente satisfeito e de lá, Darcy saiu contratado. Rondon solicitou ao Ministro da Agricultura Daniel de Carvalho que o admitisse como ‘naturalista’. Darcy comenta deste cargo, de não haver àquela época uma categoria própria, no serviço público, para qualquer candidato que fosse efetuar estudos e pesquisas com indígenas. Portanto, a nomenclatura, que até então se

¹³ Darcy Ribeiro publicou dezenas de artigos em revistas acadêmicas e livros sucessivamente reeditados em diversos idiomas. Para uma relação completa de seus escritos publicados, vale consultar: *Inventário dos Arquivos Pessoais de Darcy e Berta Ribeiro* (VOGAS, 2011, p. 12-16).

destinava a botânicos, zoólogos ou geólogos que realizavam expedições científicas, seria tomada de empréstimo para que pudesse ser enquadrado e, em sequência, inaugurar de fato a atividade a que se propusera: de ser “o primeiro brasileiro que se dedicou profissionalmente à pesquisa científica de Etnologia” (RIBEIRO, 2010, p. 11).

Inicialmente sua escolha foi recebida com estranhamento e mesmo, com rejeição, tanto por familiares quanto por, e principalmente, seus amigos e colegas acadêmicos. Darcy afirma que, “todos rechaçavam, às vezes indignados”, nunca se solidarizando com sua opção, pois, como continua o antropólogo: “dizendo que eu era uma espécie de *bright young man*, capaz de vencer em qualquer campo, perguntavam por que eu fazia o que lhes parecia um *suicídio*, metendo-me na selva, com os índios” (RIBEIRO, 1990, p. 39. *Itálico nosso*). Comentando seu diferencial para com seus contemporâneos, Darcy Ribeiro polariza emblematicamente com Florestan Fernandes, embora reconheça a indelével contribuição nas ciências sociais daquele que o tempo faria seu amigo pessoal. Não é complacente ao julgar a pesquisa que Florestan desenvolveu em seu mestrado e doutorado na ELSP, dizendo que se pode fazer uma obra extraordinária como a do colega, o livro *Organização Social dos Tupinambá*, uma tese funcionalista com base na documentação dos cronistas de 1500 a 1600 que descrevem os Tupinambá, mas há um divisor caso se pretenda a elaboração de pesquisas científicas em etnologia moderna: a imersão na realidade estudada:

Fiz uma pesquisa de dois anos nos anos 50 entre os índios Urubu-Kaapor [...] eram os índios mais próximos dos Tupinambá que viviam na costa em 1500. Mas, em 500 anos, a língua deles mudou, os hábitos deles mudaram e eles são outros, mas são outros muito próximos, os mais próximos. Então Eu me treinei para outra coisa: *para ir ler na realidade*” (GRUPIONI, GRUPIONI, 1997, p. 27. *Itálico nosso*).

Esta polarização darcyniana não foi fortuita. Roberto Cardoso de Oliveira (2003) confirma que o conceito de ‘estrutura’ começa a entrar no modo de conhecer da disciplina [Etnologia] apenas no período seguinte – a partir do final dos anos 1940 e princípios dos 1950 – particularmente na obra etnológica de Florestan Fernandes; enquanto isso, noutra direção, nessa mesma época, autores que se tornariam igualmente referências como Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro se inscreviam na vertente culturalista da Etnologia.

Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro são os nomes com os quais eu gostaria de marcar esse período que chamo de ‘carismático’. São figuras centrais que conseguiram reunir em torno de si e de seus projetos científicos e acadêmicos inúmeros jovens estudantes de antropologia. Eu, que tive a sorte de conviver com ambos e deles receber forte influência, sou testemunha desse período que entendo ser de transição para a consolidação não exclusivamente da disciplina no país, mas

do próprio ‘campo antropológico’ que alcançaria grande desenvolvimento no período seguinte (OLIVEIRA, 2003, p. 112-3).

A desconfiança inicial dos colegas de curso e, muito tempo depois, a menção negativa a sua prática científica contida no parecer reprovador de sua obra causa alguma perplexidade dado que se desconhece eventual crítica ou desvalorização do ofício para com os não poucos, à época, antropólogos e etnólogos europeus ou norte-americanos nas florestas brasileiras, pelo contrário. São reconhecidos na linhagem do polonês naturalizado inglês, Bronislaw Malinowski; do americano de origem alemã, Franz Boas; do francês Marcel Mauss e do britânico Alfred Reginald Radcliffe-Brown (Cf.: ERIKSEN, NIELSEN, 2007; LAPLANTINE, 2007; BARRETT, 2015; ROCHA, FRID, 2015; ERICKSON, MURPHY, 2015). Acrescem-se nela William H. R. Rivers, reconhecido entre um dos fundadores da antropologia inglesa, que estudou os Toda da Índia; outro britânico, Edward Evan Evans-Pritchard que, com base em seus trabalhos no sul do Sudão, elaborou estudos sobre os Azande e os Nuer; Meyer Fortes, um sul-africano (que publicou em 1940 o trabalho ‘Sistemas políticos africanos’, em coautoria com Evans-Pritchard), passou a maior parte de sua carreira na Universidade de Cambridge e ficou conhecido pelos seus estudos entre os Tallensi e Ashanti em Gana; também o britânico, nascido na Austrália, Siegfried Frederick Nadel, que se dedicou em pesquisar os Nupe da Nigéria; ou ainda, os estadunidenses Clifford Geertz com seus estudos em Bali, na Indonésia; e Margaret Mead, entre os insulares da Nova Guiné; entre outros. Todos com o merecido reconhecimento como etnógrafos e etnólogos, ou seja, que a partir do trabalho de campo, como ainda é denominada tal atividade, jamais visto como uma forma de conhecimento secundária, pois não serve apenas para ilustrar uma tese, mas é atribuída e legitimada como a própria fonte de pesquisa – ao menos, quando elaboradas entre europeus ou norte-americanos¹⁴.

Estranhamente, em Darcy a função de etnólogo foi motivo de desprestígio, ou mesmo, deslegitimadora como fonte de pesquisa quando o antropólogo se fez teórico e resolveu rediscutir os processos civilizatórios no mundo. Este que, no exercício do ofício, dedicado a tal praticamente dez anos, jamais negligenciou as discussões antropológicas que se faziam pertinentes em outros centros de pesquisa e difusão acadêmicas estrangeiras. E mais, segundo o próprio Darcy, “com a imaginação desapegada”, ou seja, sem qualquer necessidade de

¹⁴ No Brasil, vem sendo reconhecido o trabalho pioneiro de formação de quadros para a etnografia, a etnologia e a antropologia por Heloisa Alberto Torres (1895-1977), diretora do Museu Nacional, que compunha conselhos que não apenas sancionavam as expedições estrangeiras, a exemplo das de Lévi-Straus e de Curt Nuemendaju, como criava condições de ‘estágio’ para os jovens naturalistas aprenderem o ofício com os mais experimentados, acompanhando os estrangeiros, como foi o caso de Castro Faria e Eduardo Galvão (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2015).

validar ou ratificar suas inferências sob alguma referência ‘clássica’¹⁵, mas criativamente situando-se entre as “formas mais astutas de ler, na realidade da vida indígena diretamente observável, o sentido oculto das suas crenças e instituições” (RIBEIRO, 1990, p. 40). Assim, explica sua postura epistemológica:

Nunca fui exemplificador servil, com material local, de teses de mestre algum. Assinalo isto porque constitui justamente o oposto da postura corrente. A maioria dos nossos pesquisadores assume uma atitude seguidista que faz de suas pesquisas meras operações de comprovação das teses em moda na antropologia metropolitana, só visando a redigir seu discurso doutoral, sem qualquer compromisso etnográfico nem indigenista. O resultado é a reiteração do já sabido e o desperdício de preciosas oportunidades de ampliar o conhecimento da etnografia brasileira enquanto isso é praticável e de exercer o ofício de antropólogo com fidelidade aos povos que estuda (RIBEIRO, 1990, p. 40).

Pode até mesmo ser apresentado como contraditório que dois dentre os três personagens em que se é atribuída a paternidade do campo de estudos denominado de Sociologia, no caso, Weber e Marx (que ao lado de Durkheim, são considerados os três ‘clássicos universais’ das Ciências Sociais), sequer davam-se a si próprios o título de sociólogos. Não se pode atribuir aos dois primeiros qualquer pretensão de criar uma “escola” de ciências sociais. Tal apropriação foi feita pelos que se julgaram seus herdeiros. Também é alvo de suspeição que efetivamente os respectivos clássicos tolerassem ter suas teses transformadas em dogmas. Os três, em circunstâncias bastante diferentes viveram e produziram em seu tempo, e nos limites deste. Caso alterássemos os nomes, a argumentação de Mignolo permanece pertinente também à história do conhecimento sociológico:

Basta olhar para as biografias dos principais nomes da construção das ciências ocidentais (Copérnico, Galileu, Kepler e Newton) para identificarmos a configuração geo-política (incluindo, é claro, a linguística) do seu pensamento. [...] Aconteceu, porém, que a forma universal de conhecer foi promovida, defendida e

¹⁵ No Brasil, naturalizaram-se, nas grades curriculares dos cursos de Ciências Sociais, em nível de graduação e de pós-graduação, também em boa parte da literatura produzida nesta área de estudo, quais são os ‘clássicos’ a serem estudados. No campo da Sociologia, as referências emblemáticas são ainda Marx, Durkheim, Weber. No campo antropológico, nomeiam-se entre os canônicos somente nomes europeus e estadunidenses. E em Ciência Política, as fontes clássicas são exclusivamente de europeus. Parecem deliberadamente ignorar nomes de grande relevância, não apenas ao Brasil, mas que, a partir da América Latina, articulam um amplo debate e diálogo crítico (tanto pela relevância teórica quanto pela validade do lugar de enunciação) desafiando a geopolítica do conhecimento, como por exemplo: Felipe Guaman Poma de Ayala; Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua; José Martí; Manoel Bomfim; Sergio Buarque de Holanda; José Carlos Mariátegui; Georgina Isabel Jiménez de López; Gilberto Freyre; Darcy Ribeiro; Ruy Mauro Marini; Vânia Bambirra; Theotonio dos Santos; Milton Santos; Agustín Cueva Dávila; Eugenio María de Hostos; Virginia Leone Bicudo; Arthur Ramos; Alberto Guerreiro Ramos; Aníbal Quijano; José Antonio Arze; Guillermo Bonfil Batalla; Luiz de Aguiar Costa Pinto; Pablo González Casanova; Octavio Ianni; Orlando Fals Borda, entre tantos outros. É importante pontuar que não se deseja substituir aqueles por estes, contudo, a crítica aqui focaliza a necessidade de romper com uma apresentação do conhecimento que seja exclusivamente eurocêntrica-setentrional. Assim, em contrapartida, o caminho preterido seria o da confluência teórica, e do diálogo crítico.

ampliada por um grupo de homens que viviam na Europa, estudavam nas universidades prestigiadas de seu tempo, e aconteceu que eram também homens brancos, embora alguns deles fossem judeus (MIGNOLO, 2006, p. 675-685).

Esta “forma universal de conhecer”, mencionada acima, foi pautada pelo padrão de poder moderno-colonial, que conduziu a novas relações intersubjetivas em níveis mundiais. O eurocentrismo tornou-se assim o imaginário social e a memória histórica, além da perspectiva de conhecimento que permite organizar e dominar todas as subjetividades dos povos fora do eixo euroamérica, em um amplo discurso universal que possui seu centro hegemônico na Europa e nos Estados Unidos. E que se impõe subordinando e invisibilizando a todas as demais formas de conhecimento. Por outro lado, é questionável atribuir o *status* de ‘universal’ a qualquer autor, teoria ou metodologia científica, pois esta nomeação nada mais seria que a continuidade de um processo colonizatório já antigo e não mais disfarçável. Esta é uma colonização do saber promovida pelas geopolíticas hegemônicas de conhecimento, e sustentadas pelos que assim ainda as assimilam não levando em consideração que, na realidade, todo conhecimento é situado (HARAWAY, 1995; GROSGOUEL, 2010). Portanto, possui uma raiz local, seja esta real ou mesmo imaginativa. Desta feita, inexistente um saber-de-lugar-nenhum, ou qualquer processo global que possa ser desvinculado de seu respectivo contexto sócio-histórico, assim como de interesses que o produzem e o qualificam como ‘universal’.

O ‘etnólogo de índios’ Darcy Ribeiro, título a ele atribuído para desqualificá-lo ao forjar um estereótipo, serviu como estratégia discursiva vital a esta forma incongruente de representação, que é rígida e se desenvolve de modo imutável e repetidor, introduzindo um meio de conhecimento que oscila entre aquilo ou quem que se encontra perpetuamente em determinado lugar, cabalmente já apreendido ou categorizado, e algo que continuamente se repete invariavelmente ao longo do tempo.

Homi Bhabha (2013) denominará de ‘fixidez’ a característica de um estereótipo, quando formula uma teoria do discurso colonial. Para o crítico pós-colonial indiano, a cultura ocidental exterioriza na ‘margem colonial’ sua pretensa diferença no modo de representação da alteridade, tanto quanto transfere à alteridade uma das mais significativas formas discursivas de discriminação, quer seja física ou cognitiva, racista ou sexista, prática ou epistêmica, periférica ou metropolitana. O estereótipo colonial toma assim sua feição e “assegura sua repetição ao mudar as conjunturas históricas e discursivas; informa suas estratégias de individualismo e marginalização; produz este efeito de verdade provável e de predicabilidade”. O estereótipo “deve aparecer sempre *em excesso*, mais do que ser provado

empiricamente ou construído logicamente”. A partir desta perspectiva, a sugestão de Bhabha em respeito ao discurso colonial sustenta que “o ponto de intervenção deve mudar da *identificação* de imagens como positivas ou negativas para uma compreensão dos *processos de subjetividade* tornados possíveis (e plausíveis) por meio de discursos estereotípicos” (1991, p. 178. Grifos do original).

O que torna ‘plausível’ esta colonialidade discursiva está na sua função de intervenção com respeito àqueles sujeitos de enunciação ‘periféricos’ por meio da produção de conhecimentos sobre eles na mesma medida em que se exerce a vigilância. E ainda mais, o objetivo de tal colonialidade é retratar aquele considerado subalterno (colonizado) como um tipo humano inferior ou degradado. À vista disso, “apesar do ‘jogo’ no sistema colonial que é crucial para seu exercício de poder, o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um ‘outro’ e ainda assim inteiramente apreensível e visível” (BHABHA, 2013, p. 124); e, portanto, neste caso, impossibilitado de contribuir para o desenvolvimento científico ou epistemológico, cujo alcance transcenda sua tradição de ‘pesquisa local’.

O empenho teórico de Darcy Ribeiro se antagoniza a tais pressupostos discriminatórios e estereotípicos. De modo que, para o ‘antropologiano’, não se sustenta o argumento de que um ‘etnólogo de índios’ latino-americano não seja capaz de produzir uma interpretação sócio-histórica da humanidade, por lhe faltar em princípio uma consciência, tanto de sua própria elaboração epistêmica interpretativa quanto da compreensão global da evolução sociocultural humana. É do padre franciscano Placid Tempels, de origem belga, que desenvolveu suas atividades missionárias entre a população do antigo Congo Belga – atual República Democrática do Congo – que se pode atribuir uma das formulações mais evidentes do pressuposto combatido pioneiramente por Darcy. E embora se refira ao continente africano e, mais especificamente, ao campo do saber filosófico¹⁶, não deixa de ser aqui também emblemático:

Não esperamos que o primeiro negro com quem nos cruzamos na rua (sobretudo se for jovem) nos dê um quadro sistemático do seu sistema ontológico. Não obstante, esta ontologia existe; ela penetra e enforma todo o pensamento do primitivo e domina-lhe todo o comportamento. Recorrendo aos métodos de análise e síntese das nossas disciplinas intelectuais, podemos e, portanto, temos de auxiliar o “primitivo”

¹⁶ Tempels ganhou notoriedade no ocidente após a publicação de seu livro ‘Filosofia Bantu’, em 1945, e embora este trabalho tenha recebido forte crítica sob diversos aspectos, exerceu considerável influência no desenvolvimento do estudo filosófico no continente africano, além de despertar o interesse em importantes personalidades como do político e escritor senegalês Léopold Sédar Senghor, e do intelectual – também senegalês – Alioune Diop, que desempenhou um papel significativo na emancipação das culturas africanas, incluindo a responsabilidade pela fundação da revista *Revue Présence Africaine* (NKULU-N’SENGHA, 2015).

a procurar, classificar e sistematizar os elementos do seu sistema ontológico. [...] Não pretendemos que os Bantus sejam capazes de nos presentear com um tratado filosófico acabado, já com todo o vocabulário próprio. É graças à nossa própria preparação intelectual que ele irá sendo desenvolvido de uma forma sistemática. Cabe-nos fornecer-lhes um quadro preciso da sua concepção de entidades, para que eles se reconheçam nas nossas palavras e concordem dizendo: “Vós percebestes-nos, agora conhecei-nos completamente, “conheceis” da mesma forma que nós “conhecemos” (apud HOUNTONDI, 2010, p. 133-4).

O equívoco cometido pelo filósofo e eclesiástico foi considerar os ‘primitivos’ em sua pretensa inconsciência, enquanto sua própria filosofia é contraposta como a mais autoconsciente e aferidora de todas. Aqui se considera este mesmo ‘primitivo’ somente como aquele que fornece informações ou dados para a elaboração de teses ou teorias que pertencem à outra cosmovisão; de modo nefasto, são considerados objetos de pesquisas e, jamais, sujeitos com plena capacidade cognitiva e enunciativa.

O que de fato, mais incomodava Darcy Ribeiro foi, segundo seus relatos, a verificação de uma atitude recorrente entre os intelectuais – especialmente brasileiros – de dedicarem a maior parte de seus esforços e tempo em redigir teses e dissertações, artigos, livros e comunicações, ou monografias de todo tipo, sobre uma diversidade de tópicos do contexto sociocultural e histórico na América Latina, quase sempre sobre micro realidades e com base interpretativa estrangeira. Segundo Ribeiro, nenhum pesquisador deveria sustentar uma postura subserviente, ilustrando teses ou teorias científicas nascentes em outros contextos totalmente distintos de sua determinada realidade, com o mero objetivo de redigir um trabalho acadêmico, mas sem qualquer compromisso ético. Vale novamente lembrar que Ribeiro nunca se considerou “um exemplificador servil, com material local, de teses de mestre algum” (1990, p. 40). O filósofo beninense Paulin J. Hountondji também asseverou, entre suas principais críticas, que, “existia uma *contradição* na filosofia ocidental, quando esta se considerava a mais autoconsciente de todas as disciplinas intelectuais, mas presumia ao mesmo tempo, que algumas filosofias não-ocidentais podiam ser desprovidas dessa consciência de si mesmas” (2010, p. 136. Grifo nosso). Em contrapartida, Darcy jamais considerou a perspectiva de compreensão e explicação do mundo, seja dos indígenas, dos brasileiros, dos latino-americanos, como uma compreensão inconsciente ou menor, o que promoveu penosas consequências ao desenvolvimento das ciências sociais autônomas:

Disso resultava uma etnologia acadêmica, incapaz de compreender com profundidade os povos que estudava. E, o que é pior, a tendência em que caíram muitos antropólogos de se converterem, como ocorre com tantos sociólogos, no que passei a chamar “cavalo de santo”. Ou seja, pessoas por cuja boca falam sumidades metropolitanas que os deixam boquiabertos de admiração, tal como Exu e outras

potestades dos cultos afro-brasileiros falam pela boca de seus “cavalos” quando estes entram em possessão (RIBEIRO, 1990, p. 43).

Darcy Ribeiro dialogou criticamente com as diferentes tradições científicas, valorizando simetricamente a produção brasileira, ou venezuelana, argentina, colombiana, mexicana, moçambicana, angolana, beninense, libanesa, chinesa, ou qualquer outra, assim como as categorias e teorias euronorteamericanas. Portanto, passou a se antagonizar com aqueles, que segundo sua avaliação, meramente *ilustravam* com vasto material, de realidades locais, teses alheias, que encobriam a compreensão dos contextos examinados. O equivalente a um trabalho de reiteração do pensamento recebido acriticamente de alguma outra dimensão, o que Darcy categorizou como ‘cavalo de santo’ no excerto acima. Obviamente que entre seus pares, alguns se sentiram tocados por tal crítica, como comentou Darcy, sobre a reação de “desgosto de colegas meus, enfermos de consciência culposa” (RIBEIRO, 1990, p. 43), o que acarretou ao ‘antropologiano’ uma consequente celeuma e rejeição na comunidade dos antropólogos brasileiros, que no decorrer de sua vida pode ter se atenuado, contudo jamais fora completamente sanado, haja vista conflitos reiterados¹⁷.

Ribeiro também comenta que o antropólogo Claude Lévi-Strauss com quem manteve contato e que levou consigo para a França um exemplar de seu *O processo civilizatório* recém-publicado, ao receber a obra em mãos e após esclarecimentos do autor, em que pese externar curiosidade pareceu manter uma inoportuna relação, impingindo sobre Ribeiro o reiterado preconceito. Segundo o antropólogo brasileiro, suas palavras foram as seguintes: “Me interessou”, por outro lado, “Olhe Darcy, você é um príncipe da observação. Tem uma capacidade enorme de observação, tanto que eu uso muito os mitos e as coisas que você colhe. E por isso eu acho bobagem você fazer teoria”, ao que Darcy reage: “Então, eu colho material no campo e você teoriza? Isso é lá coisa que se diga?” (RIBEIRO, 1995b). Esta resposta coloca-o em frontal dissidência com a tentativa ou sugestão de usar um ‘cabresto’ – em paralelo à analogia do ‘cavalo de santo’ de Darcy – por qualquer teórico ou processos científicos euroamericanos hegemônicos sobre estudos e pesquisas antropológicas e sociológicas realizadas na América Latina. Assim, é não apenas falacioso, mas concomitantemente discriminatório, deduzir que um ‘etnólogo de índios’ na América Latina só possa utilizar o referencial estrangeiro de modo mecânico e servil, sem se dar conta dos pressupostos históricos *a priori*, sacrificando seu senso crítico para granjear qualquer prestígio ao exhibir uma erudição situada sob a regência de conceitos e técnicas importadas,

¹⁷ Um destes conflitos, o mais representativo, entre Darcy Ribeiro e o antropólogo Roberto DaMatta, será tratado no terceiro capítulo, quando abordado: um episódio na comunidade científica brasileira.

jamais criando ou avançando, mas reduzido somente à reprodução do conhecimento já ensinado. Portanto, a categoria de ‘etnólogo de índios’ em Darcy não o enquadrou limites científicos, pelo contrário, o habilitou a transcender toda sorte de condicionamentos teóricos.

1.3. O *locus* de enunciação: é “brasileiro”

Ser ‘brasileiro’ foi outro elemento, descrito por Darcy Ribeiro, que justificou, segundo o anônimo parecerista, a recusa de sua produção científica. Este elemento coloca em relação a produção teórica e o lugar de enunciação. Ou seja, no caso de Ribeiro, por não pertencer nem estar no ‘centro’ não está autorizado a elaborar explicações científicas com alcance e desdobramentos superiores a seu próprio ‘regionalismo’, sendo meramente um estudioso local e ‘periférico’, ou variando entre subalterno e subdesenvolvido, cuja atividade acadêmica só encontraria sentido se apresentada sob a rubrica de ‘pensamento social brasileiro’ – ou no máximo, latino-americano – talvez, estudos regionais, mas jamais como ‘teoria social’ de valor científico e epistêmico ‘universal’.

Esta reflexão sobre o lugar – epistêmico ou científico – de enunciação teórica e crítica, a partir da América Latina, abre espaço para tratar da questão do processo de invisibilidade ou subalternização de conhecimentos e das línguas em que se exprimem, visto como resultado de uma relação estabelecida pela prerrogativa epistemológica moderna, entre o que se trata de localizações geo-históricas e a própria produção de conhecimento, assim como os desdobramentos de determinados posicionamentos de enunciação. Neste caso, o equívoco é que o discurso promulgado pela modernidade gerou a ilusão de que o conhecimento é incorpóreo e não-localizado, e é necessário a todas regiões não-ocidentais ascender à epistemologia e ciência modernas.

É certo que Darcy estava consciente de sua condição, considerada subalterna na geopolítica do conhecimento. De fato, sabia que ao teorizar a partir de qualquer *locus* enunciador que não fosse o do ‘Primeiro Mundo’, seu labor estaria caracterizado como mero saber local ou regional. Pois, falar a partir do ‘Terceiro Mundo’, não é o mesmo que fazê-lo da ‘Metrópole’. Sendo que naquele, o autor está inserido no local do objeto e não no do sujeito do estudo. E “é precisamente no interior dessa tensão que a observação de Darcy Ribeiro adquire sua densidade, uma tensão entre a situação descrita e o local do sujeito no interior da situação que está descrevendo” (MIGNOLO, 2003, p. 36). Contudo, esta tensão que existe, e é real porque é cotidianamente materializada, oculta uma nefasta falácia: em análise isenta de estereótipos, racismo e discriminações, é certo afirmar que não existe um ‘Terceiro Mundo’, pois que

também não existe um ‘Primeiro Mundo’. Em outras palavras, é impossível considerar a América Latina como periferia ou marginal, pelo fato de não haver – nem nunca houve – um ‘centro’ aferidor hierárquico (DUSSEL, 2010).

Diante deste embuste, de considerar o conhecimento produzido além dos considerados ‘centros hegemônicos’, e redigidos em outros idiomas não-hegemônicos como saberes locais e regionais, segundo Carlos Porto-Gonçalves (2005), cabe a reflexão:

É como se houvesse um saber atópico, um saber-de-lugar-nenhum, que se quer universal, e capaz de dizer quais saberes são locais ou regionais. Assim como cada um, de cada lugar do mundo, tem de assinalar em seu endereço eletrônico o país onde mora e de onde fala – *.br* (Brasil) ou *.ve* (Venezuela); ou *.mx* (México) ou *.cu* (Cuba) ou *.ar* (Argentina) ou *.co* (Colômbia) – aquele que fala a partir dos EUA não precisa por *.us* ao seu endereço e, assim, é como se falasse de lugar-nenhum tornando familiar que cada qual se veja, sempre, de um lugar determinado, enquanto haveria aqueles que falam como se fossem do mundo e não de nenhuma parte específica. No Brasil, há o nordestino, o sulista e o nortista, mas não há o sudestino, nem o centro-oestista (Referente à região Centro-Oeste, hoje dominada pelos grandes capitais – agronegócios, sobretudo – e, portanto, extensão do Centro). Afinal, o sudeste é o centro e, como tal, não é parte. É o todo! E a melhor dominação, sabemos, é aquela que, naturalizada, não aparece como tal. Já houve época em que se pôs o verbo à ação. Todavia, a palavra, se verbo, indica ação (p. 9. Grifos do original).

Para Walter D. Mignolo (2001), crítico deste eurocentrismo, o horizonte pedagógico estabelecido pela hierarquia epistêmica colonial na modernidade é caracterizado, entre outros, pela língua nacional e pelo lugar hierárquico que ocupam estas linguagens na estrutura epistêmica de poder. A ampliação destas formas de conhecimento, a partir do século XIX, e a própria organização das ciências sociais resultou na radical hipótese de que, “as línguas adequadas para as ciências sociais foram, principalmente, o francês, o inglês e o alemão” (MIGNOLO, 2001, p. 176. Tradução própria)¹⁸. Esta colonialidade do saber impõe o eurocentrismo como a única perspectiva aceitável de conhecimento, ignorando arbitrariamente a existência e viabilidade de saberes e racionalidades que não sejam da mesma matriz: a euroamericana.

Sérgio Costa, por sua vez, ao generalizar o caso do orientalismo, apresentado originalmente pelo palestino Edward Said, demonstra que, “a polaridade entre o Ocidente e o resto do mundo (West/Rest) encontra-se na base de constituição das ciências sociais” (2006a, p. 86). Trata-se, porém, de uma falsa polarização assim como não são factíveis os termos postos em relação:

¹⁸ Original: “las lenguas adecuadas para las ciencias sociales fueron, principalmente, el francés, el inglés y el alemán”.

[O] Oriente do orientalismo, ainda que remeta, vagamente, a um lugar geográfico, expressa mais propriamente uma fronteira cultural e definidora de sentido entre um nós e um eles, no interior de uma relação que produz e reproduz o outro como inferior, ao mesmo tempo que permite definir o nós, o si mesmo, em posição a este outro, ora representado como caricatura, ora como estereótipo, e sempre como uma síntese aglutinadora de tudo aquilo que o nós não é e nem quer ser (COSTA, 2006a, p. 86. Os colchetes são nossos).

Certamente não são por razões de base epistemológica que se tem negada legitimidade às ciências sociais na América Latina e na África em favor de uma ciência social universal, como se pudesse haver algo como uma ‘ciência social universal’. Faz-se necessário esclarecer que uma ciência universal é sem sentido, pelo fato de que toda ciência deve, impreterivelmente, possuir um objeto de um gênero determinado, e apropriado mediante uma perspectiva específica, ou seja, pertinente. Em outras palavras, pode-se afirmar que todo conhecimento produzido em ciências humanas e sociais, é um conhecimento comprometido. É inegável que qualquer que seja o conhecimento, este é formado em uma determinada cultura, a partir do acercamento de noções, de crenças e idéias, dos recursos linguísticos etc. Assim, é indubitável a inscrição histórica e sociocultural de todo conhecimento.

Digno de nota é ressaltar que a designação de qual língua é adequada para a elaboração das ciências sociais registra o desconhecimento profundo da própria atividade científica, dado que as ciências sociais estão cabalmente imbricadas aos contextos de formação e pesquisa, lidam com representações sociais que ganham inteligibilidade, dentre outros, em idiomas com os quais as pessoas nomeiam o mundo ao seu redor e a si mesmas no mundo. Portanto, a dificuldade na universalização de seus discursos ou teorias que provêm da cognição do sujeito pesquisador que pensa e escreve em línguas diversas. Em tempos mais recentes, por meio da ocidentalização e colonialidade do poder se reduziram em importância mesmo outros idiomas antes clássicos como o francês e o alemão, impondo-se o inglês como a ‘língua da ciência’. Várias razões podem ajudar a explicar tal incongruência (Cf.: ORTIZ, 2004). Mas o que importa ressaltar é que o idioma inglês não pode funcionar como língua homogeneizadora ou universalizante, não por uma questão de autonomia e orgulho nacional, ou por revanchismo acadêmico, mas simplesmente devido à própria natureza de construção do saber. Qualquer pesquisa sociológica, ou qualquer ciência social, é elaborada por procedimentos teóricos que continuamente devem ser recomeçados, pois jamais estarão desvinculados da ‘literalidade’ dos respectivos enunciados que lhe conferem sentido. Portanto, “não é possível partir de uma teoria geral, uma série abstrata de conceitos, e ser capaz de deduzir o que se encontraria na realidade. Por isso o método comparativo – a capacidade de estabelecer relações – é fundamental” (ORTIZ, 2004, p. 15). Em nosso caso, a elaboração do texto (o discurso

científico) é tarefa da ciência, das possibilidades de visão e das escolhas por modos de torná-la intersubjetivamente compreensível. Se, neste esforço da intersubjetividade, o pesquisador já foi destituído da chance de pensar segundo suas próprias categorias mentais e recursos linguísticos, ainda que fluente no inglês, terá sua originalidade em muito atingida, a menos que se creia que as ciências sociais não são discursivas.

Nesse sentido, a problemática de fundo da sociologia do conhecimento, como foi proposta pelo filósofo e sociólogo francês Edgar Morin (2002), acerca do ‘determinismo situacional’, advoga que todo conhecimento é determinado radicalmente pela sua situação sócio-histórica, de modo fixo e fechado, como contributo para a epistemologia do saber. A tendência no campo da sociologia do conhecimento, e mais especificamente na sociologia do conhecimento científico, que encontra seu exemplo mais significativo, como aponta Morin, na obra do britânico David Bloor (Cf.: BLOOR, 2009), na redução exclusiva da epistemologia à sociologia, ou em outros termos, se trata da tentativa de reduzir – ao menos explicativamente –, o conhecimento científico às suas determinações socioculturais sem possibilidades comparativas. E ainda que outras causas ou elementos possam ser admitidos, *a priori*, não são teórica e efetivamente considerados. A questão em debate está em abordar e avaliar o conhecimento e seu desenvolvimento, sempre e exclusivamente dentro contexto social em que foi formulado, e que seus conteúdos sofrem irrestritamente a influência dos interesses subjacentes daqueles que os elaboram, sem jamais levantar critérios que sejam concomitantemente lógicos ou racionais para comparar, testar e avaliar este mesmo conhecimento.

É certo que Morin não se opõe à existência das condições socioculturais na produção do conhecimento. Ao passo que rejeitar este ‘determinismo situacional’ não está em contradição a sustentar a prerrogativa de que todo conhecimento é situado. Mas como propõe o próprio Morin, nesta tensão, além do *imprinting*¹⁹ cultural, “o que é interessante é que há também inovações, invenções, evoluções, revoluções no conhecimento. Há, pois, zonas fracas do *imprinting*, da normalização, da determinação, onde o desvio pode aparecer”, e eventualmente também “desenvolver-se e tornar-se tendência”, portanto, “é necessário ver não só o tecido determinista mas também as falhas, os buracos, as zonas de turbulência, os cachões da cultura

¹⁹ Para Edgar Morin, “este determinismo situacional é evidente em todos os pensamentos conformistas que obedecem aos princípios, normas, paradigmas, *standards* dominantes: deve mesmo dizer-se que há um *imprinting* cultural”, e que segundo Morin, se define que, “*imprinting* é um termo etológico que designa a marca sem retorno que sofrem diversos animais nos primeiros estádios do seu desenvolvimento. Ora, há um *imprinting* social que desde a primeira infância se forma no seio da família, depois na escola, e mais ainda: o *imprinting* existe e fabrica-se nas nossas universidades. Pois bem, é verdade que há um enorme determinismo cultural que se impõe via *imprinting* e normalização, incluindo os meios científicos, onde os dogmas podem reinar durante decênios” (2002, p. 27. Grifos do original).

onde, efetivamente, brota o novo” (2002, p. 27-8). Neste aspecto se inscreve Darcy Ribeiro, não apenas como um brasileiro, cujo *locus* de enunciação está presente em sua formulação científica e epistemológica, mas também como aquele que consciente das falhas, dos buracos, e do arquétipo dos ‘cachões [de uma] cultura’ local e datada – conforme a expressão usada por Morin – que é imposta como atemporal e universal sobre todas as demais, rompe e expressa a ‘novidade’ de que no mapa geopolítico do conhecimento os latino-americanos – tanto quanto quaisquer outros – possui a mesma autonomia e capacidade para construir explicações verossímeis.

Através de sua postura anticolonialista Darcy Ribeiro, mais do que denunciar, pretendeu modificar os posicionamentos assimétricos atribuídos às diferenciações impostas sobre os diversos *loci* de enunciações, no que concerne ao processo civilizatório da humanidade, em suas etapas da evolução sociocultural. Dado que nesta assimetria, estabelecida pelas relações da colonialidade do poder e domínio imperial, outras formas de conhecimento, ou seria mais apropriado se referir a todo conhecimento não-ocidental, são de antemão desautorizados, pelo fato de não estar sob a assinatura de um francês, ou um britânico ou alemão, assim como não ser regido e fundamentado sobre uma referência teórica euroamericana, tanto quanto sobre os quais não se pode executar uma avaliação por meio do aparato conceitual e epistemológico das ciências modernas. A implicação sobre os conhecimentos produzidos por teóricos brasileiros, ou qualquer outro latino-americano, ou ainda, produzidos por indígenas, por exemplo, são cabalmente ignorados por articularem e dimensionarem sob uma perspectiva epistêmica e científica, e um método cognitivo diverso ou mesmo contrastivo àqueles que ‘norteiam’ as ciências modernas.

Um exemplo sobre esta condição ‘situada’ do conhecimento, que colocou em debate a relação de diálogo epistêmico entre latino-americanos, africanos e europeus, ocorreu durante o *I Congresso Nacional Africanidades e Brasilidades: ensino, pesquisa e crítica*, realizado na cooperação das Pós-Graduações em Letras (PPGL) e em Ciências Sociais (PPGCS), e do Centro de Educação (CE), pertencentes à Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), na cidade de Vitória, entre os dias 26 e 29 de junho de 2012²⁰. Impeditivos não permitiram a vinda em tempo do palestrante ao evento, mas, altamente gentil e respeitoso, o mesmo – o sociólogo moçambicano Elísio Macamo, então professor na Universidade de Basel, na Suíça -

²⁰ Na ocasião, os organizadores se preocuparam em trazer uma face do estado atual dos debates sobre ‘africanidades’ e ‘brasilidades’, exprimindo o movimento de “uma academia disposta a se repensar quanto aos frutos de seu trabalho”, tanto quanto “uma inteligência crítica porque comprometida com o pensamento que se revê e se aprimora em face dos desafios postos na dinâmica da história e das relações sociais”, as quais são mormente, “provocadas pela dúvida, pelo desassossego diante das incógnitas que insistem, tal como a esfinge, a nos devorar” (MIGLIEVICH-RIBEIRO; OLIVEIRA, 2012, p. 6).

– enviou sua fala escrita para ser lida à mesa sob o título ‘Africanidades e Brasilidades: desafios epistemológicos’²¹. Iniciava mencionando ter trabalhado como professor visitante na Universidade Eduardo Mondlane de Moçambique entre o período de 2001 a 2004. Salientava, aliás, que sua língua materna não é o português, embora este seja o idioma oficial em seu país natal, mas que prefere o Xangan, uma língua Bantu da África Austral. E, talvez por isso, é que este sociólogo aprecie em suas aulas utilizar o recurso pedagógico da tradução de conceitos básicos de sociologia em diferentes línguas. Ao ministrar aulas para alunos moçambicanos no idioma português, a questão se tornou um problema quando pelo menos metade dos discentes afirmaram – equivocadamente – ser sua língua materna o português enquanto a outra metade confessou não ter o menor domínio de seu correto idioma materno e, portanto, eram incapazes de traduzir qualquer conceito²². Assim, descreveu sua experiência:

Eu partia do princípio de que para poder traduzir o conceito de “facto social” de Emile Durkheim, por exemplo, não bastava encontrar os equivalentes semânticos de “facto” e “social”. Eu achava que era preciso perceber o que Durkheim queria dizer com esse conceito. Achava, portanto, que era preciso perceber Durkheim, o contexto histórico e social em que ele sugeriu esse conceito e ver se tudo isso fazia sentido para o contexto histórico e social específico de Moçambique em 2002/3/4. Durkheim, se me permitem esta breve excursão pela sociologia, queria dizer com o conceito “facto social” que existem factores estruturais acima do indivíduo que o obrigam a agir de determinada maneira. Ou por outra, o indivíduo não age a seu bel-prazer, ele está sujeito a certos constrangimentos que limitam a sua autonomia. Com esta ideia, Durkheim estava a fazer uma coisa inédita naquela altura: ele estava a dar visibilidade à sociedade. Ele estava a dizer, pela primeira vez, que existe uma coisa – um animal, se quiserem – que dá pelo nome de sociedade e que determina o que fazemos e pensamos. A sociedade de Durkheim é o “*big brother*” *avant la lettre*, se me desculpem a mistura de línguas. Como traduzir isto para Xangan, E-Makhua, Xi-Ronga ou outra língua “bantu” qualquer? “Facto social” em Xangan é ainda “facto social” no sentido durkheimiano? Em certa medida, o cuidado epistemológico e metodológico exige que a tradução respeite a dimensão *intencional* e *extensional* do conceito que pretendemos traduzir. Mesmo assim, o que sobra é ainda o mesmo? [...] No meu próprio exercício de reflexão sobre essa tradução cheguei à conclusão de que a ideia de “facto social” é impossível no nosso contexto. O meu “nosso” não é o “nosso” lusófono. O meu “nosso” é o nosso da experiência ambivalente da modernidade em África dentro da qual o “lusófono” surge como ruído, gralha, empecilho, enfim, problema. [...]. **“Facto social” no nosso contexto é, portanto, intraduzível.** E isto não é por insuficiência léxica ou semântica da minha língua materna. **É intraduzível por causa da opacidade da experiência histórica.** O “facto social” não existe como o imaginou Durkheim. O “facto social” existe entre nós como a “*veracidade do entendimento*”, isto é, como a condição de possibilidade da convivência. O “facto social”, em Xangan, remete-nos para o que é necessário fazer para termos a certeza de que podemos e estamos a comunicar. E comunicação é convivência (MACAMO, 2012, p. 10-11. Grifo nosso).

²¹ Também participaram da referida mesa Patrício Langa (professor na Universidade Eduardo Mondlane, em Moçambique), Adelia Miglievich-Ribeiro (professora na Universidade Federal do Espírito Santo, no Brasil), e como debatedora Julia Almeida (professora na Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil) que leu o texto de Elisio Macamo para os presentes.

²² Sobre esta alegação Macamo se revela “triste por constatar que os estudantes estavam em vias de desperdiçar um importante recurso pedagógico, isto é, a língua, e a possibilidade de apreenderem a diversidade do mundo e da realidade social através da polissemia dos seus conceitos” (2012, p. 10).

Nesta perspectiva, seja pelos ‘clássicos’ da sociologia ou então pelos fundadores das ciências sociais e seus herdeiros, o universalismo pretendido poderia existir somente fundamentado na ignorância, tanto quanto, na falta de diálogo com os saberes e conhecimentos produzidos nos países colonizados. E se o argumento for assim sustentado, e o ‘fato social’ durkheiminiano realmente não encontra sua plena tradução em Xangan, como também não encontraria em nenhum outro idioma. Conforme Ortiz:

[...] a língua reforça o vínculo discursivo ao solo onde as ciências sociais são elaboradas. Mas não se trata apenas de tradução direta, existem diferentes tradições, e muitas vezes vertê-las de uma língua para outra não significa simplesmente encontrar o vocábulo adequado, mas considerar toda uma constelação expressiva (ORTIZ, 2004, p. 15).

Resulta daí, portanto, a necessidade de romper com qualquer pressuposto universal e, afirmar sem hesitação: “o modelo europeu, no qual os clássicos do pensamento sociológico se amparavam, tornou-se obsoleto” (ORTIZ, 2012, p. 13)²³. A partir desta tônica, pode-se considerar como falácia a modernidade no singular que acaba expressando o domínio de uma única experiência moderna sobre outras. O sugestivo está no plural, em ‘múltiplas modernidades’ (RANDERIA, 2000; MIGNOLO, 2003; 2006; EISENSTADT, 2001; 2007; DUSSEL, 2001; 2016), pois sua matriz, em sua diversidade e variações, se realiza social e historicamente de formas distintas. Mais especificamente, cada *locus* de enunciação é capaz de modelar de maneira autônoma sua modernidade. Entretanto, e conseqüentemente:

[...] se isso é verdadeiro, temos de dissociar a matriz de seu lugar de origem: o Ocidente. Se é possível dizer que ela surge em alguns países europeus com a Revolução Industrial, devemos acrescentar que em sua natureza ela não é ocidental. A matriz não se confunde com uma de suas versões históricas, a europeia; esta é apenas a primeira cronologicamente, mas não a única, nem a sua forma é mais bem acabada. O tema do “atraso” pode ser repostado, pois a questão deixa de ser pensada em termos temporais. As comparações passam a ser feitas tomando como ponto de

²³ O próprio Durkheim teria apontado a obsolescência de outras formas de expressão da vida em sociedade, após realizar uma viagem à Alemanha onde se deparou com uma profícua literatura sobre diversas questões da vida social germânica, de modo que ao retornar se apressou em definir – e demarcar – a atividade sociológica como uma ciência francesa. Durkheim em sua análise do desenvolvimento da sociologia como disciplina acadêmica, afirma: “Déterminer la part qui revient à la France dans les progrès qu’a faits la sociologie pendant le XIX^e siècle, c’est faire, en grande partie, l’histoire de cette science; car c’est chez nous et au cours de ce siècle qu’elle a pris naissance, et elle est restée une science essentiellement française” (DURKHEIM, 2002, p. 3). Uma tradução possível: “Determinar a parte que diz respeito à França no progresso da sociologia durante o século XIX é fazer em grande parte a história desta ciência, pois foi entre nós, no curso do século XIX, que ela nasceu, permanecendo assim uma ciência essencialmente francesa” (apud ORTIZ, 2012, p. 21). Hoje ainda, as tradições alemã e francesa (não somente estas duas tradições mas também a matriz britânica) disputam a centralidade nas ciências sociais, embora o discurso da obsolescência de uma ou de outra esteja fragilizado, como se pode ler em Levine (1997). É sintomático que embora as culturas científicas se percebam como tais haja enorme dificuldade de se apreciar as ciências sociais em América Latina, África e Ásia como também tradições a serem seguidas no campo acadêmico.

partida a diversidade dessas modernidades e não um ponto incerto no futuro no qual elas se espelhariam (ORTIZ, 2012, p. 13).

Nesse sentido, a proposta de ‘provincializar’ a Europa apresenta-se como uma postura e atividade ‘inegociável’ (CHAKRABARTY, 2000; COSTA, 2006b; BARBOSA, 2006; ELÍBIO et. al., 2015). Dado que, ao se compreender as ciências sociais como um campo do saber aberto e formado por várias e diferentes províncias, se poderá granjear um imenso imaginário sociológico e científico enriquecedor, possibilitando conexões entre ‘norte’ e ‘sul’, de modo a que, a partir desta compreensão, não haverá mais a necessidade da dicotomia mesma. Por isso, ao ‘provincializar’ todas as narrativas da modernidade, situando cada uma em relação à sua própria província, em seus próprios limites, traz-se para o debate científico outras províncias até então ignoradas, invisibilizadas no debate geopolítico do conhecimento. Desta forma, o desenvolvimento do conhecimento científico e sociológico em regiões consideradas ‘subalternas’, ‘atrasadas’, ‘orientais’, ou ‘periféricas’ propugna o rompimento do vínculo orgânico com os ditos ‘clássicos’ das ciências sociais, tanto quanto com seus *loci* enunciadoreis. Ao limitar e determinar os espaços – provincializá-los –, é possível compreender a produção dos saberes sob outros pontos de vista, redimensionando capacidades epistêmicas criativas. Com isto, torna-se insustentável manter a confiança em um único padrão de construção científica, e mais especificamente, perde-se a legitimidade de debater – mesmo que a favor de uma boa intenção teórico-metodológica – a existência de ‘uma’ em detrimento de outras ‘várias’ sociologias, buscando tratar dos dilemas e confrontos que emergem de um tipo de universalização que se realiza mediante relações de poder, hierarquizando saberes, temas, problemas, ao fim, culturas, povos, gentes. Pedro Demo alerta para as ideologias envolvidas no debate científico e o desserviço à ciência que é subestimá-las:

A conotação ideológica das ciências sociais é fundamental, porque as remete naturalmente ao contexto do poder. [...] É próprio do poder [...] não exercer a opressão de modo brutal, provocativo, ostensivo. Primeiro, é fundamental vender-se não como opressão, mas como ordem natural das coisas; como necessário, [...] porque empresta aos dominados o sentido da vida. Segundo, faz de tudo para convencer os desiguais de que não foram usurpados, mas merecem e, portanto, não pode ser questionado. Terceiro, precisa loucamente esconder suas fraquezas, suas rachaduras, seus vazios, dando a impressão firme de compacto e inamovível. [...] Neste quadro, ideologia não é vício científico, pois faz parte integrante do jogo das ciências sociais (DEMO, 1988, p. 20).

Se o ‘vício científico’ é negado como vício ocorre que esta mesma ideologia se esquia de seu respectivo componente normal e natural na prática científica e se confunde com o que seria a

finalidade da própria ciência, subjugando a compreensão da realidade histórica e sociocultural que se propõe conhecer a uma deturpação intencional ainda que simulada²⁴.

Ressalta-se que ao territorializar a ciência social, ao situá-la cultural e geograficamente na história, não se pretende suplantar a vocação cosmopolita do pensamento, preocupação, por exemplo, de Piotr Stompka (2010) em seu artigo *One sociology or many?*²⁵. A proposta, contudo, é universalizar sem as exclusões epistemológicas reiteradas na sociologia. Trata-se de submeter à avaliação e verificação o tipo de racionalidade que esta mesma Europa advogou como única. É possível lembrar de um consagrado cânone para argumentar em prol da impossibilidade de uma razão monolítica: “Pierre Bourdieu, particularmente em seus debates com filósofos, afirmava ser necessário historicizar a razão. As ciências sociais, ao ignorarem os seus fundamentos históricos, sofrem de uma espécie de amnésia das origens” e, seguindo com Ortiz, perde a noção de que, “a universalidade das estratégias de universalização estão [sic] condicionadas por circunstâncias específicas” (2012, p. 14). Em comparação, é perceptível que em nenhum momento Darcy Ribeiro rejeita epistemologicamente a ciência moderna por completo – ele é um pensador moderno – mas ao criticar e revisar a narrativa eurocêntrica, reconfigura a explicação do processo civilizacional da humanidade. Em outros termos, redefinindo a geopolítica do conhecimento, foi capaz de ‘provincializar’ tanto a Europa como a ‘América do Norte’, contribuindo assim para um novo impulso científico e original às ciências sociais ‘na’ e ‘a partir’ da América Latina.

1.4. Violência epistêmica: e “nem sequer marxista”

Há ainda outra ‘classificação’ que tentou não apenas menosprezar, mas de fato eliminar completamente o texto darcyniano em sua primeira empreitada de publicação para os cientistas do Norte. Ao designá-lo como “não era nem sequer marxista”, não lhe atribui qualquer direito ao fazimento teórico, compelindo o autor brasileiro a um caminho de ‘ostracismo’. Em vista disso, é mister compreender o sentido desta expressão.

O advérbio de intensidade ‘sequer’, que por si só não apresenta caráter negativo pois que possui como sinônimos ‘ao menos’ ou ‘pelo menos’, carece sempre, segundo as normas gramaticas, ser precedido por uma conjunção negativa, neste caso, ‘nem’. Por conseguinte,

²⁴ Enxerga-se a mesma aposta na superioridade de uma sociologia ‘universal’, que é na verdade, ‘provincial’, em detrimento das ditas outras ‘sociologias menores’ nos trabalhos de Michael Burawoy (2010; 2011), Jeffrey Alexander (1999); Margaret Archer (1991), dentre outros que se mantêm cegos ao fato de que sua percepção de síntese teórica é, sobretudo, excludente.

²⁵ Como exemplo, outros trabalhos de Stompka podem ser consultados: *Many sociologies for one world: the case for grand theory and theoretical pluralism* (1991); e, *Another sociological utopia* (2011).

nesta construção, o componente de significado restritivo atribui negação a qualquer possibilidade enunciativa. Isto significa que, de qualquer forma, Darcy Ribeiro estaria impedido de elaborar e apresentar uma perspectiva teórica ou científica inovadora. Estava fadado a explicar seu contexto continental em meio ao processo civilizacional humano somente por uma abordagem estrangeira já fixada, ou seja, neste caso, pelo marxismo ortodoxo. O que seria o equivalente, de acordo com Guerreiro Ramos, a “sacrificar o senso crítico ao prestígio que lhe granjeava exibir ao público leigo o conhecimento de conceitos e técnicas importadas”, ou seja, fazer uma “sociologia enlatada” (1996, p. 10).

Desta forma, deslegitimado e impedido de exercer a autonomia intelectual, para aquele parecerista, Darcy Ribeiro estaria condenado ao silêncio. Restando apenas repetir de modo livresco o que outros já haviam ensinado. Nem mesmo, podendo atualizar ou ultrapassar, mas somente citar copiosamente. É precisamente esta relação entre o conhecimento produzido e a adequação submissa à ordem e à norma, que conduz os sujeitos a substituir um fluxo heterogêneo e espontâneo epistêmico para aderir a uma continuidade estéril e arbitrária construída por uma modernidade eurocêntrica. Neste sentido, é que se permite argumentar, sobre o projeto desta referida modernidade como a execução de uma violência epistêmica.

Segundo a teórica indiana Gayatri Spivak, o exemplo mais expressivo que se observa, “disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária Subjetividade” (2012, p. 60). Deste modo, havendo uma heterogeneidade de subalternos, entre os quais, para Spivak, não se encontra aqueles possuidores de uma consciência crítica – trata-se a princípio de precárias subjetividades, construídas neste marco epistêmico de violência colonial – a “dominação colonial pode ser entendida como o cerceamento da resistência através da imposição de uma *episteme* que torna a fala do subalterno, de antemão, desqualificada e, assim, a silencia” (COSTA, 2013, p. 267. Grifo do original). Caso Darcy Ribeiro assumisse tal postura, recorrendo exclusivamente a matrizes teóricas marxistas importadas, sem a devida revisão crítica, seria cúmplice do mesmo discurso hegemônico e da manutenção do silêncio que lhe seria imposto, restringindo assim tanto as possibilidades de ser ouvido, e principalmente, a do sujeito que fala e interpõe.

É certo que Darcy não se considerava um marxista ortodoxo, embora estivesse filiado teoricamente ao materialismo histórico e dialético, e portanto, dizia ser ‘marxista à sua maneira’ (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2011b; 2013b; VASCONCELLOS, 2012). Sempre assumiu, em sua perspectiva intelectual, as marcas desta influência. Mas asseverou, em suas

palavras: “não sou comunista, nem marxista sou, mas sou discípulo, herdeiro de Marx, que vejo espantado como denominador comum de todas as ciências do homem, que é o que explica a atualidade de Marx” (RIBEIRO, 1997a, p. 81).

Esta ressalva é importante pois sabe-se haver riscos em uma leitura parcial e, principalmente, passiva de qualquer autor ou concepção teórica e metodológica. Este perigo é também sinalizado por Michael Löwy ao comentar sobre a história do marxismo na América Latina que, desde suas primeiras inserções no continente, foi ameaçado por dois posicionamentos aparentemente opostos, os quais denominou de: “o excepcionalismo indo-americano e o eurocentrismo” (2006, p. 10). Para Löwy (2006) a categoria de ‘excepcionalismo indo-americano’ deveria ser entendida como uma radicalização da especificidade da América Latina em sua história, cultura e estrutura social. Considerado um extremo, “esse particularismo americano acaba por colocar em questão o próprio marxismo como teoria exclusivamente europeia” (LÖWY, 2006, p. 10), o que desqualifica sua pretensão explicativa que tratou, conforme se sabe, mediante a categoria trabalho e forma de apropriação do trabalho elucidar na história distintos modos de produção ou sociedades. Em outras palavras, a ênfase na excepcionalidade do continente latino-americano como cabalmente separada do contexto apreendido por Marx exige mais que transcender o marxismo, equivale negá-lo. Por outro lado, o denominado ‘eurocentrismo’ se refere à limitação mecanicista de concepções socioeconômicas de desenvolvimento transplantadas acriticamente para a América Latina que, em síntese, se trata da compreensão e explicação da evolução histórica europeia no decorrer do século XIX:

Para cada aspecto da realidade européia estudado por Marx e Engels – a contradição entre forças produtivas capitalistas e relações feudais de produção, o papel historicamente progressista da burguesia, a revolução democrático-burguesa contra o Estado feudal absolutista – procurou-se laboriosamente o equivalente latino-americano, transformando assim o marxismo em um leito de Procusto, sobre o qual a realidade era impiedosamente “recortada” ou “esticada” conforme as necessidades do momento. Usando esse método, a estrutura agrária do continente foi classificada como feudal, a burguesia local considerada como progressista, ou mesmo revolucionária, o campesinato definido como hostil ao socialismo coletivista etc. Nessa problemática, **toda a especificidade da América Latina foi implícita ou explicitamente negada, e o continente concebido como uma espécie de Europa tropical**, com seu desenvolvimento retardado de um século, e sob o domínio do império norte-americano (LÖWY, 2006, p. 11. Grifo nosso).

Estas duas perspectivas, embora antagônicas e antinômicas, apresentam paradoxalmente, um resultado similar, o de que o socialismo jamais será apreendido com coerência e bom proveito na América Latina. Para aplicações criativas do materialismo histórico e dialético ao contexto latino-americano, se requer precisamente a superação destas duas correntes. A interpretação

exigida coloca à disposição tanto categorias e conceitos marxistas já consagrados, em diálogo e debate com às especificidades econômicas, históricas e socioculturais latino-americanas. Este, inclusive, foi o posicionamento de Ribeiro em sua resposta a uma “reserva pseudomarxista”, como mencionou, ao seu esquema conceitual de *O processo civilizatório*, sobre a “escolha do desenvolvimento da tecnologia como critério básico de construção do nosso esquema de evolução sociocultural”, e com isto, se argumentou inválido o critério marxista, “que faz das lutas de classe o motor da história, e do desenvolvimento dos modos de produção o critério fundamental da evolução social” (1997, p. 30). Mas Darcy rechaçou por completo esta crítica, como um superficialismo eurocêntrico:

Primeiro, porque não negamos a luta de classes, apenas assinalamos que apesar de ser tão importante, ela não se presta ao papel de categoria *diagnóstica* da evolução humana. Tanto é assim que muitas das suas formas básicas se reiteram em formações sociais inteiramente diferentes e com defasagem evidente – como o escravismo romano e o escravismo brasileiro –, o que, se ratifica por um lado sua relevância, comprova, por outro lado, sua desvalia como critério distintivo de etapas da evolução. Em segundo lugar, porque os componentes estratégicos do modo de produção para o estudo da evolução racial são precisamente os meios de produção, vale dizer, a tecnologia, e não as relações de produção, que seriam os antagonismos de classe acima referidos (RIBEIRO, 1997, p. 31).

Sabe-se que na América Latina as primeiras tentativas salutaras de análise do continente e que foram responsáveis por fornecer a fundamentação para uma orientação política revolucionária surgiram decorrentes da concepção e pensamento marxista. É datado que os partidos comunistas apareceram tanto no Uruguai, em 1920, e no Chile, em 1922, decorrente de partidos socialistas que entrincheiraram sob a Revolução de Outono, sua abordagem majoritária; ou ainda com sua postura de esquerda na Argentina, em 1918. Há também no México, a partir de 1919, certos grupos anarquistas ou anarco-sindicalistas de relevância rumo ao bolchevismo (LÖWY, 2006). No Brasil, a datar de 1922, conforme lembra Miglievich-Ribeiro, é que “as formas de desenvolvimento industrial surgidas favoreceram, num primeiro momento, a consolidação do chamado marxismo bolchevique” (2013b, p. 122).

Em contrapartida, no Brasil, o momento inaugural de rompimento com o socialismo soviético ocorreu principalmente com o esforço de Caio Prado Junior que, ao lado de Sérgio Bagú²⁶, é considerado um dos primeiros marxistas na América Latina a impugnar a tese dos partidos comunistas sobre a configuração ‘feudal’ da economia colonial, abordagem teórica inovadora

²⁶ Foi um historiador e economista argentino e um dos mais significativos representantes das ciências sociais marxistas na América Latina. Seu livro ‘Economía de la sociedad colonial’, publicado em 1949, foi um trabalho de vanguarda na refutação do esquema tradicionalmente aceito de ‘feudalismo latino-americano’, evidenciando a dimensão capitalista da colonização ibérica no continente (LÖWY, 2006).

que lhe causou sanções dentro do Partido Comunista Brasileiro (PCB) (MIGLIECH-RIBEIRO, 2013b). Darcy, que na década de 1940 também se filiou ao Partidão, como se denominava o PCB, chegou a cooperar na campanha de Caio Prado para deputado estadual (RIBEIRO, 1997a). Contudo, pouco tempo depois, deixa o partido para se dedicar a tarefa de etnólogo, como já descrito acima. Possivelmente, este afastamento – ainda que ocorrido com demasiada tranquilidade²⁷ – pode ter sido o suficiente para que sua produção não recebesse a plena aceitação e chancela marxista e, por conseguinte, resultou, em maior ou menor medida, na “invisibilidade de sua história materialista e dialética da humanidade no compêndio do pensamento social brasileiro” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2013b, p. 123). Além de, e obviamente, por não reproduzir uma esperada passividade na instrumentação da análise marxista para elaborar sua interpretação da história e evolução humana. Sem o interesse de interpretar a realidade por meio da teoria, mas ao contrário, sendo a teoria construída pelo desvelamento da realidade, se identificou como um intelectual que se impõe como sujeito cognoscente, e não como mero objeto de pesquisa.

O problema apontado aqui está na importação arbitrária das narrativas e ideias que ao saírem da Europa são erigidas como a única forma verdadeira de apreensão do conhecimento. Embora possibilitem uma institucionalização do pensamento crítico, também necessário, enveredam em limites, estreitando-se ao conteúdo narrativo ocidentalizante. Em vista disso, “é que esquecemos que ao aceitar a [esta] escala, não temos mais a oportunidade de construir nosso objeto, já não temos mais autonomia intelectual para lidar com o incomensurável” (ROSA, 2013, p. 291. Os colchetes são nossos). A dificuldade se agrava ao desejar realizar comparações de enquadramentos empíricos na América Latina, com referências teórica euroamericanas, ou seja, minorar ou mesmo dirimir a realidade social do sul, pela perspectiva teórica plagiada do ‘norte’.

Não se deve ignorar na construção conceitual, as formas com que se elabora determinadas concepções do passado. O britânico Jack Goody (2008) exemplifica e também critica o que define como ‘roubo da história’ ou, em outras palavras, ao que classifica como o impulso etnocêntrico da maior parte da historiografia perpetrada pelo viés ocidentalista em usurpar os avanços e conquistas de outras culturas na invenção humana de valores que jamais foram

²⁷ Sobre sua saída do PCB, Darcy comenta que, “um dia, o Partido Comunista fez uma reunião, quando eu me formei. Eu devia substituir o Câmara Ferreira, que era diretor do *Jornal Hoje*, e eu queria isso. E queria ser um comunista profissional. Mas o Partido Comunista tinha mais juízo do que eu... Disseram: ‘Não, não faz isso, não (risos). Você tem uma proposta de estudar os índios, vá estudar os índios’. Então, foi uma decepção. Eu creio que eu era tão agitado, que eu fazia medo neles. Eu devia ter um pendor trotskista, qualquer coisa assim... O certo é que eles me liberaram. Então, eu não sou renegado, nem fugido, nem nada, eu sou licenciado do Partido Comunista. E continuei nos próximos dez anos e fui trabalhar com os índios” (RIBEIRO, 1995b).

exclusivamente ocidentais, tais como civilização, democracia, indivíduo, modernidade, racionalidade, universidade, amor. Estas são narrativas fundamentadas nos processos sociais de inúmeras sociedades e tempos, mas que numa ‘fraude’ transformam-se em valores e concepções europeias, com uma consequência – pode-se acrescentar nefasta – de negar a participação no conhecimento acumulado dos demais povos, rebaixando-os e dominando-os.

Ao cercear a oportunidade de se construir teoricamente um objeto ou percurso científico-metodológico, para permanecer abrigado explicativamente sob uma episteme estrangeira (euroamericana) se priva a liberdade intelectual de tratar outros contextos e realidades. Marcelo Rosa (2013) classifica este arquétipo como ‘sociologia exemplar’ pois está fundamentada nos exemplos das ciências sociais ‘originárias’, que funcionam como receptáculo de uma estrutura que será por aquele ordenado, com seus instrumentos e objetos e, por conseguinte, com todos os limites já definidos. Como alternativa, para romper com tal enquadramento, o autor propõe uma ciência social ou uma ‘sociologia não exemplar’, cuja abordagem exige “construir seus instrumentos ao mesmo tempo que faz seus objetos” (ROSA, 2013, p. 292). Desta forma, esta ciência social, categorizada como ‘não exemplar’ constrói seus instrumentos de análise na medida em que também constrói seus objetos, portanto, isenta de limites apriorísticos, favorecendo não apenas uma compreensão e uma explicação mais autônomas como possibilita, tanto no trato científico-metodológico quanto na elaboração epistêmica, apreender contextos impossíveis àquela ‘sociologia exemplar’.

Esta premissa, que fazia parte da postura intelectual anticolonialista de Darcy Ribeiro, impregnou a leitura que o ‘antropogiano’ realizou da obra de Marx. Assim, não poderia ser diferente. Pois, estava cômico de que a realidade vivida no século XX, simplesmente, seria absolutamente impensada no século XIX quando Karl Marx redigiu sua obra. Desta forma, é cabível pensar que o dogmatismo não pode ser atribuído ao autor alemão, mas somente aos leitores e comentadores que o sucederam que pareceram alguns desconhecer que qualquer leitura não se trata de atividade mecânica, mas é necessário saber ler, tanto quanto saber contextualizar a obra em seu tempo, para entender o que de fato expressou. Leandro Konder, filósofo marxista brasileiro, advertiu que, “não podemos ler Marx nos transportando artificialmente para o tempo dele”, pois que, “vivemos uma história que ele não viveu, vimos coisas que ele não viu, temos preocupações que ele não tinha”; portanto, “somos, irreversivelmente, diferentes dele; não podemos retomar seu discurso fazendo abstração dessa diferença” (1992, p. 56). Assimilar a obra marxista sem reconhecer seus limites reais, extingue qualquer fecundidade teórica. Contrariando o conservador parecerista de *O processo civilizatório* de Ribeiro, somente naquilo que a leitura de Marx for efetivamente importante na

elaboração teórica em América Latina é que será necessária a contínua tarefa de reexaminar, revisar, redimensionar, reformular aquilo que se tornou seu legado. Isto posto, não é exagero afirmar que, “a história do ‘marxismo’ precisa ser energeticamente repensada” (KONDER, 1992, p. 56).

É pertinente lembrar que o próprio Karl Marx nunca aceitou a categoria ‘marxismo’ ou ‘marxista’. Quando interpelado pelos seus genros que se declararam sob tal nomenclatura, reagiu enfurecido. Assim relatou o fato em carta, em novembro de 1882, a seu companheiro intelectual Friedrich Engels: ‘O diabo que os leve!’. Para em seguida, afirmar e, reiterar por diversas vezes um famoso comentário: “O que sei é que *eu* não sou marxista” (apud KONDER, 1992, p. 61. Grifo do original).

E é ainda mais significativo que nem mesmo Marx (2013) pretendeu explicar pormenorizadamente o desenvolvimento e a constituição daquilo que designou como sociedade comunista. Quando decidiu polemizar com os discípulos de Comte, da *Revue Positiviste*²⁸, redigindo seu posfácio à segunda edição do primeiro volume de *O Capital*, declarou que jamais se sentiu entusiasmado em prescrever ‘receitas’ que alimentassem entusiastas futuros:

O método aplicado em *O capital* foi pouco compreendido, como já o demonstram as interpretações contraditórias que se apresentaram sobre o livro. Assim, a *Revue Positiviste* me acusa, por um lado, de tratar a economia metafisicamente e, por outro – adivinhem! –, de limitar-me à mera dissecação crítica do dado, em vez de prescrever receitas (comtianas?) para o cardápio da taberna do futuro (MARX, 2013, p. 88).

À vista disso, Darcy, também criticado por intelectuais brasileiros, que esperavam dele unicamente receitas de um cardápio, lhes respondeu concludente: “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, 1997, p. 31).

1.5. A autonomia científica: propugnou “reescrever a teoria da história”

Há uma ideologia advogada por grupos dominantes que tende sempre a ser a ideologia dominante, influenciando concomitante e diretamente a produção científica. Essa tem sido,

²⁸ Rubens Enderle, que traduziu recentemente para o português, o primeiro tomo de ‘O Capital’, explica em nota que: “*La Philosophie Positive. Revue* – Revista publicada em Paris, de 1867 a 1883. No n. 3 (nov.-dez. 1868) incluía-se uma breve recensão sobre o primeiro volume d’*O capital*, escrita por Eugen De Roberty, discípulo de Auguste Comte” (apud MARX, 2013, p. 88).

insistentemente, uma lição histórica das ciências sociais (IANNI, 1976). Em contrapartida, Darcy Ribeiro, ao reescrever a ‘teoria da história’, foi capaz também de reescrever a história dessa teoria, de modo a romper, dentro da produção social do conhecimento, a partir da América Latina, com esta compreensão dualista da realidade social: pensada mormente como arcaico-moderno, rural-urbano, agrário-industrial, periferia-metrópole, desenvolvido-subdesenvolvido etc. Assim, este ‘antropologiano’ pôde contribuir com a substituição da imposição geográfica e política de Estado sobre o conhecimento em seu fundamento na história imperial ocidentalizadora; com a crítica a uma geo-política de Estado em línguas, conceitos políticos, culturais e econômicos, religiões, subjetividades, entre outros, que foram racializadas – ou seja, aquela de uma dada ‘raça’ era negada em sua humanidade. No entanto, não se deve esquecer que, “as ‘dualidades’ não são senão uma expressão (ao nível descritivo) das desigualdades e desequilíbrios inerentes às sociedades que se desenvolveram, historicamente, sob a influência de sucessivos imperialismos; ou várias fases do imperialismo” (IANNI, 1976, p. 55).

Desta feita, importa observar que embora já tenha ocorrido a descolonização política, social, jurídica e cultural de Estados-Nação, anteriormente colonizados, não se eliminou a relação de colonialidade e sua subjetivação. De fato, não existe um mundo ‘pós-colonial’ propriamente dito, a menos que no ‘pós-colonial’ fiquem marcados os velhos e os inéditos colonialismos posto que “continuamos a viver sob a mesma ‘matriz de poder colonial’. Com a descolonização jurídico-política saímos de um período de ‘*colonialismo* global’ para entrar num período de ‘*colonialidade* global’” (GROSFOGUEL, 2010, p. 467. Grifo do original). Ainda que as mesmas estruturas jurídico-políticas não se façam presentes, e a maior parte dos Estados já se constituem independentes quanto a própria organização política, ainda permanece sobre as populações não-europeias – outrora conquistadas e colonizadas – uma exploração e dominação de ordem europeia/euroamericana. Esta contínua estrutura colonial de poder, fundamentada na relação entre europeus e não-europeus, configura um dos elementos constitutivos do sistema mundial do poder capitalista, evidente na divisão internacional do trabalho, assim como na acumulação do capital em nível global (QUIJANO, 2010).

Segundo Grosfoguel, neste contexto se compreende a relevância da distinção entre o que se conhece por ‘colonialismo’, e o que se entende por ‘colonialidade’, pois “a colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais”, sendo estas formas, “produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial” (2010, p. 467). Assim, toda

alteração e transformação resultantes de descolonização política, deve suscitar simultaneamente uma descolonização epistêmica pois mudanças civis sem modificações epistemológicas continuarão a sustentar vínculos controlados pela teoria política e economia política eurocêntricas.

É certo que Darcy Ribeiro estava consciente que, ao apresentar uma nova perspectiva teórica sobre a origem e o desenvolvimento da evolução da humanidade provocaria, sem qualquer receio, fortes oposições. Entretanto, este ‘antropologiano’ nunca se sentiu seduzido a uma postura de obediência epistêmica/científica, pelo contrário. Entre significativos intelectuais brasileiros que se inspiravam com sua iconoclastia, para além do atributo de rebelde e renegado que lhe foram atribuídos, Darcy foi reconhecido como um dos ‘clássicos’ do continente latino-americano (PERICÁS, SECCO, 2014). Embora permaneçam esboços que privilegiam uma história social do conhecimento que arbitrariamente ignora a produção e crítica teóricas não subordinadas às matrizes euroamericanas²⁹, Ribeiro também alcançou destaque entre tais círculos (RIBEIRO, 1975), ou, ao menos, como apontou o filósofo alemão Heinz Rudolf Sonntag, ignorar sua autonomia, sob qualquer pretexto, é angariar penas consequências:

Pelo fato de ser uma teoria do Terceiro Mundo para o Terceiro Mundo o censurarão somente aqueles que continuam acreditando que o umbigo do mundo se situa ainda em algum lugar entre Viena, Berlim, Bonn, Moscou, Washington ou Roma. Que Ribeiro atribua ao Primeiro Mundo um papel não preponderante 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 (SONNTAG, 1997, p. 283).

²⁹ É pertinente notar a produção de textos publicados no Brasil que se destinam a apresentar uma história social do conhecimento mundial, mas que, em síntese, se dedicam a introduzir redutora e limitadamente o que se considera o conhecimento – e, especialmente, o conhecimento científico – como tendo suas nascentes e desenvolvimentos exclusivos na região europeia-setentrional (MCNEELY, WOLVERTON, 2013; NOUVEL, 2013). Isto ocorre até mesmo entre trabalhos produzidos nacionalmente (GUEVARA, DIB, 2007; ZILLES, 2005). Quando, entre alguns, se aceita considerar o que se é produzido em outras partes do mundo, estes ‘outros’, sejam latino-americanos, africanos, asiáticos, produzem o que se classifica somente como ‘saberes’ ou ‘cultura’, em detrimento dos ocidentais, que possuem teorias e ciência (BURKE, 2003; 2012). E mais, é surpreendente que, quando mencionam os críticos, especialmente, aqueles vinculados em maior ou menor medida ao *Grupo Modernidade/Colonialidade*, ou do *Giro Decolonial*, na América Latina, atribuem a tais leituras uma designação estranha: “com algum exagero” (BURKE, 2012, p. 255), para, em seguida, poder menosprezá-las, afirmando que para realizar a leitura destas “contribuições não ocidentais ao conhecimento, muitas vezes é preciso ler as fontes ocidentais a contrapelo, **procurando atribuições e identificações sucintas e marginais**” (BURKE, 2012, p. 257. Grifo nosso).

2. O PROCESSO CIVILIZATÓRIO: UMA TEORIA E SEUS *ENTRE LUGARES*

Em sua produção teórica, especificamente em *O processo civilizatório*, Darcy Ribeiro propõe-se ao desafio intrínseco à própria atividade criadora de romper com uma abordagem copista ou resenhadora, para contribuir com uma postura epistêmica inovadora, de abandono da aspiração inviável de se europeizar, mas buscando a originalidade, notabilizando sua autonomia intelectual de modo a fazer um uso seletivo e crítico de suas fontes e referências. Sem ignorar as contribuições euroamericanas nem supervalorizar as latino-americanas, privilegiou a capacidade do discernimento numa tarefa autopoietica e cumpriu a exigência de revisão tanto do conhecimento congruente já acumulado como de crescimento e progresso autóctone de sua reflexão, acrescentando algo a este conhecimento já consolidado. Deste modo, pode-se traduzir a ambição de nosso autor por meio de uma postura epistemológica antropofágica.

Por antropofagia, deve-se compreender metaforicamente a capacidade de assimilar, ou ainda, ‘anabolizar’ em um processo autoral de formação teórica e científica. Essa perspectiva ‘canibal’, aqui positiva e inovadora, permitiria, na esfera epistêmica, a apropriação crítica de idéias estrangeiras. O antropófago, neste caso, seria capaz de deglutir formas ou concepções importadas, além das latino-americanas, para desenvolver um perfil teórico genuinamente autônomo. Tal movimento pode assim ser exemplificado:

Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago. [...] Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a mentalidade pré-lógica para o Sr. Lévy-Bruhl estudar. [...] Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o. [...] Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas (ANDRADE, 1990, p. 47-51).

Destarte, embora alguns possam até certo ponto indicar (ARRUTI, 1997) ou outros criticar (DAMATA, 1979) que algumas de suas referências estejam datadas, ou até mesmo superadas, não se justifica um abandono às ideias de Ribeiro vez que este fez ‘comer’, foi ‘deglutir’, antropofagicamente, tais influências. Desta forma, teoriza com autonomia. Nesta perspectiva, o antropólogo mineiro não reproduziu autores ou teorias superadas, pois no sentido de sua escrita, se tornou independente de qualquer autor, e se percebe em seu texto, compreendido a partir de então como um tecido interpretativo e mutante, aquela região de hibridismo e diluição de autores, origens e fronteiras, no qual o purismo autoral se desvanece, e desaparece. O ponto nodal não está na origem da fonte, ou mais precisamente em seu autor,

mas na leitura das mesmas. Ao comentar esta atividade antropofágica darcyniana, Miglievich-Ribeiro afirma:

O escritor sinaliza a seu público-leitor que busca se reinventar então como intérprete latino-americano da América Latina. Mas, podemos pensar que há ganhos em se fazer intérprete e abdicar das explicações definitivas. Há uma generosidade neste ato em favor do leitor, posto que a ele é conferida também a possibilidade de uma nova narrativa, na prática ininterrupta da orquestração das vozes e de sua escuta. Darcy Ribeiro cresce ao narrar a sua história da qual somos todos intérpretes (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2013b, p. 136).

Assim, ao pretender sintetizar a evolução sociocultural percorrida nos últimos dez mil anos da humanidade, de modo a fazer sentido também àqueles povos considerados ‘subdesenvolvidos’ ou ‘terceiro-mundistas’ – pois estes agora são também atuantes neste panorama sócio-histórico –, Ribeiro pode ser percebido concomitantemente como um vanguardista de algumas questões postas hoje pelos debates descoloniais, sendo capaz de digerir os ‘teóricos metropolitanos’ e recriar uma teoria geral do processo civilizatório humano a partir da periferia. Tal teoria geral não se refere a uma teoria abstrata sobre o humano, ou sobre a sociedade. Sua proposta implica um duplo sentido, ou seja, por um lado contribui com uma teoria anticolonial, que tem a América Latina e outros povos não-ocidentais como objeto e sujeito históricos e, por outro, apresenta uma produção epistemológica original, capaz de elaborar conceitos e procedimentos próprios, assim como, uma consciência de si mesma sem quaisquer precedentes ante uma colonialidade epistêmica enclausurante.

Sabe-se que Darcy, em 1946, graduou-se na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP). Desde então, empenhou-se nas mais variadas atividades, no campo científico-acadêmico, político e intelectual, mormente estimulado por uma pergunta que direcionou suas pesquisas, seus trabalhos, sua militância e sua utopia: “por que o Brasil ainda não deu certo?” (RIBEIRO, 1995, p. 13). De fato, pode-se circunscrever esta como uma questão central e propulsora da obra darcyniana, a qual ocupará o antropólogo por cerca de quase cinquenta anos, perpassando desde sua experiência enquanto etnólogo até os anos próximos de sua morte; e possivelmente se pode precisar seu ponto inaugural na publicação de *O processo civilizatório* de 1968, e culminando em *O Povo Brasileiro* de 1995. Ao pretender comentar a obra darcyniana, mais especificamente *O Povo Brasileiro*, José Arruti (1997) confessa se tratar de um grande desafio, dado que a dificuldade está justamente na ambição que Ribeiro projeta em seus textos, “como resultado final de anos de trabalho e síntese de uma série de livros anteriores, cada um deles de uma ambição igualmente assustadora” (ARRUTI, 1997, p. 303). No caso de Ribeiro, não aceitou nada menos que isso, já que sua obra está alicerçada

numa pesquisa de toda uma vida, além de seu desempenho quase incansável em leituras e estudos, como o mesmo já descreveu (RIBEIRO, 1990, 1997a).

Por conseguinte, alguns dos autores que lhe serviram de referência na elaboração de seu *Processo civilizatório*, serão comentados a seguir. Tanto pelo espaço possível que compreende esta dissertação, assim como – e principalmente – pelo volumoso número de referências bibliográficas utilizadas por Ribeiro, não serão apresentadas todas aqui, mas somente aquelas mais emblemáticas quanto ao esquema geral de sua obra serão mencionadas. Julga-se, portanto, que os demais autores não citados, mesmo que de reconhecida importância, estarão em maior ou menor grau, também representados.

2.1. O materialismo histórico e dialético

Darcy Ribeiro declara sem receios suas dívidas teóricas a diversos intelectuais. Certamente, entre os mais significativos, devem-se mencionar as contribuições do alemão Karl Marx. As leituras e idéias marxistas fizeram parte de sua formação, inclusive quando ainda estudante de medicina, quando teve contato com seus primeiros textos e, também, de Friedrich Engels. Embora recuse sobre si a classificação de marxista, declara-se discípulo, herdeiro confesso do materialismo histórico e dialético (1997a; 1997b). Sobre esse período, de imensas descobertas segundo Darcy, recorda:

[...] caiu nas minhas mãos toda uma bibliografia nova para mim, questionadora. Eram leituras de simples divulgação, como da história da filosofia, que alargavam o meu mundo e refaziam minhas idéias. Textos sobre Heckell, Spencer, Marx, Freud, Nietzsche, Schopenhauer me empolgaram e me deram um novo discurso. Sempre de segunda mão e em espanhol, que aprendi lendo-os. Ainda tenho um volumezinho histórico para mim. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de Friedrich Engels, que eu tentei reescrever quarenta anos depois com o meu *O processo civilizatório*. Consegui o volume em 1942. (RIBEIRO, 1997b, p. 80)

A postura marxiana de revisão crítica de uma influência teórica é de modo congênere empregado por Ribeiro. O antropologiano não aceitou buscar respostas finais em Marx, privando-se de repensar os conceitos e esquemas marxistas, para exclusivamente recitá-los. Diante dos críticos de sua heterodoxia marxista, asseverou: “Esse tipo de contestação é especialmente irritante quando parte dos pretensos marxólogos que convertem o marxismo numa técnica erudita de exegese de textos” (RIBEIRO, 1997, p. 27). Mas de fato, conforme ressaltado por Edgard A. de Carvalho, “o que é importante em tudo isso para Darcy Ribeiro é que o retorno a Marx se efetive não de forma dogmatizada, mas retirando do marxismo suas partes mortas e vendo nas contribuições marxianas algo de muito fecundo para o diagnóstico

da sociedade brasileira”, e mesmo além, “para o *reencontro da Antropologia com a História*” (CARVALHO, 1986, p. 176. *Itálico nosso*).

É precisamente neste ponto que a perspectiva marxiana adquire maior relevo para Darcy. O conhecimento, segundo o pensamento darcyniano, não está em nenhum texto propriamente dito, mas na vida e na história. Darcy defendeu que a verdade compreendida como conhecimento científico “só pode ser lida através da observação direta ou da reconstituição histórica criteriosa de contextos sociais concretos e da comparação sistemática dos mesmos” (RIBEIRO, 1997, p. 27). Sua forma de observar aqueles considerados ‘clássicos’ baseia-se na atenção às diversas sociedades nas quais viveram para pensar a sua, hoje. Nas palavras de Darcy:

Nosso papel é, pois, o de nos fazermos herdeiros do discurso da ciência, apenas para refazê-lo com base na exploração exaustiva do valor explicativo tanto dos contextos sociais concretos que observamos como das circunstâncias de lugar e posição, desde as quais vemos a eles e aos seus contornos. Para fazê-lo com a ousadia de Marx, porém, é indispensável observar, comparar e interpretar de olhos postos no trânsito entre o que foi e o que pode ser, e com a predisposição de conhecer para intervir e influir, no sentido de que venham a se concretizar na história, amanhã, as possibilidades mais generosas dela. Com essa postura é que escrevemos *O processo civilizatório* (RIBEIRO, 1997, p. 27-8).

A advertência do discurso darcyniano sinaliza e confronta receios que pressupunha cada vez mais se consolidar em seu país e no continente, de se fixar a condição de povos subalternizados e explorados em acordo com o projeto – que Darcy percebia como ameaça – sustentado pelas classes dominantes. Concomitantemente, buscou perseguir outro projeto, capaz de um rompimento com tal lógica a fim de “formular sobre as possibilidades reais que se abrem à nossa frente de ruptura revolucionária dos fatores causais do atraso autoperpetuante”, tanto quanto poder concretizar “a realização das potencialidades dos nossos povos, dentro da civilização emergente” (RIBEIRO, 1997, p. 28).

Tanto Marx quanto Engels indicavam, em caráter taxativo, ser a história a ‘verdadeira ciência’ ou a ‘ciência magna’ entre as ciências sociais. Afirmaram categoricamente: “Nós conhecemos uma única ciência, a ciência da história” (MARX, ENGELS, 2007, p. 39). Segundo Florestan Fernandes, “enquanto a economia política dissociava a economia de seu contexto social e político, Marx e Engels insistiam no caráter concreto dos fatos básicos da produção e reprodução das formas materiais de existência social”, na medida em que, “concebiam, [...] o modo de produção capitalista como uma categoria histórica” (FERNANDES, 1983, p. 13). História esta que se fazia na luta de classes. Nessa perspectiva, os trabalhadores deveriam iniciar seu enfrentamento a partir de uma teoria própria da acumulação capitalista que

evidenciasse as relações de produção como relações sociais e históricas que antagonizavam seus interesses aos da burguesia.

Em seu esquema interpretativo, o filósofo materialista histórico dialético atribuiu um sentido à categoria *civilização*, cujos grandes estágios correspondiam aos grandes modos de produção.

Fernando Magalhães comenta:

Marx nota uma dupla disposição com a nova composição do capital: o poder para modificar a materialidade dos objetos e a inclinação cada vez maior para a expansão mundial das finanças, devido ao colossal aumento dos meios de comunicação. E não apenas a expansão do capital, mas tudo que a ele diz respeito, isto é, toda a superestrutura edificada pela base material sobre a qual ele se fundamenta. Em outras palavras: constitui-se um processo evolutivo e unificador de estilos de vida que ele denominou de *processo civilizatório* (2015, p. 25. Grifo nosso).

Marx estudou as civilizações e, fundamentalmente, a civilização capitalista. Desta forma, não se trata de coincidência nem despropósito o termo ‘processo civilizatório’ adotado por Darcy Ribeiro. Marx e Engels “não caíram na armadilha da mistificação do progresso e da representação liberal do evolucionismo, pois desmascararam pela base os alicerces materiais, sociais e morais da civilização burguesa (ou civilização industrial moderna)” (FERNANDES, 1983, p. 76). Entende-se um modo de produção como a totalidade social que corresponde a um momento da história do desenvolvimento do trabalho, da luta de classes e da formação do Estado: “A história de toda sociedade até hoje é a história de lutas de classe” (MARX, ENGELS, 2005, p. 66). Marx e Engels puderam elaborar um esquema evolutivo³⁰ da sociedade, no qual, “as modificações das forças produtivas alteravam as relações de produção (classes sociais) e também produziam novas classes dominantes (Estado) e novas formas de compreender a realidade (ideologias)” (SELL, 2010, p. 54).

O esquema evolutivo marxista encontra-se dirimido, especialmente, nas obras *A ideologia alemã*, os *Grundrisse*, e em *Contribuições à crítica da economia política*; trabalhos estudados por Darcy Ribeiro na elaboração de seu *O processo civilizatório*. Há interpretes que julgam os *Grundrisse* como uma obra das mais importantes e significativas do *corpus* marxiano (MCLELLAN, 1990; ROSDOLSKY, 2001; HOBSEBAWM, 1977; 2011; DUAYER, 2011; DUSSEL, 2012)³¹. Segundo Darcy Ribeiro (1997; 1990; 1997a), os *Grundrisse* de Marx, redigido originalmente entre 1857-8, mas publicado pela primeira vez em 1939, e em sua

³⁰ Importa mencionar que, embora constitua um grupo minoritário, existem autores que rejeitam a categoria ‘evolutiva’ à Marx e Engels, preferindo explicar a teoria marxista da história como teoria funcionalista (Cf.: COHEN, 1986; ALMEIDA, 2010).

³¹ É certo também que o pensador alemão não expressou completo consenso no referido esquema sobre as sociedades pré-capitalistas, se compararmos seu *Grundrisse* com as demais obras; mas especificamente, “nestes esboços [*Grundrisse*], ele [Marx] apresenta anotações sobre as formas pré-capitalistas ‘germânicas’, de ‘Roma’, da ‘Grécia’ e do mundo ‘Eslavo’” (SELL, 2010, p. 54).

forma integral somente em 1968, apresentou um quadro das etapas de evolução histórico-social não apenas diferente à de seu amigo Friedrich Engels, em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* – publicada em 1884 –, mas que este chegou a ser “oposto ao esquema do próprio Marx nos *Grundrisse*” (RIBEIRO, 1997, p. 26), ou em suas palavras mais incisivas, o texto marxiano chegou a ser “muito melhor” (RIBEIRO, 1997a, p. 502).

Em aspectos gerais, no percurso da história humana para Marx e Engels, o modo de produção da comunidade primitiva é representado pelas relações de parentesco que organizam a distribuição do trabalho, onde a natureza e os meios de produção são um bem público – no sentido de não haver qualquer restrição privada. No modo de produção asiático, civilizações como a China, o Egito, a Índia, a Mesopotâmia e a América, são pautadas pela propriedade fundiária estatal, organizada por uma burocracia sacerdotal e/ou militar (MORAES, 1995). O modo de produção antigo é caracterizado, por sua vez, por um proprietário fundiário privado que exerce a condição de cidadão livre em sua comunidade política, tanto quanto de senhor despótico diante de empregados e escravos no contexto econômico doméstico. Outro modo de produção, denominado feudalismo, é baseado em uma extensa propriedade fundiária compartilhada entre diversos proprietários individuais que se encontram sob o domínio do senhor feudal e têm para com estes múltiplas relações de dependência, tanto econômicas quanto políticas. Por fim, no capitalismo, onde a força de trabalho é caracterizada como mercadoria, os proprietários dos meios de produção legitimados pela instituição do contrato de trabalho, asseguram no campo jurídico a subordinação dos trabalhadores, e no campo econômico, são endossados pelo mercado de trabalho (ANDERSON, 2016).

De acordo com o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas (1990) este esquema histórico-materialista apresenta benefícios hermenêuticos, mas também desvantagens que requerem uma sólida reconstrução do desenvolvimento social. Os benefícios apresentam-se na medida em que são tentativas analiticamente úteis para exprimir e ordenar, alicerçados em uma lógica de desenvolvimento, o material histórico. Nesse sentido, concorrem propostas para uma periodização que organiza as forças produtivas em materiais primários, como por exemplo, pedra, bronze e ferro, chegando à matéria plástica, e em fontes de energia exploradas, que se estende do fogo à água e ao vento, e mesmo à energia solar e atômica. Não obstante, a “tentativa de descobrir nessas sequências um modelo de desenvolvimento leva, imediatamente, às técnicas de trabalho e de obtenção dos recursos naturais” (HABERMAS, 1990, p. 129). As desvantagens de todo esquema evolutivo são pautadas por dificuldades, nem sempre explícitas, das formas mistas e de transição – eis que são raros os casos em que a estrutura econômica de uma sociedade é absolutamente explicável por meio de um único

modo de produção –, mas se deve reconhecer que as imbricações entre diferentes culturas podem gerar estruturas complexas, sendo necessário o esforço interpretativo na combinação de mais que um modo de produção. Outros problemas se desdobram a partir desta questão, no entanto, para Habermas, tais questionamentos e problemas não devem na contemporaneidade ser tratados como “indícios da infecundidade de um programa de investigação”; pelo contrário, assevera que “o conceito de modo de produção [possivelmente] não seja a chave errada para a lógica do desenvolvimento social, mas sim uma chave que não foi ainda suficientemente burilada” (HABERMAS, 1990, p. 133).

No texto *A ideologia alemã*, Marx e Engels (2007) desenvolvem suas perspectivas evolucionistas de forma mais esmiuçada, perpassando pela propriedade tribal, pela propriedade comunal e estatal, pela propriedade feudal, e finalmente pela propriedade capitalista, eximindo-se apenas de abordarem o modo de produção asiático como fizeram em outro texto, – feito especificamente por Marx (2008) – no prefácio de *Contribuição à crítica da economia política*. Neste ponto vale comentar uma objeção articulada por Ribeiro: à noção de feudalismo.

Em Marx e Engels (2007) o feudalismo, apontado como a terceira forma de propriedade, apresenta-se como um modo alternativo de evolução do comunalismo/comunismo primitivo, sob as circunstâncias de que nenhuma cidade se desenvolve dada a baixa densidade da população quando situada em uma vasta região. Neste sentido, a abrangência e extensão do espaço ou região colocam-se com elevada importância na perspectiva marxiana, na medida em que “o desenvolvimento feudal começa, por isso, a partir de um terreno bem mais expandido pelas conquistas romanas e a difusão da agricultura a ela vinculada no princípio” (MARX, ENGELS, 2007, p. 46). As formas históricas de evolução da propriedade seguem-se cronologicamente no texto da *Ideologia alemã*, mesmo que não seja possível indicar uma conexão lógica e rígida, mas apenas, infere uma sucessão entre tais, como sugeriu o historiador marxista britânico Eric Hobsbawm (1977)³². Sobre esta questão, Engels e Marx argumentaram:

A história não é mais do que a sucessão das diferentes gerações individuais, cada uma das quais explora os materiais, capitais e forças de produção transmitidas por

³² Em defesa de seu argumento, Hobsbawm justifica que “há, obviamente, certos limites: não é provável que uma formação econômica-social baseada numa tecnologia que exija máquinas a vapor ocorresse antes de outra que não requeria tal nível tecnológico” (1977, p. 22). Para corroborar esta perspectiva, conferir também: FERNANDES (1983). Contudo, não há consensos nesta questão, outros pesquisadores marxistas como o brasileiro José Paulo Netto (1981), entendem que é precisamente em *A ideologia alemã*, que seus autores “desenvolvem algumas categorias básicas para a investigação histórica, enunciam uma teoria da ideologia e formulam, pela primeira vez, a *idéia de uma sucessão lógica* das formações econômicas balizadas por leis de caráter objetivo” (p. 37. Grifo nosso).

aqueles que a precederam; quer dizer, que de um lado prossegue em condições completamente distintas da atividade precedente, enquanto de outro lado modifica as circunstâncias anteriores mediante uma atividade totalmente diferente, o que poderia ser distorcido especulativamente, se fosse alegado que a história posterior é a finalidade daquela que a precede, [...] mediante cuja interpretação a história adquire seus fins próprios e independentes e se transforma em uma “pessoa junto a outras pessoas” [...] enquanto o que designamos através das palavras “determinação” [...], “fim”, “gérmen”, “idéia” da história anterior não é outra coisa que não uma abstração da história posterior, *da influência ativa que a história anterior exerce sobre a que vem depois dela* (MARX, ENGELS, 2007, p. 70. Itálico nosso).

Marx e Engels distinguiram, portanto, um determinado número de formações econômico-sociais sucessivas pautadas a partir de uma espécie de evolução progressiva, na medida em que, para os autores alemães, “o mundo sensível que o rodeia não é algo diretamente dado desde toda a eternidade e constantemente igual a si mesmo, mas sim o produto da indústria e do Estado social”, sabendo que esta condição, “é um produto histórico, *o resultado da atividade de toda uma série de gerações, cada uma das quais pisa sobre os ombros da anterior,*” e desta forma, “segue desenvolvendo sua indústria e seu intercâmbio, e modifica sua organização social segundo as novas necessidades” (MARX, ENGELS, 2007, p. 67. Grifo nosso). Pode-se inferir daí que houve avanços, no sentido de *progresso*³³, entre as diferentes fases dos modos de produção. Particularmente, entre o processo de transformação das sociedades antigas, fundamentadas sobre um sistema escravista para uma sociedade baseada no modo de produção feudal e para a sociedade dos laços impessoais do mercado capitalista. Vale lembrar o prefácio de *Contribuição à crítica da economia política*:

[...] os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno designados como outras tantas épocas progressivas da formação da sociedade econômica. As relações de produção burguesas são a última forma antagônica do processo de produção social, antagônica não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que nasce das condições de existência sociais dos indivíduos; as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para resolver esse antagonismo. Com essa formação social termina, pois, a pré-história da sociedade humana” (MARX, 2008, p. 48).

Não seria plausível negar que as teses marxistas se referem à experiência histórica conhecida por seu autor, e disto Marx foi se tornando consciente ao longo de sua vida. Tal como o

³³ O termo ‘progresso’ aqui compreende um “movimento em direção a um objeto ou a um estágio mais elevado ou avançado” (DUPAS, 2012, p. 18). Neste sentido, “essa palavra suscitou – e continua suscitando – muitas dúvidas por ser usada como um atestado de que estamos nos tornando uma sociedade melhor e mais justa” (DUPAS, 2012, p. 13), o que, por uma questão de bom senso, deve ser interpretado como um dos mitos da modernidade euroamericana. Edgar Morin, embora se assumia marxista – de um tipo não ortodoxo –, ao comentar sobre sua filiação a tal corrente, lembrou que, “um eminente filósofo declarou que havíamos chegado ao fim das grandes narrativas. Ele pensava, sem dúvida, nas grandes narrativas *progressivas* nas quais a humanidade *evoluiria sempre mais e alcançaria um desenvolvimento cada vez maior*. Isso dizia respeito tanto à narrativa marxista quanto à narrativa do progresso. *Em certo sentido, essas narrativas eram verdadeiramente muito resumidas e lineares*” (MORIN, 2001b, p. 157. Grifo nosso).

sociólogo decolonial peruano Aníbal Quijano assevera, não seria de Marx (ou de Engels) que caberia ‘cobrar’ a ruptura com o etnocentrismo, mas de seus herdeiros.

Marx manteve-se, é verdade, até quase final do seu trabalho, dentro da mesma perspectiva saint-simoniana, eurocêntrica, de uma seqüência histórica unilinear e unidirecional de sociedades de classe. Contudo, como muito bem se sabe agora, ao ir-se familiarizando com as pesquisas históricas e com o debate político dos ‘populistas’ russos, percebeu que essa unidirecionalidade e unilinearidade deixavam fora da história outras experiências históricas decisivas. Chegou, assim, a ser consciente do eurocentrismo da sua perspectiva histórica. Mas não chegou a dar o salto epistemológico correspondente. O materialismo histórico posterior escolheu condenar e omitir esse trecho da indagação de Marx e agarrou-se dogmaticamente ao mais eurocentrista da sua herança” (QUIJANO, 2010, p. 104).

Darcy Ribeiro, atualizador do materialismo histórico e dialético, em *O processo civilizatório* (1997), discorda da concepção marxiana do feudalismo como uma forma de sucessão que implica num avanço da forma de propriedade. Embora seja verdadeiro que se tratou de uma etapa da evolução sociocultural assentada entre o sistema escravista e o capitalista, neste estágio europeu, segundo o antropólogo brasileiro, não houve progresso, se não regressão histórica. O entendimento oposto, contudo, deve-se à concepção eurocêntrica ainda dominante de evolução progressiva que tende a projetar uma conexão histórica entre o escravismo greco-romano – considerado hipoteticamente como ancestral – com o início do capitalismo mercantil. Destarte, na tentativa de fundamentar tal tese, aloca-se no feudalismo esta concepção de progresso, que segue um percurso desde o escravismo ao trabalho assalariado, perpassando pela servidão, a impor o desaparecimento total da produção mercantil, acarretando na dissolução do Império Romano e numa infinidade de feudos (RIBEIRO, 1997). Tal percepção eurocêntrica, de acordo com Darcy, autorizou que o modo de produção feudal fosse “alçado fantasiosamente da condição de seqüência histórica específica à de categoria teórica geral de evolução humana” (RIBEIRO, 1997, p. 30).

Na contramão do marxismo ortodoxo, Ribeiro observou o pluralismo dos contextos feudais e os conceituou de três formas: primeiramente, o ‘regressivo’, ao passo que conduz os sistemas mercantis e políticos que até então integravam e impulsionavam suas respectivas economias à completa incapacidade e liquidação, além da conversão de escravos em *colonus*, ou seja, contribuintes pelo uso da terra, e assim, “confluem para constituir o campesinato feudal, transformados todos em servos de senhorios locais ou em artesãos citadinos amparados por corporações” (RIBEIRO, 1997, p. 147). Somado a isto, há outras regressões, “como a reversão dos latifúndios agrícolas em terras de uso comum e em bens eclesiásticos” (1997, p. 148).

Uma segunda forma conceitual do feudalismo foi por Darcy exemplificada na substituição do escravismo pela servidão, que por não se fundamentar em uma alteração “resultante da luta dos escravos contra seus senhores”, foi categorizada, em *O processo civilizatório* (1997), como uma “*deterioração* do sistema econômico anterior” (RIBEIRO, 1997, p. 147. Grifo nosso), onde os escravos desempenhavam um papel fundamental na produção de bens para o comércio. Em outras palavras, “troca-se os escravos, que já não produz mercadorias vendáveis e deve ser alimentado e vestido, por servos atados à terra, que pagam tributos em bens ou em trabalho e se mantêm a si mesmos” (RIBEIRO, 1997, p. 147). Na concepção acima, onde se advoga a ideia de estagnação feudal, encontram-se cidades inertes sob o controle de soberanos rurais e, praticamente, a totalidade econômica local alcança auto-suficiência, fragilizando os intercâmbios mercantis.

Por fim, Darcy Ribeiro também conceituou os contextos feudais como “forças dissociativas” (1997, p. 161), explicando que no processo de feudalização, ocorreu o revigoramento dos domínios e poderes locais atribuídos a proprietários rurais, concomitantemente ao crescente predomínio de concessionários de monopólio, tanto quanto, de arrendatários para arrecadação de tributos, elevando o prejuízo de um poder centralizador, dirimindo ou multifacetando a autoridade e capacidade de governança.

Dessa forma, na crítica darcyniana, o modo de propriedade feudal jamais se tratou de avanço ou progresso, mas de um danoso retrocesso e a concepção oposta teria equivocadamente conduzido as tendências de catalogar como ‘feudalismo’ todos os demais contextos que não se enquadrassem como evidentemente escravistas ou plenamente capitalistas. E, neste grupo, não escaparam os colonialismos modernos, gerando, em sua apreciação, incontáveis equívocos analíticos.

Enquanto se processava a expansão salvacionista, as forças renovadoras da Revolução Mercantil avançavam através de um outro processo civilizatório: o capitalismo mercantil. Mais pobre naquele momento, mas dotado de maiores potencialidades de tecnificação, de reordenação social e de progresso, tal era o esforço de restabelecimento do sistema mercantil europeu, primeiro no continente, depois em todo o mundo, que voltaria a ativar as economias regionais *estagnadas durante o milênio de feudalização* (RIBEIRO, 1997, p. 175. Grifo nosso).

Conforme Darcy argumentou, sua concepção de sistema feudal, que em essência é divergente da de Marx³⁴ e seus seguidores ortodoxos, “além de proporcionar explicações satisfatórias

³⁴ Deve-se ressaltar que Marx não foi alheio a análise da crise existente no período feudal. Para Marx e Engels a época feudal foi constituída pela propriedade da terra e pelo trabalho servil a ela estritamente vinculado, por um lado, e pelo próprio trabalho a partir de um pequeno capital por outro lado. Assim, a estrutura de ambos condicionou-se por deficientes relações de produção; por uma cultura de terra reduzida e ainda bruta ou pouco trabalhada, além da indústria manufaturada. Em decorrência imediata disto, Marx e Engels reconhecem que “[a]

para as regressões cíclicas que experimentaram as civilizações egípcia, mesopotâmica, indiana e chinesa etc., permite recuperar a estreiteza da concepção anterior” (RIBEIRO, 1997, p. 30)³⁵.

Tanto europeus quanto norte-americanos – estes últimos Darcy classifica como “um transplante ultramarino de sociedades européias” (RIBEIRO, 1997, p. 29) – ainda resistem ou mesmo recusam esta concepção de regressão, pois identificam no feudalismo da Idade Média sua própria gênese.

O diálogo com Marx presente em *O processo civilizatório* (1997) atesta que foi de Marx que Ribeiro extraiu o fundamental para sua teoria da história (ARRUTI, 2000). O próprio Darcy assinala essa importância, ao confirmar que, “foi nessas funduras [da obra marxiana] em que eu mergulhei para construir *O processo civilizatório*” (RIBEIRO, 1997a, p. 502), ou mais especificamente, “foi com essa inspiração que compus minha seqüência de ‘revoluções tecnológicas’, responsáveis pelo desencadeamento de ‘processos civilizatórios’”, que, conforme Darcy procurou demonstrar, “explicam melhor a efetividade da evolução humana e delineiam sua sucessão através de 10 mil anos” (RIBEIRO, 1997a, p. 503). Ao lado de Marx, a presença de outro significativo intelectual: Friedrich Engels. Reiterando que Ribeiro (1997a) confessou abertamente que tentou ‘reescrever’ o texto engelsiano *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* na redação de seu *Processo civilizatório*.

Não se deve, porém, confundir Marx e Engels, mesclando-os ao ponto de não se perceber a autonomia de pensamento de ambos, e mais, depreciando este para supervalorizar aquele. Certamente que Marx reconhecia sua importância e sabia não haver confusão entre ele com quem quer que fosse, nem mesmo com seu amigo e companheiro intelectual, com o qual

divisão do trabalho na florescência do feudalismo praticamente não ocorreu. [...] não houve divisão significativa” (2007, p. 47). Portanto, embora constatassem uma mazela geral do feudalismo, não optaram, por conseguinte a asseverá-lo como uma deformação, estagnação ou regressão, comparado com o modo de propriedade anterior. Dado que afirmar que a divisão do trabalho na agricultura foi dificultada por um cultivo parcializado, ou que na indústria o trabalho desenvolvido nas manufaturas individuais não possuía precisa divisão, e que na própria indústria era escassamente dividido, não equivaleu para os autores alemães legitimar que tal sucessão se tratou precisamente de uma deterioração ou dissociação como propugnou Darcy.

³⁵ Sobre debates mais específicos a respeito da crise e transição feudais vale consultar, *A evolução do capital*; e, *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, ambos de Maurice Dobb (1971; 1983); *A transição do feudalismo ao capitalismo*, de Pierre Vilar (1988); *Passagens da antiguidade ao feudalismo*, de Perry Anderson (2016). Ver também um debate indireto com estes autores em, *A sociedade feudal*, de Marc Bloch (1982); *História econômica e social da Idade Média*; e, *As cidades na Idade Média*, ambos de Henri Pirenne (1973; 1977); *La transición del feudalismo al capitalismo*, de Rodney Hilton (1982); *Do feudalismo ao capitalismo*, de Samuel Salinas (1987); e, *A transição do feudalismo para o capitalismo*, que consiste num debate elaborado por Paul Sweezy (1977), Maurice Dobb, Kohachiro Takahashi, Rodney Hilton, Christopher Hill, Georges Lefebvre, Giuliano Procacci, Eric Hobsbawm, e John Merrington. Para uma síntese destes debates, vale consultar, *Balanco do debate: a transição do feudalismo ao capitalismo*, de Eduardo B. Mariutti (2004); assim como, *Estado e burguesia no Brasil: origens da autocracia burguesa*, de Antonio C. Mazzeo (2015). Finalmente, também é proveitosa ao debate a leitura das obras, *A civilização do ocidente medieval*; e, *Mercadores e banqueiros da Idade Média*, ambos de Jacques Le Goff (1991; 2016).

conviveu por quase 40 anos compartilhando sua postura de vida e obra revolucionária. Engels, no que lhe diz respeito, também esteve cômico de sua dimensão e relevância frente às lutas que travou e obra que produziu independente, tanto quanto em co-autoria. Florestan Fernandes (1983) recorda que *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, texto de Engels publicado em 1845, se configurou em causa, e não consequência da identificação e empatia de Marx por ele, assim como, foi responsável por demonstrar a afinidade que ambos nutriam por interesses comuns³⁶. Vale lembrar que Marx ao redigir o prefácio de sua *Contribuição à crítica da economia política*, em 1859, ou seja, cerca de quinze anos depois, das publicações dos *Anais Franco-Alemães*³⁷, asseverou que o texto de seu amigo Engels intitulado *Esboço de uma crítica da economia política*, publicado em tal periódico ainda devia ser reconhecido como um “genial esboço de uma crítica das categorias econômicas” (MARX, 2008, p. 49). Sabendo-se que inclusive, “esse ensaio influenciou sobre as primeiras reflexões de Marx em torno da economia política” (JONES, 1983, p. 396). Não se trata de exagero afirmar que Engels abriu os caminhos mais frutíferos do percurso epistêmico trilhado por Marx (Cf: FETSCHER, 1970; MAYER, 1979; NETTO, 1981; FERNANDES, 1983; BERTELLI, 1984). As concepções de Engels no *Esboço* supracitado, de acordo com o historiador Gorender, se incorporaram de modo fundamental e definitivo à elaboração teórica marxiana no âmbito da economia política:

Figuram entre elas, em primeiro plano, a refutação da “Lei de Say” (sobre a harmonia entre produção e consumo) com base na observação da periodicidade das crises econômicas; a crítica à teoria da população de Malthus, sob os argumentos da sua inspiração numa situação histórica transitória e da possibilidade de ampliação da produção agrícola mediante aplicação das conquistas das ciências naturais; a tendência inelutável da concorrência para engendrar o monopólio; e a coexistência constante do sistema capitalista com um contingente de trabalhadores sem emprego. Esta última idéia seria desenvolvida pelo próprio Engels na obra publicada em 1845 – *A Situação da Classe Operária na Inglaterra*. Realizando alentada pesquisa de campo sobre as consequências da Revolução Industrial, pesquisa pioneira no gênero, inseriu seu autor na lógica das necessidades do sistema capitalista o que designou por “exército de reserva de operários desempregados”, precisamente um dos conceitos essenciais na exposição do Livro Primeiro de *O Capital*, onde recebeu a denominação de “exército industrial de reserva” (GORENDER, 1982, p. VIII).

À vista disso, é o próprio Marx quem reitera a relevância e alcance da originalidade criativa e intelectual de seu amigo, ao lhe escrever em carta, em 16 de agosto de 1867, seu significado e influência na redação de *O capital*: “Este livro está acabado. E é a ti somente que eu devo!”

³⁶ Conforme afirma o próprio Marx, Engels “chegou por outro caminho – consulte-se a *Situação das classes trabalhadoras na Inglaterra* – ao mesmo resultado que eu” (2008, p. 49), o que foi razão de sua admiração pelo amigo, e o motivou a manter desde então constante correspondência.

³⁷ Sobre o processo de concepção, estruturação e publicação dos *Anais Franco-Alemães*, vale consultar o texto minudenciado *Karl Marx: vida e pensamento* de David McLellan (1990, p. 91-118).

(MARX apud NETTO, 1981, p. 45); realiza-se justiça, portanto, não apenas ao movimento revolucionário, mas também a edificação das ciências sociais em, contemplando juntamente os outros dois livros – volumes dois e três de *O capital* –, creditá-los também como obras de co-autoria engelsiana. Portanto, é possível argumentar que:

F. Engels não era só um “segundo” ou um “seguidor”: por várias vezes foi ele quem abriu os caminhos originais das investigações mais promissoras de K. Marx; a ele cabia, na divisão de trabalho comum, certos assuntos e tarefas; e Marx confiava em seu critério histórico, científico e político, a ponto de convertê-lo em uma espécie de *sparring* intelectual (como o demonstra a sua correspondência de longos anos). Tudo isso quer dizer que ele não era um reflexo da sombra de Marx; ele projetava a sua própria sombra. Não se pode separá-los, principalmente se o assunto for a constituição do materialismo dialético e seu desenvolvimento (FERNANDES, 1983, p. 17).

Além do reconhecimento de seu brilhantismo intelectual, deve-se reiterar a missão que o mesmo se incumbiu, de rever, ordenar e publicar a obra marxiana póstuma ainda inédita, ao que cumpriu, segundo o consideram (MAYER, 1979; NETTO, 1981; JONES, 1983; BERTELLI, 1984), com extrema competência. Sendo por isso que, “graças a Engels que hoje podemos ler os tomos II e III de *O capital*, que podemos ler os volumes dedicados à *mais-valia*, comumente chamados de tomo IV de *O capital*, que podemos ler os *Grundrisse*”, e além destes, “tantos outros materiais inéditos deixados por Marx” (BERTELLI, 1984, p. 19). Diversos estudos biográficos já foram realizados para evidenciar a vida e obra de Friedrich Engels³⁸.

Redigida entre março e maio de 1884, como já mencionado, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, é o penúltimo texto engelsiano publicado. Trata-se de um livro fundamentado em anotações realizadas por Marx após a leitura de *Ancient Society*, uma obra escrita pelo jurista e antropólogo estadunidense Lewis H. Morgan (1818-1881), em uma época nascente à chamada etnologia e antropologia. Tendo por base tais anotações marxianas, paralelo ao próprio texto de Morgan, se propôs não apenas conceituar, mas até mesmo em transpor a questão do Estado: elaborou uma conexão histórica entre a família, a propriedade e o Estado, reconhecendo assim, “enorme fortuna, entre socialistas e comunistas, circulando com o peso de clássico na bibliografia acreditada” (FERNANDES, 1983, p. 79)³⁹. Seu livro

³⁸ Entre tais estudos destaca-se a obra de Gustav Mayer, datada de 1936, intitulada *Friedrich Engels: a biography* (esta obra contou com uma tradução de alcance na América Hispânica, tendo sua primeira edição publicada em 1979 pela editora *Fondo de Cultura Económica*, no México). É possível indicar, também, a obra em quatro tomos do historiador francês Auguste Cornu (1955; 1958; 1962; 1970), nominada *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre* (houve uma repercussão latino-americana desta coletânea, sendo publicado os três primeiros tomos em um único volume sob o título *Carlos Marx, Federico Engels*, em 1965, pela parceria entre as editoras *Editorial Platina* e *Editorial Stilcograf*, na Argentina).

³⁹ Florestan Fernandes não deixa de reconhecer que: “De outro lado, marxistas e super-marxistas assentaram suas baterias contra as influências de L. H. Morgan sobre Engels e sobre deslizes evolucionistas de *A origem da*

pode ser enquadrado no campo da história comparada e esteia-se sobre o método do materialismo histórico. Em suas palavras, afirma:

A ordem social em que vivem os homens de determinada época ou determinado país está condicionada por essas duas espécies de produção: pelo grau de desenvolvimento do trabalho, de um lado, e da família, de outro. Quanto menos desenvolvido é o trabalho, mais restrita é a quantidade de seus produtos e, por consequência, a riqueza da sociedade; com tanto maior força se manifesta a influência dominante dos laços de parentesco sobre o regime social (ENGELS, 1997, p. 2-3).

Esta afirmação alinha-se, naturalmente, à perspectiva apresentada anteriormente concernente a teoria da produção do homem, da reprodução da espécie e da produção da sociedade, que em co-autoria com Marx já haviam condensado em *A ideologia alemã*. Por isso, para Florestan Fernandes, se o texto for posto no horizonte do século XIX, naquilo que produziu de mais criativo nas ciências sociais, alcançará ainda maior relevo; e neste sentido, atribui-se a obra “uma contribuição teórica deveras importante e provoca uma reflexão de envergadura sobre a investigação histórica. Nessas páginas estão condensadas uma das contribuições mais valiosas de F. Engels à teoria marxista do Estado” (FERNANDES, 1983, p. 81).

O texto de Engels (1997) percorre diferentes incursões antropológicas e históricas simultâneas. Pela menção dos autores, percebe-se que conhecia razoavelmente, por um lado, a bibliografia etnológica da época⁴⁰, tanto quanto, de outro lado, conseguiu conciliar numerosas fontes e dados no campo da história, examinando substancialmente a problemática de que tratou, congruando concomitantemente com as preocupações oriundas do pensamento marxista. Por conseguinte, realiza uma associação entre a explicação de percurso evolutivo e a

família, da propriedade privada e do Estado. Não penso que Engels precise ser defendido em nome de alguma ‘ortodoxia marxista’. Se há algo a mencionar, para mim, ele está em outra coisa. Engels se arrojou a uma síntese que ainda não encontrava bases científicas muito sólidas. Lendo-se com cuidado essa obra, porém, verifica-se que preferiu atravessar os caminhos mais seguros, através de temas que ele dominava em função das pesquisas históricas que efetuara, e o texto escolhido sumaria conclusões que são ampliadas exatamente pela rede marxista em que ele as recolhe” (1983, p. 77).

⁴⁰ Além do já nominado Morgan, Engels (1997) menciona ao longo do texto, no âmbito etnológico: Hubert Howe Bancroft (1832-1918), etnógrafo norte-americano; Heinrich Cunow (1862-1936), um teórico do revisionismo na social-democracia alemã e etnógrafo com várias obras publicadas sobre a história da sociedade primitiva; Alfred William Howitt (1830-1908), naturalista e antropólogo australiano; Robert Gordon Latham (1812-1888), britânico, formado em medicina, mas abandonou a profissão para se dedicar a etnografia e filologia, com vasta autoria em obras sobre etnografia comparada; Charles Letourneau (1831-1902), antropólogo francês, foi membro da *Société d'Anthropologie de Paris*, e posteriormente sucessor do fundador Paul Broca na direção da referida instituição; John Lubbock (1834-1913), um banqueiro britânico, reconhecido como um cientista polímata, transitou entre os campos da arqueologia, etnografia e biologia, foi vizinho e amigo de Charles Darwin além de ser o responsável por introduzir a primeira lei de proteção do patrimônio arqueológico e arquitetônico do Reino Unido; Edward Burnett Tylor (1832-1917), antropólogo britânico e um dos mais importantes representantes do evolucionismo social; Edward Alexander Westermarck (1862-1939), foi um filósofo e sociólogo finlandês, conhecido principalmente por seus estudos etnográficos sobre exogamia e sobre o tabu do incesto; Asher (Arthur) Wright (1803-1875), etnógrafo norte-americano que manteve correspondências com Lewis H. Morgan.

avaliação crítica na ciência. Entende por civilização o produto de sucessivas e distintas etapas históricas que possibilitou a acumulação de riqueza, a dominação de classes e seus antagonismos, a exploração de oprimidos, e a necessidade do Estado. Assim, “as ‘sociedades gentílicas’ foram substituídas por sociedades estratificadas, nas quais a existência da civilização constituía a condição do progresso da exploração do homem pelo homem” (FERNANDES, 1983, p. 81). De acordo com Engels:

Com a escravidão, que atingiu o seu mais alto grau de desenvolvimento sob a civilização, veio a primeira grande cisão da sociedade em uma classe que explorava e outra que era explorada. Esta cisão manteve-se através de todo o período civilizado. A escravidão é a primeira forma de exploração, a forma típica da antiguidade; sucedem-na a servidão na Idade Média e o trabalho assalariado nos tempos modernos: São as três formas de avassalamento que caracterizam as três grandes épocas da civilização (1997, p. 198).

Embora alguns marxistas insistam que em aspectos gerais, o que se apreende como central no estudo engelsiano, permaneça incólume até a atualidade (BERTELLI, 1984), ou seja, que é verificável ao processo de desenvolvimento da humanidade da barbárie à civilização, acompanhando a divisão técnica e social do trabalho; formando, com isto, um excedente de produção, assim como a apropriação deste por uma porção da população, o que evidencia e se distingue pela propriedade privada; e, em seguida, com uma criação institucional com suficiente capacidade de organizar e operacionalizar tal conformação de relações sociais, e não só, mas também com a habilidade para a manutenção desta forma de exploração do trabalho humano coletivo, instituição esta que se denominou Estado. Ainda assim, deve-se asseverar cautela; de acordo com Luciano Gruppi, “o que Engels diz sobre a natureza do Estado é justo, mas extremamente geral, por conseguinte genérico”, não obstante, também assinala que “constitui um enorme passo adiante em relação às concepções anteriores, um passo revolucionário, [...] pois desvenda aquilo que a ideologia burguesa sempre escondeu: a natureza de classe do Estado” (1980, p. 32).

Isto posto, vale reiterar que fundamentado em pesquisas de campo antropológicas e de fontes históricas que teve acesso na época, Engels foi capaz de elaborar uma teoria sistemática do Estado; e mesmo que se encontre elementos de tal teoria, ainda que ocasionalmente argumentados, em seus textos anteriores – assim como nos de Marx –, foi somente em *A origem...* que se esboçou uma tematização de maior alcance, com base num percurso sistemático e histórico. De acordo com Darcy Ribeiro (1997), esta obra, em que se encontram distinguidas cinco formações de etapas evolutivas, ou seja, o comunismo primitivo, o escravismo, o feudalismo, o capitalismo e o socialismo, descritas como sucessões históricas, e sempre na mesma seqüência, para todas as sociedades sem exceções, ainda deve ser

reconhecida como um estudo ‘clássico’ das instituições sociais mais decisivas, constituindo, por conseguinte, um amplo panorama da evolução social do gênero humano.

2.2. Estudos em teorias (*neo*)evolucionistas

Dentre as orientações absorvidas por Darcy, coube destaque à abordagem teórica evolutiva cuja consolidação como campo teórico se deu no contexto geopolítico em expansão do século XIX, ou seja, a partir da empreitada da conquista colonial de terras distantes, de povos considerados exóticos pelos europeus; e, especialmente após a Conferência de Berlim, em 1885, que regeu a partilha da África por algumas das nações européias, constituindo uma obstrução às soberanias africanas. O cenário violento concorreu paradoxalmente para a ampliação do alcance cognoscível dos intelectuais europeus, principalmente pelo estabelecimento de uma ampla rede de troca de informações⁴¹.

O rótulo genérico, por vezes caricaturado, de ‘evolucionista’ pouco ajuda na compreensão de sua apropriação em distintas teorias sociais (HIRST, 1977). A tradição evolutiva, tanto a vinculada aos estudos sociais e culturais, quanto ao biológico, jamais foi homogênea; de modo que nunca existiu uma perspectiva acadêmica evolutiva geral ou uniforme. E não apenas isso, mas seria inadequado considerar os evolucionistas culturais como ‘darwinistas sociais’ ou ‘darwinistas culturais’; dado que “o evolucionismo cultural *não* representa uma aplicação das idéias de Darwin sobre biologia ao campo da cultura”, especialmente porque “os evolucionistas culturais estavam muito mais interessados em etnografia, arqueologia e uma visão ampliada da história universal do que na teoria de Darwin sobre a evolução por seleção natural” (ERICKSON, MURPHY, 2015, p. 52. Grifo do original).

Certamente, houve críticas aos diferentes evolucionistas do século XIX, que por sua pertinência merecem a devida atenção e avaliação. Entre as mais recorrentes sobressaem, primeiramente, a imagem dos antropólogos centrados no estudo de fontes secundárias, confinados em uma biblioteca se eximindo do trabalho de campo, em seu sentido hodierno, ou seja, de observação participante intensiva. Esta também foi uma crítica levantada por Darcy

⁴¹ Foram enviados vários questionários por pesquisadores das metrópoles – em especial da Grã-Bretanha – para um grande número de localidades em praticamente todos os continentes; de modo que, de acordo com Laplantine, as respostas obtidas constituíram “os materiais de reflexão das primeiras grandes obras de antropologia que se sucederão em ritmo regular durante toda a segunda metade do século” (2007, p. 65). Entre tais obras, se configuram emblemáticas: *Ancient Law*, do britânico Henry J. S. Maine, publicada em 1861; *Das Mutterrecht*, do suíço Johann J. Bachofen, em 1861; *La Cité Antique*, do francês Numa D. Fustel de Coulanges, em 1864; *Primitive Marriage*, do escocês John F. McLennan, em 1865; *Primitive Culture*, do britânico Edward B. Tylor, em 1871; *Ancient Society*, do estadunidense Lewis H. Morgan, em 1877; e, os primeiros volumes de *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, do escocês James G. Frazer, publicados a partir de 1890.

aos antropólogos brasileiros, indistintamente de sua filiação ou tradição teórica, e o antropologiano orgulha-se de ter sido um dos brasileiros pioneiros nestas pesquisas etnológicas/etnográficas no país (RIBEIRO, 1990. Cf.: GRUPIONI, GRUPIONI, 1997). Expressão depreciativa desta forma de pesquisa e produção de conhecimento que prescinde do campo ficou conhecida como *armchair anthropology*, que literalmente significa ‘antropologia de poltrona’, mas com o sentido em que ficou usual em português: ‘antropologia de gabinete’, ou mesmo ‘especulação de gabinete’ (BARRETT, 2015; CASTRO, 2009). No centro da crítica ao evolucionismo, porém, não estaria apenas a postura dos ‘antropólogos de gabinete’, mas a discussão do método comparativo, o qual pressupunha que as sociedades eram organizadas por descrições e classificações fixas e universais, e que comparações entre culturas era imprescindível. Provavelmente, o antropólogo teuto-americano culturalista Franz Boas se tornou um dos críticos mais incisivos deste, argumentando que enquanto autores evolucionistas do século XIX insistiam em usar os termos ‘cultura’ e ‘sociedade humana’ no singular, havia que se utilizá-los no plural, pois para ele, tais evolucionistas “não consideram as diferenças entre o uso indiscriminado de similaridades culturais para provar uma conexão histórica e o estudo lento, cuidadoso e detalhado de fenômenos locais” (BOAS, 2010, p. 35).

O que Boas deixa de salientar – o que de modo geral não invalida seu posicionamento – é que podem haver caminhos diferenciados no estudo do fenômeno humano. Nesse sentido, a perspectiva teórica comparativa que procura reconstituir o amplo percurso da evolução cultural humana não estaria invalidada por sua opção preferencial na compreensão de culturas particulares, a partir de suas especificidades. Mas, há uma segunda crítica mais densa ao evolucionismo, o qual ordena classificações de diferentes princípios e elementos pertencentes às culturas ao redor do mundo, balizando todas a partir de um único modelo aferidor: a Inglaterra Vitoriana; ou ainda a Europa. Seu etnocentrismo, portanto, enclausura os valores de cada sociedade aos da cultura do observador metropolitano. Esta concepção pode ser classificada como uma “ilusão normativa”, uma vez que representa “a inclinação para identificar o poder superior, econômico, político ou militar, com superioridade moral numa escala evolucionista” (GIDDENS, 2009, p. 284).

Uma terceira crítica às nascentes teses evolucionistas refere-se à ideia de um ‘progresso inevitável’. Neste ponto, estas apresentam-se aliadas ao Iluminismo do século XVIII (ERIKSEN, NIELSEN, 2007; BARRETT, 2015). O sociólogo britânico contemporâneo Anthony Giddens (2009), que recusa aceitar qualquer explicação evolucionista, nem mesmo a marxista, e que por isso carece, a seus olhos, de completa desconstrução, sem que se pretenda

mais novas chaves a reduzir os mistérios do desenvolvimento social humano a uma fórmula unitária. Não visualiza, pois, algum proveito em quaisquer das perspectivas evolucionistas, seja entre as primeiras ou fundacionais que contribuíram removendo obstáculos à investigação científica das sociedades como, por exemplo, ao refutar a explicação da origem e desenvolvimento sobrenatural do universo; nem perceber os neo-evolucionistas com sua ampla complexificação das análises sociais ao somar nos debates sobre as relações entre as sociedades e culturas com o ecossistema, a ecologia cultural, as fontes de energia e tecnologia, e econômica, ou ainda com a aplicação de modelos cibernéticos às questões de adaptação (Cf.: SAHLINS, 2003; SAHLINS, SERVICE, 1960; STEWARD, 1946-50; 1955; 2000; STEWARD, FARON, 1959; MEGGERS, 1959; MCC ADAMS, 1966; WHITE, 1949; 1959; 1976; 1978; WHITE, DILLINGHAM, 2009). Deve-se ainda fazer a ressalva – ignorada por Giddens e tantos – de que, especialmente autores neo-evolucionistas, ao tratarem de estágios de desenvolvimento, não realizam uma fusão imediata e arbitrária entre mudanças evolutivas graduais e progresso moral, mas se trata de reconhecer as grandes transições históricas.

Enfim, uma quarta crítica recorrente ao evolucionismo indica a recusa à sua concepção unilinear de desenvolvimento histórico, que consiste no pressuposto de que todas as culturas ou sociedades atravessam, sem diferenças significativas, os mesmos estágios evolutivos na mesma sequência. Celso Castro (2009) argumenta que uma postura antagônica a esta exigiria, pelo menos no século XIX, admitir a possibilidade de uma degeneração ou decadência conseguinte a um estado sociocultural superior, mas que na época aceitar tal explicação seria o equivalente a concordar com a base de interpretação bíblica⁴², a qual, por pretensões científicas e interesse em se distinguir das explicações teológicas, deveria ser absolutamente descartada.

Embora estas, entre outras críticas, encontrem considerável justificativa, mormente tendem a exagerar ao abordarem os conceitos e metodologias utilizadas pelos evolucionistas do século

⁴² A interpretação bíblica a que Celso Castro indica, refere-se a ‘doutrina da queda’ como explicitada pela teologia cristã (GONZÁLEZ, PÉREZ, 2006; COMBLIN, 1990; MONDIN, 1979; SPONHEIM, 1990), ou seja, que *a priori* os seres humanos – ou especificamente na mitologia bíblica Adão e Eva, conforme é expresso no livro bíblico de Gênesis – foram criados segundo a imagem de Deus (*imago dei*), e que apresentam esta imagem fundamental do ser humano como ser-com-destino; mas que, em uma perspectiva puramente formal, o primeiro pecado do homem consistiu em comer ele da árvore do conhecimento do bem e do mal, a qual foi ordenado divinamente que não comesse, o que ocasionou, conforme o mito da queda, a que a *imago dei* fora parcialmente danificada, portanto, os seres humanos regridem de uma existência idílica de plenitude e satisfação para uma condição corrompida e, que por conseguinte, carece de restauração, reconciliação e redenção. Em aspectos evolutivos, as sociedades transitam de uma condição de plenitude humana (econômica, social e psíquica) para estágios contínuos de degradação e falência; o que foi inaceitável para as pretensões científica da época, que sinalizavam em maior ou menor medida um progresso humano e social.

XIX, e até mesmo do século XX. De acordo com David Kaplan e Robert Manners – que foram alunos de Julian H. Steward e Leslie H. White –, boa parte dos críticos, principalmente daqueles que se eximem de ler as fontes originais se restringindo a avaliações secundárias, “talvez não tenham dado importância suficiente às circunstâncias históricas especiais sob as quais os trabalhos evolucionistas foram produzidos” (KAPLAN, MANNERS, 1981, p. 66).

Idus Murphree sintetizou esta ideia:

Ao julgar os etnólogos Vitorianos, não deveríamos esquecer que eram homens que lutavam com esforço para tirar a maldição de Adão de seus antepassados primitivos. Eles reconheceram que o progresso foi uma criação humana devida à capacidade natural do homem como um animal social. Tanto quanto qualquer outra coisa, sua controvérsia sobre o progresso humano foi um voto de confiança na espécie, contra aqueles que insistiam que se o homem evolucionista fosse um macaco destemido, ele estaria condenado à brutalidade. Em toda a discussão indefinida sobre o progresso, o antropólogo evolucionista desenvolveu a visão de que uma sequência de desenvolvimento impôs sua própria lógica na ordenação dos eventos, e que estágios posteriores pressupuseram os anteriores, sem os quais os últimos seriam impossíveis. Se interpretaram inadequadamente a lógica, estavam firmemente apoiados no princípio evolucionista de que a cadeia de eventos conduzia o novo a partir do velho. [...] Os pronunciamentos decorosos e gramaticais desses porta-vozes Vitorianos da ciência não deveriam obscurecer seu profundo partidismo. Eles estavam envolvidos em um empreendimento sério (1961, p. 267, 276. Tradução própria)⁴³.

Sem dificuldades, é possível concordar que os debates onde se confrontavam explicações naturais em oposição às sobrenaturais, com relação a eventos culturais, não encontram mais espaços ou sentido nas atuais discussões acadêmicas em antropologia. Por outro lado, vale mencionar que esta constatação é o resultado do empenho, principalmente, dos evolucionistas do século XIX, com intuito de romper com explicações de origem religiosa para inaugurar uma interpretação científica da vida social e cultural; posição esta, que a partir das críticas levantadas especialmente após a segunda metade do século XX tende a ser ignorada em sua importância para a consolidação de um campo do conhecimento. Neste caso é legítimo afirmar: “Não há [...] conhecimento científico possível sem que se constitua uma *teoria* servindo de ‘paradigma’”, ou seja, que sirva, “de modelo organizador do saber, e a teoria da evolução teve incontestavelmente, no caso, um papel decisivo. Foi ela que deu seu impulso à

⁴³ Original: “In judging the Victorian ethnologists, we should not forget that they were embattled men straining to take the curse of Adam from their primeval ancestors. They recognized that progress was a human creation due to man’s natural capacity as a social animal. As much as anything else, their contention of human progress was a vote of confidence for the species against those who insisted that if evolutionary man was a wayward ape, he would have been doomed to brutishness. In all the loose talk about progress, the evolutionary anthropologist worked their way toward the view that a sequence of development imposed its own logic on the ordering of events, and that later stages presupposed earlier ones without which the later were impossible. If they misconstrued the logic, they held soundly to the evolutionary principle that the chain of events ushered the new from the old. [...] The decorous and grammatical pronouncements of these Victorian spokesmen for science should not obscure their deep partisanship. They were engaged in a serious business”.

antropologia” (LAPLANTINE, 2007, p. 74. Grifo do original). Vale mencionar, contudo, a avaliação do antropólogo e historiador espanhol – radicado no México – Angel Palerm, que comentou sobre as circunstâncias do antievolucionismo:

Havia certamente importantes fatores extra-científicos na promoção de campanhas anti-evolucionistas. Leslie White, durante muitos anos defensor solitário do evolucionismo na antropologia americana, se refere a alguns deles. De acordo com White a influência adversa da Igreja Católica foi decisiva. É verdade, mas seria justo dizer que todas as igrejas e denominações cristãs consideraram o evolucionismo, particularmente biológica, como um desafio e um ataque contra os próprios fundamentos da religião. [...] Nos Estados Unidos, a campanha anti-evolucionista foi mais ligada ao preconceito racial que as questões religiosas. Escravidão em primeiro lugar e, em seguida, a condição de submissão e alienação que condenou pessoas de ascendência africana, tentou justificar-se com base na inferioridade natural do negro. A mesma tese foi aplicada a outros grupos humanos, tais como indígenas e mexicanos. A ideia de uma origem comum da humanidade e o conceito do desenvolvimento natural das raças humanas resultaram e resultam repulsivas aos racistas. [...] Os poderosos preconceitos religiosos e raciais se reuniram e se reforçaram com os preconceitos políticos. Desde a segunda metade do século XIX o socialismo doutrinário e outras tendências políticas radicais adotaram o evolucionismo como algo próprio. A teoria da evolução sociocultural e biológica foi confundida com a ideia e esperança de progresso, e todos com as concepções socialistas sobre a necessidade de uma transformação histórica de caráter inevitável. Em 1920 um novo estado, a União Soviética, adotou como dogma oficial uma doutrina evolucionista. Posteriormente, mostrou-se ainda mais difíceis de separar nas mentes do público em geral e até mesmo em muitos cientistas as teorias evolucionistas dos grandes temas e conflitos de natureza religiosa, racial e política. [...] Resulta em todo caso infantil pretender que o abandono do evolucionismo pela antropologia da primeira metade do século XX se produza exclusivamente por razões científicas (1980, p. 24-5)⁴⁴.

Darcy Ribeiro estava consciente das críticas à tradição teórica evolucionista. Mas isto não o levou a uma irrefletida postura de imediato descarte. Ao contrário, com certa ironia, responde aqueles que o inquiriram com reserva antievolucionista: “E daí? Desejariam que fosse

⁴⁴ O original: “Existieron sin duda importantes factores extra-científicos en la promoción de las campañas antievolucionistas. Leslie White, durante muchos años solitario defensor del evolucionismo en la antropología norteamericana, se refirió a alguno de ellos. Según White la influencia adversa de la Iglesia católica resultó decisiva. Es cierto, pero sería más justo decir que todas las iglesias y denominaciones cristianas considerado el evolucionismo, particularmente el biológico, como un desafío y un ataque a los fundamentos mismos de la religión. [...] En Estados Unidos, la campaña antievolucionista estuvo más ligada a los prejuicios raciales que a las cuestiones religiosas. La esclavitud primero y después la condición de sumisión y alienación a que se condenó a la gente de origen africano, trataron de justificarse sobre la base de la inferioridad natural del negro. La misma tesis se aplicó a otros grupos humanos, como los indios y los mexicanos. La idea de un origen común de la humanidad y el concepto del desarrollo natural de las razas humanas resultaban y resultan repulsivos a los racistas. [...] Los poderosos prejuicios religiosos y raciales se juntaron y reforzaron con los prejuicios políticos. Desde la segunda mitad del siglo XIX los doctrinarios del socialismo y de otras tendencias políticas radicales adoptaron el evolucionismo como cosa propia. La teoría de la evolución sociocultural y biológica se confundió con la idea y la esperanza del progreso, y todo ello con las concepciones socialistas sobre la necesidad de una transformación histórica de carácter inevitable. Hacia 1920 un nuevo estado, la Unión Soviética, adoptó como dogma oficial una doctrina evolucionista. A partir de entonces resultó todavía más difícil separar en las mentes del público en general y aún en las de muchos científicos las teorías evolucionistas de los grandes temas y conflictos de naturaleza religiosa, racial y política. [...] Resulta a todas luces infantil pretender que el abandono del evolucionismo por la antropología de la primera mitad del siglo XX se produjo exclusivamente por razones científicas”.

funcionalista?” (1997, p. 28). Como se a troca arbitrária de uma teoria por outra fosse suficiente para a resolução das questões científicas que propusera. Assim, rejeitando um reacionarismo que nega, por princípio, qualquer perspectiva teórica de evolução, prefere outro caminho. Indaga sobre como e por quais razões políticas e não científicas se difundiu um ostracismo acadêmico a esta tradição, e por consequência, induziu a quase totalidade dos cientistas sociais, em especial norte-americanos e europeus e a maior parcela dos latino-americanos, a refutar tal perspectiva. Em síntese, Darcy assinala,

[...] que assim como as ciências da vida não podem passar sem um esquema da evolução biológica – o que não converte ninguém em *darwinista* –, assim também as ciências da sociedade e da cultura não podem prescindir do único esquema teórico capaz de tornar a história inteligível – e este será inevitavelmente evolutivo, ainda que não necessariamente evolucionista, de estilo *tylonista* ou *spenceriano* (RIBEIRO, 1997, p. 29).

Por isso, como implicação direta, adverte que a ausência de lucidez no uso de determinada teoria evolutiva agrava significativamente a possibilidade, ou mais, o perigo, de se precipitar irresponsavelmente num evolucionismo deletério, simplesmente porque irrefletido. Darcy Ribeiro exemplifica esta ideia ao comentar que, quando mencionam, como categoria explicativa, a Revolução Industrial no âmbito tecnológico, ou a Revolução Socialista no plano político, “se estão usando categorias que só têm sentido dentro de uma concepção evolutiva da história. Isso é, aliás, o que se faz habitualmente sem maiores consequências”, mas adverte que, “fazê-lo, [...] pretendendo ser expressamente antievolucionista é pecado de indigência teórica” (RIBEIRO, 1997, p. 29).

Para Darcy a tradição teórica evolutiva é a que melhor alicerça as pretensões explicativas que se propôs debater e construir. E ainda que ele não se tenha fixado estritamente entre os modelos dos evolucionismos fundadores do século XIX, até certa medida, a partir de criteriosa revisão crítica, alguns entre aqueles também lhe foram úteis. Entre as referências já mencionadas acima, destaca-se uma em especial, de absoluta relevância na obra *O processo civilizatório*. Trata-se do estadunidense Lewis Henri Morgan⁴⁵, considerado o responsável pela formulação mais sistemática e elaborada do evolucionismo cultural, ou mesmo sua personificação dado a intensidade que tem sido desde então identificado: Morgan é “a figura

⁴⁵ Tendo nascido em 1818 na cidade de Nova York, posteriormente mudou-se para Rochester onde abriu seu escritório de advocacia quatro anos após concluir sua formação acadêmica, em 1844. Seguiu durante toda sua vida a carreira de advogado, além de manter interesse pela política, servindo na Assembleia de Nova York e, mais tarde, no Senado entre 1861 a 1869. Jamais lecionou em universidades, havendo somente participado de conferências e proferido palestras. Faleceu em dezembro de 1881, deixando grande parte de sua herança para a criação de um colégio para mulheres na Universidade de Rochester (Cf. BOHANNAN, GLAZER, 2007, p. 30).

mais representativa do evolucionismo clássico do século XIX”⁴⁶ (PALERM, 1980, p. 64. Tradução própria. Cf. tb.: CASTRO, 2009). Quer se tenha noção ou não, algumas concepções básicas no campo antropológico foram essencialmente formuladas por Morgan, e mais, é possível verificar que “Morgan foi incorporado ao inconsciente coletivo do pensamento antropológico” (ALMEIDA, 2010, p. 309), mesmo que atualmente seja eventualmente mencionado seu nome em cursos de graduação em Ciências Sociais ou Antropologia, mas raramente lido e estudado com dedicação.

Marx e Engels procuraram incorporar as ideias de Morgan em seus trabalhos, embora, na obra do antropólogo não haja vestígios de uma teoria do materialismo histórico dialético⁴⁷. Beberam de sua fonte que dizia que, “é, portanto, provável, que as grandes épocas do progresso humano se estão *identificado*, mais ou menos diretamente, com a ampliação das fontes de subsistência” (MORGAN, 1987, p. 90. Tradução própria. Itálico nosso)⁴⁸. Seria, para Marx e para Engels, importante o argumento de que as formas de subsistência são ‘identificadas’ com alguns períodos específicos de progresso e com a capacidade criativa humana neles prevalecente:

A subsistência é ampliada e desenvolvida por novas técnicas e invenções; e o aumento dos meios de subsistência cria possibilidades culturais. Contudo, as “artes da subsistência” são efeitos da “invenção”, da mente humana. A subsistência é um fator cuja importância varia; é menos significativo nas fazes posteriores (“doravante a inteligência torna-se um fator de maior relevância”) e mais importante nas fases mais recuadas, quando o homem estava mais próximo dos animais. O desenvolvimento da mente humana, o aperfeiçoamento progressivo das suas invenções, liberta o homem das garras da necessidade e confere à tarefa de encontrar alimento uma importância secundária (HIRST, 1977, p. 36).

Por conseguinte, é aconselhável não reduzir a obra de Morgan à interpretação realizada por Engels em *A origem...*, sendo que o texto de Engels tornou-se mais conhecido e lido que *Ancient Society*. Dado que este não pretendeu resumir aquele, mas somente o usou. As análises de Morgan a respeito das ideias de família e governo são inseridas em *A origem...* como formas institucionais sucessivas, empregadas para exemplificar as questões que ele, e não Morgan, apresenta no referido texto. Assim, o sistema teórico logrado em *A origem...* não

⁴⁶ Original: “la figura más representativa del evolucionismo clásico del siglo XIX”.

⁴⁷ É curioso que Marx, segundo Barret (2015), desejou dedicar-lhe sua mais importante obra *O Capital* a Morgan, mas este, sendo um advogado absolutamente conservador, demonstrou repulsa, e obviamente declinou da honra. Parece que não adiantou a precaução pois o fato de, segundo Darcy Ribeiro, Engels ter ‘reescrito’ Morgan em *Origem da Família ...* (1997) fez com que respingasse em Morgan “todo o peso do preconceito e da odiosidade antievolucionista e antirrevolucionária do puritanismo e do liberalismo norte-americano. Morgan, e por extensão a própria inteligência, foi proscrito da antropologia, que para subsistir e florescer nas universidades e nos museus, teve de dar garantias de fidelidade ao sistema e praticar todos os ritos de comprovação do seu conservadorismo” (RIBEIRO, 2011, p.31-2).

⁴⁸ Original: “es, por tanto, probable, que las grandes épocas del progreso humano se han identificado, más o menos directamente, con la ampliación de las fuentes de subsistencia”.

é um sistema idealista como se encontra em Morgan, mas sim, o do materialismo histórico dialético. O próprio Engels faz essa ressalva: “Morgan descreve principalmente as modificações formais; as condições econômicas que as produziram, tive eu mesmo que acrescentá-las, em grande parte” (1997, p. 120). Por esta razão a posição de Morgan difere da de Engels.

Após sua morte, a recepção da obra de Morgan foi controversa. Embora tenha sido severamente rechaçado por intelectuais como Wilhelm Koppers, Robert Lowie, Bronislaw Malinowski, e Franz Boas, que em síntese o acusaram de desviar prejudicialmente a etnologia desde o século XIX a um evolucionismo débil e enclausurante; por outro lado, também foi objeto de admiração de outros, como foi o caso de Georges Balandier, John W. Powell, Lorimer Fison, e Alfred William Howitt, considerados pioneiros no campo etnográfico norte-americano e australiano. E há também quem o intitulou “o fundador da ciência antropológica” (GODELIER, 1974, p. 256. Tradução própria)⁴⁹. E inclusive, que permanece “sendo atual por sua importância teórica, mesmo a pesar das debilidades e dos erros que um século de investigações etnológicas colocam em evidencia com uma clareza muito viva” (GODELIER, 1974, p. 259. Tradução própria)⁵⁰.

Não obstante, em 1947, o renomado antropólogo francês Lévi-Strauss (1982) dedicou sua conceituada obra *As estruturas elementares do parentesco*, à memória de Lewis H. Morgan. Mais tarde, em 1949, George P. Murdock, uma importante referência na antropologia norte-americana, redigiu a dedicatória de uma de suas mais significativas obras, *Social Structure*, também a Morgan, ao lado de A. L. Kroeber, R. Linton, R. H. Lowie, A. R. Radcliffe-Brown, e W. H. R. Rivers, atribuindo a tais a inauguração de esforços criativos da organização social sendo em grande parte responsáveis por seu recente desenvolvimento – considerado recente no final da década de 1940. Poucos anos após, outro antropólogo estadunidense Leslie A. White (1951; 1957; 1958; 1959b), dedicou-se em uma série de trabalhos à tentativa de reestabelecer o legado intelectual e a reputação acadêmica de Morgan diante de sua drástica diminuição devido às severas críticas impostas pelos estudiosos boasianos. Estas três referências retomam questões e problemas deixados por Morgan, a partir de diferentes perspectivas, como é o caso consecutivamente do estruturalismo de Lévi-Strauss, do culturalismo de Murdock e do evolucionismo cultural de White.

⁴⁹ Original: “el fundador de la ciencia antropológica”.

⁵⁰ Original: “siendo actual por su importancia teórica, y ello a pesar de las debilidades y de los errores que un siglo de investigaciones etnológicas ha puesto de manifestó con una claridad a menudo muy viva”.

Sem estender a outros vários exemplos possíveis (Cf.: ALMEIDA, 2010), somente estes já propiciam validar a afirmação darcyniana a respeito do uso de “estudos clássicos sobre a evolução sociocultural que abordam o problema globalmente, muitos dos quais têm ainda hoje um flagrante valor de atualidade” (RIBEIRO, 1997, p. 34); dentre os quais Darcy destaca *Ancient Society*, de Lewis Morgan. Para o antropólogo mineiro esta obra possibilitou, pela primeira vez, demonstrar como a história humana se constituiu uma em sua origem, em sua experiência e em seu progresso, decorrendo, com isso, ser suscetível de se dividir uniformemente em três estágios gerais de evolução. Por conseguinte, explica o próprio Darcy essas referidas etapas da obra de Morgan:

Tais são a selvageria, a barbárie e a civilização, cada uma das quais subdividida em três idades: a inferior, a média e a superior. A partir da selvageria inferior, correspondente à economia de simples coleta de frutos, raízes e nozes, o homem alcançaria a etapa média, com o uso do fogo e a economia da pesca; e a superior, com a descoberta do arco e flecha. A barbárie teria início com a cerâmica, desdobrando-se, na etapa média, com a domesticação de plantas e animais, a irrigação, a edificação com tijolos e pedra, e passando à superior com a fabricação de instrumentos de ferro. A civilização iniciaria-se com a escrita fonética. A cada uma dessas etapas de progresso tecnológico, Morgan faz corresponder modos particulares de organização social e conteúdos especiais da visão do mundo e dos corpos de crenças e valores (RIBEIRO, 1997, p. 35).

De fato, em *Ancient Society*, obra magna de Morgan, constituiu-se o projeto no qual se procurou elaborar uma síntese de todo seu trabalho intelectual precedente. Tais distinções entre três grandes estágios da evolução social: a selvageria, a barbárie, e a civilização, além dos três subestágios para a selvageria e três para a barbárie, teriam, de acordo com seu autor, critérios técnicos para balizar essas divisões. Embora esta perspectiva evolutiva seja *a priori* unilinear, não reserva necessariamente uma fixação final teleológica, sendo que o último estágio é explicitado como um desenvolvimento humano *incompleto*. Esse processo de desenvolvimento é que Morgan denominará de ‘progresso’, de modo que, este autor não aplica uma perspectiva global conclusiva ou um sistema ético suficientemente capaz de medir qualquer progresso pois ‘progresso’ se trata daquilo que a humanidade consecutiva realizou. Aqui a ideia de civilização não é um fim, ou um passo já alcançado e terminado; assim, as ideias de família e governo continuam se desenvolvendo:

Quando se aceita o fato de que a família passou por quatro formas sucessivas, e agora atravessa a quinta, surge a pergunta de se esta forma será a definitiva no futuro. A única resposta lógica é que a família deve progredir com o progresso da

sociedade e mudar à medida que esta o faz, tal como aconteceu no passado (MORGAN, 1987, p. 486. Tradução própria)⁵¹.

Nesse sentido, Morgan refere-se a um desenvolvimento sociocultural da história humana, e não necessariamente à inevitabilidade de um sistema teleológico. Com isto, em *Ancient Society*, não existe um futuro pré-determinado no percurso histórico; ao contrário, a história humana é percebida como acontecimentos que jamais tiveram a obrigação de ter ocorrido como de fato veio a ocorrer. Morgan (1987) reconhece que o desenvolvimento humano diante de vultosas adversidades as quais teve de transpor nos períodos denominados de selvageria e barbárie, assim como o esforço que realizou para progredir diante de uma realidade hostil, faz pressupor que a civilização poderia tanto ter ocorrido como de fato ocorreu, ou então, ter-se procrastinado por alguns milênios com resultados e desdobramentos muito diferentes aos que conhecemos. Por isso, acreditou que éramos “obrigados a reconhecer que foi o resultado de uma série de circunstâncias fortuitas” (MORGAN, 1987, p. 545)⁵², e a admitir:

[...] que devemos a nossa condição atual, com seus numerosos meios de bem-estar e segurança, aos esforços e sacrifícios e da luta heróica e do trabalho paciente de nossos antepassados bárbaros, e até mesmo remotamente aos nossos ancestrais selvagens (MORGAN, 1987, p.545)⁵³.

Ulteriormente ao evolucionismo clássico, outros intelectuais exerceram relevante influência para Darcy. Destaca-se, primeiramente, Vere Gordon Childe⁵⁴, humanista, pesquisador contumaz e neoevolucionista (ROUSE, 1970). Foi amplamente reconhecido como um dos mais importantes e relevantes arqueólogos do século XX. Darcy chega a afirmar, quando se

⁵¹ Original: “Cuando se acepta el hecho de que la familia ha pasado por cuatro formas sucesivas, y actualmente atraviesa la quinta, surge la pregunta de si esta forma será definitiva en el porvenir. La única respuesta lógica es la de que la familia debe progresar con el progreso de la sociedad y cambiar en la medida que ésta lo haga, tal como ocurriera en el pasado”.

⁵² Original: “obligados a reconocer que fue el resultado de una serie de circunstancias fortuitas”.

⁵³ Original: “[...] que debemos nuestra actual condición, con sus numerosos medios de bienestar y seguridad, a los esfuerzos y sacrificios y a la lucha heroica y labor paciente de nuestros antepasados bárbaros, y aún más remotamente a nuestros antepasados salvajes”.

⁵⁴ Filho de um ministro conservador da Igreja da Inglaterra, professava seu ateísmo. Nasceu em Sidney, na Austrália, em 14 de abril de 1892. Estudou Letras Clássicas na Universidade de Sidney, onde iniciou seu envolvimento com o socialismo. Posteriormente, obteve uma bolsa para prosseguir com seus estudos na Universidade de Oxford, onde se dedicou especialmente a filologia e arqueologia. Em 1916, após concluir seu curso retorna à Austrália, e se interessa por atividades políticas de esquerda trabalhando como secretário do Primeiro Ministro de Gales do Sul, entre 1919 a 1921. Desta experiência publicou seu primeiro livro em 1923, intitulado *How Labour Governs*. Após a morte do Primeiro Ministro, abandona a política e retoma seus estudos em arqueologia. Seu primeiro livro é publicado em 1925, *The Dawn of European Civilization*, em que apresenta uma síntese que percorre da pré-história ao final da Idade do Bronze, ano em que, também, se inicia bibliotecário do Instituto Antropológico Real de Londres. Mais tarde, em 1927, torna-se o primeiro professor de Arqueologia Pré-histórica na Universidade de Edimburgo. Publicou *The Danube in Prehistory*, em 1929, que consiste num estudo minucioso desta região que foi pouco conhecida ou estudada até aquele momento. livros A partir de 1946, ocupou a cátedra de Arqueologia Pré-histórica na Universidade de Londres, onde também se tornou o diretor do Instituto de Arqueologia, cargos que ocupou até 1957, quando se aposentou pouco antes de falecer. Cf. ROUSE, 1970.

trata do tema da evolução cultural, que é a “Gordon Childe, a quem se devem os melhores estudos modernos sobre a matéria” (RIBEIRO, 1997, p. 37). Sua importante contribuição, por um lado permeada por sua perspectiva socialista e revolucionária e, por outro, pelo interesse duradouro de Childe em defender a ‘natureza científica’ da história, além de justificar a arqueologia como uma disciplina verdadeiramente histórica (RAVETZ, 1959), explicou o trabalho do arqueólogo como a atividade do historiador, pois em seu argumento os dados arqueológicos estudados procuram reconstruir o processo pelo qual as culturas que conhecemos foram criadas e desenvolvidas (CHILDE, 1978). Para Childe (1981), na atividade arqueológica, estabelecem-se comparações e relações, assim como se levantam os problemas de pesquisa, que são, em todo caso, produtos da criação humana. Tais ‘produtos’ são vestígios como vasos, apetrechos, adornos, ritos funerários, formas de habitação, que aparecem associados de forma recorrente, e são denominados de artefatos, ou seja, objetos produzidos pelo trabalho humano, que fornecem informações sobre a cultura de determinado grupo social, sobre possíveis tecnologias de manufatura, aquisição de matéria-prima e o ambiente da qual extraiu.

Suas ideias foram apresentadas pela primeira vez de modo mais evidente, em 1936, com a publicação de *Man Makes Himself*, um trabalho que se tornou importante referência para Darcy principalmente pelo emprego das categorias de *Revolução Neolítica*, marcada pela difusão da agricultura e do pastoreio, assim como de *Revolução Urbana*, caracterizada pelo desenvolvimento inicial das cidades, da metalurgia, e da escrita. Com esta última categoria, de acordo com Darcy, “começaria, então, a civilização, que Childe divide em três etapas: as idades do bronze e do ferro e o feudalismo, que se prolongaria até a Revolução Industrial” (RIBEIRO, 1997, p. 37).

Estas revoluções são apresentadas inicialmente por Childe como eventos universais na evolução cultural, embora estejam ilustradas com exemplos extraídos, praticamente em sua totalidade, de pesquisas arqueológicas nas regiões em que o australiano realizou seus estudos, especialmente no ‘Oriente Médio’. No entanto, o próprio Childe assevera algumas reservas:

A arqueologia é antes o estudo das culturas do que de uma cultura. A variedade de tipos é testemunho da multiplicidade de tradições sociais que governam sua confecção e emprego. Uma uniformidade notável de tipos em certo grupo local e cronológico, ou cultural, revela apenas a uniformidade e rigidez de tradições que atuam sobre seus membros. Como as peculiaridades dos tipos componentes são determinadas antes pela convenção do que pela função, a cultura deve corresponder a um grupo social que respeita as convenções peculiares e mantém a tradição social. Seria precipitado tentar definir precisamente que espécie de grupo social corresponde à “cultura” do arqueólogo (1981, p. 22).

Côncio de haver uma multiplicidade cultural, jamais tomou a região europeia como moralmente superior ou aferidora das demais regiões do globo. Alguns críticos apontam que o trabalho de síntese histórica de Childe tem um caráter dedutivo, em que os dados arqueológicos selecionados ilustram suas conclusões. Marvin Harris afirma: “Ao fazer o evolucionismo universal de Gordon Childe, há de considerar não apenas a adesão da Childe aos estágios universais de Morgan, selvageria, barbárie e civilização, em sua apresentação das sequências arqueológicas do Oriente Médio” mas tanto quanto, “seu tratamento inteiramente particularista da aparição de uma área cultural distintivamente europeia” (1996, p. 557. Tradução própria)⁵⁵. Harris também avalia que “Childe parece estar na realidade mais próximo do particularismo histórico que do materialismo histórico” (HARRIS, 1996, p. 590. Tradução própria)⁵⁶. Todavia, tais críticas podem ser injustas, conforme sugeriu Félix Villalba (1995), chefe do Departamento de Arqueologia Americana do *Museo de América*, e subdiretor do *Museo Arqueológico Nacional*, ambos em Madrid, além de presidente da *Asociación Profesional de Museólogos de España* entre 2006-2010 uma vez que Childe, reconhecido como excelente *pré-historiador*, em 1951, publicou um novo livro intitulado *Social Evolution*, no qual revisou a concepção universal de evolução que suas tendências socialistas o haviam previamente conduzido, conforme o criticaram. Examinou detalhadamente as sequências cronológicas em uma série de áreas que se estendem desde a Europa até as regiões leste e sul do mar Mediterrâneo, alcançando o extremo das nações do Egito, Iêmen, Omã e Irã, além do Vale do Nilo, e concluiu que o processo evolutivo sofreu variações entre as diferentes regiões, dependendo em especial do meio ambiente local e das condições econômicas, assim como do processo de difusão:

[...] estamos tratando de empréstimos culturais entre sociedades política e culturalmente distintas. É isso que chamamos de difusão. A maioria dos casos de assimilação, nos quais a prioridade do nosso traço comum de uma sociedade é conhecida, podem ser explicados pela difusão. [...] Tal como a convergência distingue a evolução social da orgânica, a difusão é uma característica peculiar da adaptação social, ou seja da evolução – portanto, a difusão é cultura. Esta representa certamente a forma pela qual as sociedades se adaptam ao ambiente para sobreviver e multiplicar, tornando o lugar das modificações corporais e de instintos que servem, com os mesmos objetivos, aos animais. Essa peculiaridade é por sua vez uma função do modo pelo qual as culturas evoluem e são transmitidas (CHILDE, 1961, p. 155).

⁵⁵ Original: “Por lo que hace al evolucionismo universal de Gordon Childe, se ha de considerar no sólo la adhesión de Childe a los estadios universales de Morgan, salvajismo, barbarie y civilización, en su presentación de las secuencias arqueológicas del Oriente Medio”; “su tratamiento enteramente particularista de la aparición de una área cultural distintivamente europea”.

⁵⁶ Original: “Childe parece estar en realidad más cerca del particularismo histórico que del materialismo histórico”.

Com isto, Childe (1961; 1981) reafirma sua convicção na ideia de *evolução multilinear*, sem abandonar os princípios marxistas, pois em sua perspectiva argumentou que, no decorrer do tempo, culturas que partilham um modo de produção semelhante frequentemente inclinam-se a desenvolver instituições sociais, políticas e culturais similares, e que apresentarão uma simetria ou proporcionalidade crescente com relação a estrutura econômica; mesmo considerando que tais instituições, ainda que em culturas vizinhas, se desenvolvam de formas e em sequências variadas, seja por diferenças ambientais, por acidentes históricos ou pelo fato de as sociedades em questão apresentarem diferenças em sua gênese. Por conseguinte, independentemente de sua proximidade, para Childe, “algumas sociedades permanecem estáticas, ao passo que outras regridem, ou mesmo se destroem” (apud TRIGGER, 2004, p. 254). Concepção esta, assimilada por Dacry em seu *Processo civilizatório*.

Em seus estudos arqueológicos técnicos, tanto quanto naqueles de trato mais popular, Childe procurou usar os resultados de suas pesquisas para provar que determinados avanços tecnológicos importantes na história humana, como a domesticação de animais e plantas ou a invenção da metalurgia, conduziram a transformações revolucionárias nas estruturas sociais e políticas. De acordo com Childe, os dados arqueológicos informam que o princípio geral dessas transformações possuía uma natureza evolutiva e progressiva, ou seja, forneceram a concepção de um avanço que se desloca da figura de um simples caçador e coletor nômade do Paleolítico, para posteriormente assumir o padrão de um horticultor sedentário em pequenas ou médias comunidades do Neolítico (CHILDE, 1961; 1978; 1981). Segundo Darcy Ribeiro há uma considerável concordância entre a maioria dos pesquisadores e estudiosos deste campo quanto a estes esquemas e classificações indicados por Gordon Childe, onde foram distinguidas três ‘revoluções culturais’ tendo por base uma pré-revolução que foi intimamente imbricada ao próprio processo de *humanização*, que conduziu os grupos humanos a ultrapassar uma escala zoológica para atingir o plano da conduta cultural; essas três revoluções culturais foram assim sintetizadas e descritas por nosso autor brasileiro:

Tais são a *Revolução Agrícola* que, introduzindo o cultivo de plantas e a domesticação de animais no sistema produtivo, transfigura a condição humana, fazendo-a saltar da situação de apropriadora do que a natureza provê espontaneamente à posição de organizadora ativa da produção; a *Revolução Urbana*, fundada em novos progressos produtivos, como a agricultura de regadio, a metalurgia e a escrita, que conduziu à dicotomização interna das sociedades numa condição rural e numa condição urbana e à estratificação em classes sociais, além de outras profundas mudanças na vida social e no patrimônio cultural das sociedades que atingiu; e a *Revolução Industrial*, que emergiu na Europa Ocidental com a descoberta e a generalização de conversores de energia inanimada para mover dispositivos mecânicos, responsável também por novas alterações fundamentais na estratificação social, na organização política e na visão do mundo de todos os povos (RIBEIRO, 1997, p. 58).

Conquanto Darcy não apresente uma séria objeção ao modelo childiano, também não permanece completamente comprometido a esta tríade, mas se esforçou na correlação entre as revoluções tecnológicas que descreveu com as respectivas formações socioculturais, levando-o a identificar um maior número delas e, por conseguinte, em desdobrá-las em distintos processos civilizatórios (RIBEIRO, 1997). Mas é possível atestar que, da base daquelas comunidades do Neolítico apontadas por Childe, em determinadas áreas propícias, surgiram as denominadas civilizações urbanas do mundo antigo, como foi o caso do Egito, da Mesopotâmia, da Grécia e de Roma (KAPLAN, MANNERS, 1981).

Os antropólogos estadunidenses Leslie White (1949; 1959) e Julian Steward (1953), também, receberam significativa atenção de Darcy Ribeiro como referências emblemáticas na redação de *O processo civilizatório*. O primeiro, Leslie Alvin White⁵⁷, foi quem mais fez por reabilitar a tradição evolucionista clássica na América do Norte, mantendo uma profunda convicção de que a teoria evolutiva expressa por Herbert Spencer, Edward Tylor, e principalmente Morgan, constituía um caminho válido a uma teoria da cultura. Chegou a negar o título de ‘neoevolucionista’ pois julgava que o evolucionismo que teorizou assemelhava-se ao de Tylor e de Morgan (VEIGA, 2008). Algumas de suas ideias e convicções fizeram dele uma figura controvertida: mais de uma vez foi identificado como comunista, no que resultou ter sido investigado pelo Departamento Federal de Investigação dos Estados Unidos, o FBI (ERICKSON, MURPHY, 2015); chamou ainda atenção seu confronto com a Igreja Católica, sendo ateu compartilhava seu posicionamento com seus alunos e gerou a reação da diocese católica de Michigan⁵⁸. Somou-se seu antagonismo à abordagem de Franz Boas e demais boasianos, e por isso White expressou ao final de sua vida:

[...] o etnólogo que defendeu a teoria da evolução não encontrava nem amigo nem refúgio na paisagem antropológica. Por anos eu era o único que defendeu a evolução cultural. Para colocá-lo pior, eu defendi Morgan, e pensei que ele tinha sido muito

⁵⁷ White nasceu em 19 de janeiro de 1900, na cidade de Salida em Colorado e manteve uma carreira acadêmica polêmica. Além disto, seu caminho até chegar à antropologia foi sinuoso. Inicialmente, manifestou interesse pela astronomia, e teve a intenção de se matricular na Universidade Estadual de Louisiana para estudar Física, mas com a entrada dos Estados Unidos na I Guerra Mundial se viu obrigado a ingressar na marinha. Iniciou seus estudos na referida Universidade em 1919, no entanto, após sua experiência na guerra, redirecionou seu interesse para o campo das Ciências Sociais; pois, segundo declarou, “había descubierto que lo que se enseñaba sobre la sociedad y los temas relacionados con ella estaban equivocados. Decidí descubrir las ideas válidas” (BOHANNAN, GLAZER, 2007, p. 345). Por conseguinte, passou a se dedicar ao estudo da história e ciência política. Em seguida, ao se transferir para a Universidade de Columbia, em 1921, estudou psicologia, sociologia, antropologia e filosofia.

⁵⁸ Que enviou freiras às suas classes para tomarem notas estenográficas de suas aulas para usarem como provas contra ele; assim, “en 1942 el capellán católico de la Universidad de Michigan, Ann Arbor, fue a ver al presidente de la Universidad para informarle del carácter antirreligioso de sus clases”, e ainda mais, houve momentos que “los clérigos católicos y luteranos se juntaron para pedir la remoción de White porque ‘era culpable de robarle a los jóvenes su fe e ideales’”, no entanto, “nunca consiguieron su propósito pero es posible que tardara tanto en ser professor y diretor del Departamento de Antropología por esto” (VEIGA, 2008, p. 109).

mal tratados por Boas e seus discípulos... e tratei de colocá-lo no lugar de honra, dignidade e preeminência científica que teve em vida. Ridicularizavam-me e riram de mim. Todo mundo achava que o evolucionismo estava morto, meu comportamento não conformista era considerado uma aberração (apud VEIGA, 2008, p. 109. Tradução própria)⁵⁹.

White, tornou-se professor de sociologia e antropologia na Universidade de Búfalo, em 1927, onde até então seguia a orientação antropológica antievolutiva de Boas, corrente predominante na época. Tendo estudado com alunos de Boas, inevitavelmente a maior parte de suas leituras antes do doutorado pertenceu à escola boasiana. Sua admissão ao evolucionismo começou quando percebeu a dificuldade em expor convincentemente as teorias de Boas entre as turmas que lecionava; tendo nesta época no colega filósofo Marvin Tarber, também docente em Búfalo, que havia estudado um pouco de antropologia em Harvard com perspectivas evolucionistas, um grande papel influenciador. Em 1930 passou a lecionar na Universidade de Michigan, onde permaneceu até sua aposentadoria em 1970. Após se retirar da Universidade de Michigan, continuou pesquisando e escrevendo, e encontrou um vínculo de apoio na Universidade da Califórnia (BOHANNAN, GLAZER, 2007). Faleceu em 1975 deixando um importante legado antropológico ao estudo das ‘leis culturais’, e influenciou diversos intelectuais, entre estes, um de seus alunos, que se tornou uma figura de proeminência na antropologia norte-americana no final do século XX: Marshall Sahlins (ERIKSEN, NIELSEN, 2007).

White considerou que a “cultura é o conceito mais importante na antropologia não biológica” (WHITE, DILLINGHAM, 2009, p. 63), e com isto interpretou a cultura como um sistema *sui generis*, propondo-a como uma realidade em si mesma configurada, sobretudo por um de seus elementos, o técnico-econômico, mas, sem embargo, permanece autônoma. Desta forma, cultura como é empregado por White, “é portanto uma ordem de fenômenos distinta e logicamente independente. Na realidade, não existe, é claro, uma cultura separada do *Homo sapiens*”; contudo, quanto uma questão de pesquisa e interpretação científicas, “a cultura pode ser estudada sem referência à espécie humana” (WHITE, 1978, p. 19). A partir desta perspectiva, intentou constituir uma ciência que denominou de ‘culturologia’.

A chave interpretativa de seus estudos culturológicos baseia-se na termodinâmica, ou seja, o estudo da conversão das formas de energia. Provavelmente ainda tocado por aquele que foi

⁵⁹ Original: “[...] el etnólogo que defendía la teoría de la evolución no encontraba ni amigo ni refugio en el paisaje antropológico. Durante años yo era el único que defendía el evolucionismo cultural. Para ponerlo peor, yo defendía a Morgan, y pensaba que había sido tratado muy mal por Boas y sus discípulos... y traté de colocarlo en el lugar de honor dignidad y preeminencia científica que tuvo en vida. Me ridiculizaban y se reían de mí. Todo el mundo pensaba que el evolucionismo estaba muerto, mi comportamiento no conformista se consideraba una aberración”.

seu primeiro ardor intelectual: a física. Por isso demonstrou entusiasmo especial, pela segunda lei da termodinâmica, segundo a qual, o universo está se degenerando estrutural e dinamicamente, redundando em uma crescente desordem ou entropia. Em consequência, argumentou que:

Os sistemas culturais, como todos os sistemas materiais, são termodinâmicos. Sua existência e operação exigem energia. Todo acontecimento cultural – aguçar uma ponta de flecha, desempenhar os papéis de marido e pai, cumprir um ritual, ou murmurar uma oração – envolve o dispêndio de energia. O setor tecnológico de um sistema cultural é que domina e aciona a energia necessária ao sistema. O componente tecnológico é que efetua a articulação de um sistema cultural com seu habitat terrestre; da eficácia dessa articulação (ajuste) depende a existência do sistema cultural (WHITE, 1978, p. 29).

À vista disso, de acordo com White, o progresso evolutivo⁶⁰ e biológico ocorre em sentido oposto, extraindo a ‘entropia negativa’ do universo e aumentando a ordem na produção de formas de vida complexas. A evolução cultural, que se sobrepõe à evolução biológica, no caso do *homo sapiens* e seus ancestrais, acentua essa tendência. Em outras palavras, “enquanto a cultura é o artifício adaptativo pelo qual o homem acomoda-se à natureza e a natureza a ele, basicamente o homem na cultura desempenha essas funções ao aproveitar a energia livre”, tanto quanto, “ao colocá-la a trabalhar para sua espécie” (KAPLAN, MANNERS, 1981, p. 75). Destarte, para explicar a evolução da cultura, White (1949) também propôs uma lei termodinâmica, em que a evolução cultural se dá à medida que ocorre o aumento do total de energia *per capita* utilizada a cada ano ou então, com a eficiência dos meios para a utilização dessa mesma energia. A fórmula que propôs para expressar este desenvolvimento cultural foi $E \times T > C$, ou seja, energia multiplicada por tecnologia gera produção cultural; onde *E* simboliza energia, *T* indica a eficiência dos instrumentos ou tecnologia, e *C* é a cultura.

Nessa abordagem de aproveitamento de energia, White interpreta os elementos institucionais da cultura, ou seja, o que ele indica por tecnologia, organização social e política e ideologia, como contributos para a efetividade com a qual este sistema cultural apropria-se e emprega uma tal energia disponível; tendo como principal elemento, o papel desempenhado pelo sistema tecnológico⁶¹. Assim, White definiu quatro estágios de evolução cultural,

⁶⁰ Entre a maior parte dos neoevolucionistas, houve uma completa rejeição à hipótese dos evolucionistas clássicos de que a evolução corresponde ou é igual a progresso. No entanto, esta não foi a postura adotada por Leslie White que argumentou que a evolução era progressiva e direcional, e que poderia ser mensurada: a cultura evolui concomitantemente ao aumento da quantidade de energia *per capita* anual, ou com a eficiência pela qual a energia é utilizada (Cf.: BARRETT, 2015; KAPLAN, MANNERS, 1981).

⁶¹ David Kaplan e Robert Manners recorda que: “Devido a essa posição, White tem sido acusado com frequência de determinismo tecnológico-mecânico – e isso, apesar da sua afirmativa de que todas as partes da cultura são inter-relacionadas; cada uma delas reage sobre as outras e é por elas afetada. White defende a sua posição quanto a primazia da tecnologia, ao enfatizar que é através da sua tecnologia que o homem articula-se mais de perto

emblemático em uma sua revolução energética. Este quadro evolutivo pode ser sintetizado da seguinte forma:

A primeira revolução foi a invenção das ferramentas, o que aumentou a capacidade do corpo humano para obter calorias alimentares. A segunda foi a “Revolução Neolítica”, expressão criada pelo arqueólogo Childe para descrever o controle maior sobre a energia alimentar obtido com a domesticação de plantas e animais. A terceira e a quarta revolução foram o uso de combustíveis fósseis no século XVIII e a energia atômica no século XX. Entre essas revoluções, a cultura evoluiu na medida em que avançou a tecnologia para usar as novas fontes de energia (ERICKSON, MURPHY, 2015, p. 160).

Betty Meggers (Cf.: 1959; 1989; 1999), que cooperou intimamente com Darcy na revisão dos dados arqueológicos e períodos evolutivos em *O processo civilizatório*, foi aluna de Leslie White, e na produção de sua própria obra também se inspirou na fórmula da termodinâmica servindo-a na compreensão da evolução cultural. Por julgar improdutivo a perspectiva histórico-cultural, ela foi responsável por uma das primeiras aplicações da teoria neoevolucionista à arqueologia empregando a referida fórmula whiteniana. Porém, salientou que havia uma ausência de fontes não humanas de energia em sociedades de pequena escala, e por consequência, a fórmula do mestre deveria ser reelaborada, para poder ser aplicada a tais sociedades, conforme reformulou: *Cultura > Ambiente x Tecnologia* (MEGGER, 1960; 1959). O que sugere que na arqueologia seria possível reconstruir a tecnologia e o ambiente de determinada cultura pré-histórica sendo capaz, a partir de tais informações, de precisar quais seriam as características básicas dos vestígios dessa cultura. Darcy, por sua vez, embora não faça uso direto de uma fórmula em sua interpretação evolutiva, apresenta o elemento tecnológico, ao lado do social e do ideológico, como imperativos, fazendo daquele uma base fulcral de explicação do processo civilizatório humano (RIBEIRO, 1997).

O outro antropólogo estadunidense de quem Darcy se diz devedor em sua teoria da evolução cultural é Julian Haynes Steward⁶². Este foi aluno de Kroeber, que por sua vez foi aluno de

com a superfície de seu planeta. Ele sente, portanto, que é esse componente que exerce o maior peso causal na consolidação da evolução cultural” (1981, p. 76).

⁶² Julian Steward nasceu em janeiro de 1902, em Washington, D.C. Em seu primeiro ano de estudante na Universidade da Califórnia, matriculou-se em um curso introdutório em antropologia. Um ano mais tarde, transferiu-se para a Universidade de Cornell, onde concluiu a licenciatura em Letras. Posteriormente, em 1929 no doutorado, defendeu a tese intitulada *The Ceremonial Buffon of the American Indian*, publicada em 1931. Foi nomeado antropólogo associado do Departamento de Etnologia Americana e, a partir do início da década de 1940, empenhou-se em estudos sobre algumas das culturas indígenas sul-americanas; o que resultou na formação da *Inter-American Society of Anthropology and Geography*, que também editava o periódico *Acta Americana*. Fundou e foi o primeiro diretor do *Institute of Society Anthropology*, estabelecido dentro da *Smithsonian Institution*, viajando para o México, Peru, Brasil e Colômbia para conduzir investigações de campo. Em 1946, após completar sua obra em seis volumes *Handbook of South American Indians*, obteve uma cátedra na Universidade de Columbia. O excelente professor e incansável pesquisador. Publicou ainda *Theory of Culture Change*, em 1955; *The People of Puerto Rico*, em 1956; e *Native Peoples of South American*, em 1959, uma coautoria com Louis Faron. Em 1959, Steward foi nomeado um dos cinco membros do *Center for Advance*

Boas, portanto, seria possível inferir que Steward pudesse ser considerado neto intelectual de Boas, mas como White, suas teorias foram absolutamente distintas do culturalismo. Concordando em boa parte com o esquema evolutivo de White e se juntando a este como um dos mais significativos críticos dos relativistas culturais ao rechaçar a perspectiva antievolucionista que julgava contraproducente para o desenvolvimento verossímil de uma ciência dedicada aos fenômenos socioculturais, enfatizava o estudo de regularidades culturais através do tempo, assim como, uma decorrente explicação a partir do binômio causa e efeito. Mas os pontos em comum com White não suavizaram os demais antagonismos:

Onde Steward afasta-se de White e, é lógico, dos evolucionistas do século XIX é no nível de generalidade ao qual ele conceptualiza a evolução cultural. Sua principal crítica a White não é que as suas formulações evolucionistas estejam erradas, mas elas são tão amplas e gerais que não chegam a ser muito úteis na compreensão de sequências particulares de desenvolvimento. Assim, enquanto Steward deplora o particularismo histórico, ele também critica as formulações teóricas que parecem abstratas e remotas demais quanto aos materiais empíricos. Steward parece, na maior parte do seu trabalho, estar procurando proposições gerais análogas ao que Merton chama de “teorias de médio alcance”. Em resumo, Steward está muito mais interessado em *culturas* (ou grupos de culturas) do que em *cultura* concebida nos amplos termos de White (KAPLAN, MANNERS, 1981, p. 76. Itálicos do original).

Cabe notar que, durante o período de permanência de seis anos em Columbia, supervisionou um grupo admirável de pós-graduandos, posteriormente, notáveis acadêmicos, responsáveis por imprimir na antropologia norte-americana – e para além dela – a chancela duradoura do materialismo que propagavam, a exemplo de Marvin Harris, Eleanor B. Leacock, Morton H. Fried, Elma R. Service, Eric R. Wolf, Stanley Diamond, Robert F. Murphy, Marshall D. Sahlins, Sidney W. Mintz, Andrew P. Vayda, Roy A. Rappaport (ERIKSEN, NIELSEN, 2007; ERICKSON, MURPHY, 2015). Todos tendo estudado sob a orientação de Julian Steward, como também de seu sucessor Morton Fried, contando com o apoio da maioria deles em seus projetos.

Embora a influência de Steward tenha gerado maior impacto na arqueologia, a antropologia também se beneficiou com suas contribuições de modo duradouro. A primeira delas foi a criação da categoria ‘ecologia cultural’. É certo que White também fez uso de fatores ambientais em seus textos, contudo, Steward foi além e considerou a sociedade em sua totalidade, incluindo sua adjacência biológica, de modo semelhante como um ecologista examina um ecossistema. Fez do termo ‘adaptação’ um conceito fundamental, “que procurava

Study; e, junto com Oscar Lewis e John McGregor, contribuiu para estabelecer um departamento independente de Antropologia na Universidade de Illinois onde trabalhou até sua morte em 1972. Cf. BOHANNAN, GLAZER, 2007.

instituições que promovessem concretamente a sobrevivência de uma cultura num dado ecossistema” (ERIKSEN, NIELSEN, 2007, p. 100).

Steward assimilada, baseando-se em fontes arqueológicas e dados históricos e etnológicos, desenvolveu a teoria de ‘evolução multilinear’. Ainda que já fosse possível encontrar vestígios dessa perspectiva em outros autores evolucionistas - como se pode verificar em Gordon Childe de modo incipiente - é somente em Steward que ela ganha corpo teórico definível⁶³. Assim, categoricamente rejeitou qualquer conceito ou ideia que expresse um desenvolvimento evolutivo unilinear. Em suas próprias palavras: “as pesquisas do século XX acumularam uma massa de evidências que apoiam de forma esmagadora a afirmação de que culturas particulares divergem significativamente umas das outras e não passam por etapas unilineares”⁶⁴ (STEWART, 1955, p. 28. Tradução própria). Por conseguinte, sustentou que a evolução cultural ocorre por meio de ramificações em inúmeros caminhos e sentidos tendo em vista que diferentes culturas se adaptam a distintas circunstâncias. Em síntese, Steward argumentava que:

Para aqueles que estão interessados em leis, regularidades ou formulações culturais, a maior promessa reside na análise e comparação de semelhanças e paralelismos limitados, isto é, na evolução multilinear e não na evolução unilinear ou na evolução universal. A evolução unilinear está desacreditada, exceto ao fornecer limitadas informações sobre as culturas particulares analisadas em detalhe pelos estudiosos de cultura do século XIX. A evolução universal ainda tem de fornecer qualquer formulação muito nova que explique a uma e a todas as culturas. O curso de investigação mais frutífero parece ser a busca de leis que estabeleçam as inter-relações entre fenômenos particulares, que podem ocorrer reiteradamente em várias culturas, mas que não são necessariamente universais (STEWART, 1955, p. 29. Tradução própria)⁶⁵.

⁶³ Embora seja assinalável que, na perspectiva de Steward, os autores White e Childe devam ser considerados evolucionistas unilineares. Ele afirma que, “such modern-day unilinear evolutionists as Leslie White and V. Gordon Childe evade the awkward facts of cultural divergence and local variation by purporting to deal with culture as a whole rather than with particular cultures” (STEWART, 1955, p. 12) [Tradução própria: evolucionistas unilineares modernos, como Leslie White e V. Gordon Childe, evitam os fatos incômodos da divergência cultural e da variação local, pretendendo lidar com a cultura como um todo e não com culturas particulares]. Distanciando-se assim de tais autores, que os classificou em sua variedade evolucionista como ‘universal’, em antagonismo a sua própria variedade que denominou de ‘multilinear’. Tais categorias exemplificam como Steward se designava um especialista, e a Childe, e – em especial – a White como um generalista.

⁶⁴ Original: “twentieth-century research has accumulated a mass of evidence which overwhelmingly supports the contention that particular cultures diverge significantly from one another and do not pass through unilinear stages”.

⁶⁵ Original: “For those who are interested in cultural laws, regularities, or formulations, the greatest promise lies in analysis and comparison of limited similarities and parallels, that is, in multilinear evolution rather than in unilinear evolution or universal evolution. Unilinear evolution is discredited, except as it provides limited insights concerning the particular cultures analyzed in detail by the nineteenth-century students of culture. Universal evolution has yet to provide any very new formulations that will explain any and all cultures. The most fruitful course of investigation would seem to be the search for laws which formulate the interrelationships of particular phenomena which may recur cross-culturally but are not necessarily universal”.

Para se distinguir da tradição evolutiva elaborada por Morgan, Tylor e Spencer, considerados clássicos do século XIX, tanto quanto de Childe e White, herdeiros da abordagem universal e unilinear, Steward (1955) criou o termo ‘evolucionismo multilinear’, como uma estrutura explicativa mais complexa e com menor rigidez (Cf.: KAPLAN, MANNERS, 1981; BARRETT, 2015). Darcy Ribeiro confluiria plenamente com Steward (1955) acerca de sua ‘evolução multilinear’, a que expressa a menos ambiciosa das perspectivas evolucionistas, mas que, nem por isso, rejeita a abordagem de desenvolvimento unilinear no tratamento de sequências evolutivas a fim de procurar paralelismos de ocorrência limitada no lugar de universal. Em *O processo civilizatório* (RIBEIRO, 1997), as principais contribuições das ideias de Steward podem ser sintetizadas conforme segue:

Comparando o desenvolvimento de seis focos culturais (Mesopotâmia, Egito, Índia, China, Peru e Meso-América), em que floresceram civilizações fundadas na agricultura de *regadio*, Steward demonstra que em todos eles se podem distinguir “etapas homotaxiais não sincrônicas” de desenvolvimento. A primeira delas é a de caça e coleta (correspondente à selvageria da classificação de Morgan), que se estenderia até o cultivo de plantas e a criação de animais, quando teria início a etapa da agricultura incipiente. Desta passar-se-ia à formativa, com o surgimento da irrigação e da cerâmica. A partir daí se desdobrariam quatro eras distintas – florescimento regional, conquistas iniciais, idades obscuras, conquistas cíclicas e idade do ferro –, caracterizadas por certos avanços na tecnologia e nas formas de organização social, até atingir a Revolução Industrial (RIBEIRO, 1997, p. 38).

Seu argumento propugna que não há razão para crer que houve qualquer linha única ou totalizante de desenvolvimento evolutivo. Em contraparte, as várias e diferentes culturas evoluíram por diversos rumos distintos, assim como em ritmos diferentes. Seria assim, neste sentido, imprudente presumir qualquer esquema universal, com estágios específicos; mas se torna tarefa do pesquisador compreender e interpretar as direções seguidas pelas culturas particulares.

Por muito tempo, houve uma radical divergência entre Steward e White sobre questões da teoria da evolução cultural, tendo o primeiro acusado o segundo de ser extremamente genérico ao ponto de perder a capacidade explicativa de especificidades, e o inverso, White acusando Steward de ser absolutamente particularista de modo que seria possível não considerá-lo mais evolucionista. Foi somente com o ingresso no debate de dois de seus colegas, Marshall Sahlins e Elman Service, que a polêmica pôde ser atenuada. Em 1960, Sahlins e Service publicaram em coautoria o livro *Evolution and culture*, procurando reconciliar as abordagens de seus antecessores. Ou seja, apresentaram as perspectivas de evolução cultural de Steward e White como complementares, em vez de conflitantes. Esta hipótese é assim resumida:

Ele [Sahlins, e também Service] vê duas formas de conceituar o processo evolucionário. Por um lado, a evolução cultural tem produzido níveis de organização progressivamente mais elevados: sistemas exibindo maior complexidade e adaptabilidade num círculo fechado. Ele chama esse processo ou aspecto de *evolução geral*. Por outro lado, à medida que emergem novos tipos culturais, eles sofrem um inevitável processo de irradiação e adaptação aos seus meios ambientais totais e específicos. Consequentemente, ele refere-se a esse processo ou aspecto como *evolução específica*. Sahlins [e também Service] prossegue, então, dizendo que White está essencialmente interessado na evolução geral, e Steward, na específica (KAPLAN, MANNERS, 1981, p. 80).

Após demonstrarem que a obra de White e de Steward não eram antagônicas, mas sim complementares, Sahlins e Service se tornaram por aproximadamente uma década na Universidade de Michigan, acompanhados por Leslie White, importantes promotores desta tradição teórica evolutiva. Este esforço acadêmico foi conhecido posteriormente por ‘Escola de Michigan’, e influenciou de forma duradoura vários outros evolucionistas e ecologistas culturais, que por sua vez propiciaram que tal abordagem permanecesse viva e atualizada na Antropologia Cultural. Mais tarde, Service transferiu-se para a Universidade da Califórnia, mantendo sua orientação teórica evolutiva (ERICKSON, MURPHY, 2015); enquanto Sahlins foi para a Universidade de Chicago e abandonou quase totalmente esta perspectiva, traçando “uma crítica radical aos determinismos e às teorias materialistas – particularmente ao marxismo –, iniciando uma vida em defesa da ‘razão simbólica’” (PISSOLATO, 2015, p. 266).

2.3. Referências latino-americanistas

Além das referências absorvidas do materialismo histórico, assim como do neoevolucionismo, foram de fundamental importância as leituras latino-americanistas realizadas por Darcy e que primeiro lhe impingiram o discernimento em pensar a ciência e o processo civilizatório em perspectiva descolonizada e autônoma. Foram autores lidos e absorvidos antropofagicamente ainda na época inicial de exilado no Uruguai. Alguns deles, mesmo que não mencionados diretamente em *O processo civilizatório*, também marcam presença, ainda que não em referência direta e nominal, quer por seu legado quer numa perspectiva teórico-epistêmica descolonizada, como exemplo o venezuelano Simón Bolívar (1783-1830), o cubano José Martí (1853-1895) e o brasileiro Manoel Bomfim (1868-1932).

É o que indica primeiramente um ensaio intitulado *La Cultura Latinoamericana* de Darcy Ribeiro inserido em uma generosa ontologia sobre as dimensões filosóficas e histórico-culturais latino-americanas, compilada por Leopoldo Zea. Nesse texto, Darcy afirma que, “a indagação de Bolívar segue ressoando. Que somos nós os povos americanos, entre os povos,

as civilizações?” (RIBEIRO, 1993, p. 101. Tradução própria)⁶⁶. Ribeiro segue explicitando que muito já foi escrito sobre o tema indagado, menos, porém, numa visão de totalidade, privilegiando-se, recorrentemente, as histórias locais, episódios circunstanciais e, sobretudo, ‘causos’ anedóticos. Também, pode-se dizer que as histórias nacionais prevalecem e, mais ainda, a apartação entre a América lusa e a América hispânica⁶⁷. Ao contrário, a escolha darcyniana inicial por Simón Bolívar é emblemática de sua opção por pensar a potência contida na ideia de uma integração entre Brasil e demais povos latino-americanos, que não lhe obscurecerá a percepção das diferenças.

Considerado um dos personagens de maior destaque para a liberdade e autonomia de povos, em seu discurso diante do Congresso da Venezuela, em Angostura, datado em 15 de fevereiro de 1819, Bolívar tece considerações sobre a organização política para os novos Estados americanos e expõe seu conceito de soberania nacional concomitantemente à apresentação de um projeto de Constituição, sendo este tido como um documento essencial em seu ideário político (BELLOTTO e CORRÊA, 1983), em que defende a necessidade de se partir da própria realidade, a realidade vivida pelas mulheres e homens nesta América. Isso levou Bolívar em direção das questões relativas à identidade dos que foram libertados. Uma identidade complexa, que se fazia necessário compreender e esclarecer o que são, o que querem e também o que podem alcançar. Sua proposta foi não imitar, mas sim recriar, caso contrário, seriam envolvidos em uma nova dependência (BOLÍVAR, 1993). Para Darcy (RIBEIRO, 1993. Cf.: MIGLIEVICH-RIBEIRO, ROMERA, 2015), Bolívar, em sua época, antecipou a análise das questões que desafiam o futuro da América Latina, sabendo que falava

⁶⁶ Original: “la indagación de Bolívar sigue resonando. ¿Que somos nosotros los pueblos americanos, entre los pueblos, las civilizaciones?”.

⁶⁷ É possível citar, dentre as obras mais importantes da produção intelectual latino-americana, segundo Ianni: “Na Argentina: Domingo F. Sarmiento, *Facundo* (Civilización y Barbárie); Juan B. Alberdi, *Bases y Puntos de Partida para la Organización Política de la República Argentina*; Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la Pampa*; José Hernández, *Martin Fierro*. No Peru: José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*; Víctor Raúl Haya de la Torre, *El Imperialismo y el Apra*; José María Arguedas, *Todas las Sangres*; Julio Cotler, *Estado y Nación en el Perú*. No México: Andrés Molina Enríquez, *Los Grandes Problemas Nacionales*; Samuel Ramos, *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*; Octavio Paz, *El Laberinto de la Soledad*; Pablo González Casanova, *La Democracia en México*; bem como a pintura muralista mexicana de Orozco, Rivera e Siqueiros. Em Porto Rico: Antonio S. Pedreira, *Insularismo*; Tomás Blanco, *Prontuário Histórico de Puerto Rico*; Manuel Maldonado Denis, *Puerto Rico: una Interpretación Histórico-Social*; José Luis González, *El País de Cuatro Pisos*; Ángel G. Quintero Rivera, *Clases Sociales e Identidad Nacional*, Luis Pales Matos, *Tuntun de Pasa y Grifería*; Manuel A. Alonso, *El Gibaro*. No Brasil: Oliveira Vianna, *Evolução do Povo Brasileiro*; Gilberto Freyre, *Interpretação do Brasil*; Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*; Caio Prado Júnior, *Evolução Política do Brasil*; José Honório Rodrigues, *Aspirações Nacionais*; Raymundo Faoro, *Os Donos do Poder*; Florestan Fernandes, *A Revolução Burguesa no Brasil*; Lima Barreto, *Triste Fim de Policarpo Quaresma*; Mário de Andrade, *Macunaíma*. Todos estão interessados em compreender como se forma o povo, a sociedade, o Estado, a Nação; em certas conjunturas ou no largo da história. Colocam-se os dilemas relativos às diversidades sociais, culturais, raciais, regionais e outras. Resgatam e esquecem tradições reais e imaginárias, ao mesmo tempo que narram controvérsias e lutas, façanhas e utopias.” (IANNI, 1993, p. 74. Grifo do autor).

do ícone; não se detendo no exame das contradições de toda liderança política, sobretudo, quando de trajetória longa e envolta em processos da magnitude da independência nas Américas.

Tal como Bolívar, também foi uma referência indireta a figura que estimulou e lutou pela utopia latino-americana: José Martí, responsável pela produção de mais de 1.500 textos, entre ficção, poesias, crônicas, cartas e, acima de tudo, por manter no decorrer de sua vida um posicionamento político singular, e uma postura intelectual pública, buscando inaugurar um novo *ethos* discursivo em relação à história, cultura e identidade latino-americanas pois “recusa-se a compreender a história da América Latina a partir do colonizador e do marco da conquista, ou seja, da chegada do europeu em solo americano” (VELOSO, 2011, p. 134).

Dentre as propostas e possibilidades de identidade oferecidas, principalmente à Hispano-América do século XIX, merece respeitado destaque em sua obra o sonho bolivariano de uma ‘Pátria Grande’⁶⁸, que adquiriu maior solidez, em especial, a partir de seu texto mais conhecido, *Nuestra América*, da qual, não somente a América Hispânica, mas também o Brasil faz parte e, “para a qual ainda caminhamos no sentido de uma maior integração cultural, política, econômica, acadêmica, filosófica” (BRUCE, 2012, p. 1). Este texto se tornou profundamente significativo, ao passo que, segundo o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos é possível verificar que, “Martí expressou [...] uma série de ideias que outros – como Mariátegui e Oswald de Andrada, Fernando Ortiz e Darcy Ribeiro – tem continuado” (SANTOS, 2004. Tradução própria)⁶⁹.

Martí sugere um caminho próprio para a América Latina, caminho este que corresponde à sua originalidade histórica: “a América nova!”⁷⁰ (MARTÍ, 1993, p. 127. Tradução própria)⁷¹.

⁶⁸ A ideia serviu às reflexões elaboradas por Darcy Ribeiro, expressas de modo significativo em uma coletânea de ensaios que recebe como título: *América Latina: A Pátria Grande*. Publicado originalmente em 1986, com a intenção de retomar a temática da identidade latino-americana sob os aspectos histórico-culturais, políticos e sociais. Posteriormente, dois dos ensaios que compõem o livro – “A América Latina existe?” e “Tipologia política latino-americana” – foram publicados nos *Cadernos do Parlatino* (BRITO, 1998), editados pelo Parlamento Latino-americano de São Paulo, reunindo uma coletânea de textos de Darcy Ribeiro organizada por José Domingos de Brito. Sendo que a homenagem do Parlamento Latino-americano com esta publicação pôde ser retribuída com palavras textuais do próprio Darcy Ribeiro: “O melhor, porém, foi um invento paulista de que não participei. A edificação dentro do memorial (Memorial da América Latina), da sede do Parlamento Latino-Americano. [...] O Parlamento Latino-Americano terá a mesma função de estruturar a futura nação latino-americana sonhada por Bolívar. Nossa identidade cultural, linguística e até étnica é muito mais profunda, o que fará de São Paulo e do memorial, amanhã, a capital da nação latino-americana” (RIBEIRO, 1997b, p. 482).

⁶⁹ Original: “Martí expresó [...] una serie de ideas que otros – como Mariátegui y Oswald de Andrada, Fernando Ortiz y Darcy Ribeiro – han continuado”.

⁷⁰ Original: “la América nueva!”.

⁷¹ Pode se mencionar ainda que “Martí empenha-se em construir e utilizar o conceito de cultura como matriz do latino-americanismo. Assim, reivindica à singularidade latino-americana a autoridade cultural dos intelectuais, como eixo normativo do *nós* latino-americano, discurso que implica numa crítica ao projeto modernizador dos Estados Unidos, calcado mais na economia do que na cultura e na totalidade da sociedade” (VELOSO, 2011, p. 142).

Com isto, “Martí converteu-se no ‘apóstolo’ que simboliza a grandeza histórica e a vocação criadora de um povo intrépido e inventivo” (FERNANDES, 1995). Portanto, é possível admitir que, em Darcy Ribeiro, se encontra um resgate dos ideais maiores e significativos expressos por Simón Bolívar e José Martí, e reconhecê-lo como um “herdeiro, à sua própria maneira, dos ideais de ‘Pátria Grande’ e ‘*Nuestra América*’ de Simón Bolívar e de José Martí respectivamente” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2013a, p. 55), que o marcaram em suas elaborações teóricas não somente sobre a América Latina, mas também para o conjunto de seus *Estudos de Antropologia da Civilização* (MIGLIEVICH-RIBEIRO, ROMERA, 2015; ROMERA, 2014).

Além de ambos, o venezuelano e o cubano, Darcy também recorreu a fontes mais próximas, de origem brasileira. No ano de 1984, Darcy Ribeiro publicou no número 2 da *Revista do Brasil* um ensaio com o título, *Manoel Bomfim, antropólogo*, que posteriormente, em 1993, foi acrescentado como abertura da reedição do livro, *América Latina: males de origem*, de Manoel Bomfim, publicado originalmente em 1905. Mas a apreciação e impacto da leitura deste livro de Bomfim em Darcy ocorreram anos antes. O próprio Darcy relatou que, em seu primeiro exílio, em Montevidéu, dedicou um longo tempo em pesquisas nas bibliotecas públicas uruguaias, lendo tudo o que conseguia do acervo acerca do assunto ‘América Latina’, objetivando iniciar a escrita de seus *Estudos de Antropologia da Civilização*, mais especificamente o livro inaugural da série *O processo civilizatório*. De acordo com suas próprias palavras:

O Uruguai foi para mim um exílio fecundo. Lá, nas longas horas que o exílio nos dava, estudei e escrevi muito. [...] O ambiente intelectual do Uruguai e da universidade era muito estimulante. [...] Foi também muito útil a biblioteca pública, onde encontrei toda a bibliografia que podia desejar sobre a América Latina. Lá escrevi a primeira versão de *O povo brasileiro*, que abandonei para escrever uma teoria explicativa do Brasil, indispensável para que nossa história fosse compreensível e explicada. Resultou nos seis volumes de meus estudos de antropologia da civilização, todos escritos ou esboçados lá. Completei no Uruguai *O processo civilizatório* e *Os índios e a civilização*, livro que eu me devia fazia muitos anos (RIBEIRO, 1997a, p. 372-3).

É nesta época então que, Darcy Ribeiro passa a desenvolver propriamente as leituras e estudos que o levariam à reelaboração da história da civilização humana tanto quanto da formação da gente latino-americana, como também da utopia nela contida, enfatizando o dever de “se opor ao que chamou ‘modernização reflexa’, mantenedora do atraso, e propor a ‘aceleração evolutiva’, com base na revolução científico-tecnológica, gerida autonomamente por cada sociedade a garantir, por isso, sua emancipação” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2013a, p. 61).

É nesta fase que Darcy Ribeiro, estimulado com suas descobertas, melhor alicerça sua indignação. Não aceitando uma variedade de autores latino-americanos que encontrou em suas intensas leituras, que delineavam uma explicação do descompasso histórico deste continente como “papagaios da sabedoria alheia ou de parlapatões” (RIBEIRO, 2005, p. 13), repetindo discursos e teorias de pensadores de outras geopolíticas hegemônicas, ao julgar e legitimar em suas muitas páginas o colonialismo europeu, insistindo ainda com sentimento depressivo ou estranho gozo na inferioridade da gente latino-americana, o que para Darcy nunca se confirmou historicamente (RIBEIRO, 2005). Além dos autores já mencionados Bolívar e Martí, neste entremeio que lhe surge mais uma novidade:

No meio desse cipoal bibliográfico, às vezes surgia uma luz. Até sóis brilhavam ali, em cintilações fugazes de lucidez. Mas minha maior surpresa, meu encantamento, foi encontrar um dia, ao acaso, atraído pelo título, esse livro extraordinário que é *A América Latina – Males de origem*, de Manoel Bomfim. Lendo-o, me vi diante de todo um pensador original, o maior que geramos, nós, latino-americanos. Um pensador plenamente maduro em 1905, que foi quando publicou seu livro (RIBEIRO, 2005, p. 13).

É possível que este posicionamento de confronto a uma colonialidade do poder e do saber patente em Darcy, tenha renovado a intrepidez a partir das leituras feitas do texto de Bomfim, que ocorreu exatamente na época de pesquisas e estudos para a preparação e redação de *O processo civilizatório*. O que não há dúvida é que, “Darcy Ribeiro herdou de Bomfim seu pensamento social crítico” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2013a, p. 63).

Um ponto vital no argumento de Bomfim (2005) trata-se de sua crítica cortante às elites e intelectuais latino-americanos que demonstravam recusa em analisar de forma autônoma e consistente sua própria realidade, para buscar soluções aos dilemas locais e se pautavam por referências estrangeiras, mais especificamente euroamericanas.

Para Bomfim os intelectuais latino-americanos, estavam impregnados de uma “cultura livresca”, que era a busca da interpretação da realidade no senso comum ou através da importação de teorias gerais elaboradas em livros estrangeiros, utilizados como resposta para a realidade social desses países. O erro desses intelectuais era tomar a causa como sintoma, estabelecendo sempre a visão consagrada nos livros, perpetuando-se um sentimento de mal-estar, em decorrência da aplicação dessas ideias importadas à realidade brasileira (BECELLI, 2009, p. 78).

Darcy Ribeiro indica com franca tristeza que, “este é um feio pecado que continuamos pecando com o maior ardor” (2005, p. 21), e descreve já ter visto jovens doutores em história, ciências sociais e filosofia que nunca leram ou ouviram algo sobre Manoel Bomfim, e até mesmo, pasmado afirma saber de antropólogos que chegam “até se orgulhar de nunca terem perdido tempo de ler Gilberto Freyre, Arthur Ramos ou Josué de Castro, que veem como

meros filósofos sociais” (RIBEIRO, 2005, p. 21). As palavras de Darcy são incisivas em todo o texto e merecem sua menção:

Triste situação esta, a de um povo carente de explicações e até de consolações para seus fracassos, que perde o melhor que lhe propõe, no meio de um blablablá de citações estrangeiras. Manoel Bomfim estava tão acima de seus pares porque tinha uma capacidade básica que é seu traço distintivo: a capacidade de olhar ao redor de si, com olhos capazes de ver as evidências. Os outros apenas liam, citavam. Bomfim sabia perfeitamente que a erudição livresca é uma enfermidade do espírito, é a inteligência vadia, meramente fruitiva, intrinsecamente infecunda. Ele próprio acentuou, uma vez, “que existem entre nós muitos espíritos curtidos na leitura, mas ciência de verdade, que é a ciência autêntica da observação, essa não existe” (RIBEIRO, 2005, p. 18).

O aspecto de maior destaque, ou nas palavras do próprio Darcy (2005), com o que ele ‘mais se identifica’ com Bomfim, é a atitude de oposição a todos os pensadores, sejam antigos ou modernos, coniventes e até cúmplices de grupos de interesse que insistem em manter a nação, e por extensão o continente, em atraso. Uma admirável capacidade de indignação que se conjuga com um traço intransigente de esperança. E, provavelmente, ambas as características impregnaram em Darcy a certeza de que ‘este é um país viável’, a convicção de Bomfim que se tornou a sua “de que construiremos aqui uma civilização solidária e bela, assim que retirarmos o poder de decisão das mãos de nossas classes dominantes, infecundos e infíeis” (RIBEIRO, 2005, p. 20). Darcy leu a obra de Bomfim como uma aventura em busca de uma utopia.

Além destes três latino-americanos, e especialmente pela referência direta em *O processo civilizatório*, Darcy também reconstrói a abordagem do pensador político peruano José Carlos Mariátegui⁷². Este, reconhecido como um dos mais importantes intelectuais revolucionários, responsável por gestar um pensamento original para a América Latina, com base socialista e de raízes fundamentadas nas antigas civilizações andinas (Cf.: ARICÓ, 1980; ESCORSIM, 2006; AMAYO, SEGATTO, 2002; LÖWY, 2005).

⁷² Mariátegui nasceu em Moquegua, em 14 de junho de 1894, filho de Francisco Javier Mariátegui y Requejo e de María Amalia La Chira Vallejos. Foi criado somente por sua mãe por meio do ofício de costureira, tendo sido a família abandonada pelo pai, o qual Mariátegui não chegou a conhecer. Em 1902, com sete anos de idade, é levado por sua mãe para Huacho, uma cidade ao norte de Lima, juntamente com seus dois irmãos. Foi neste mesmo ano que Mariátegui iniciou seus estudos escolares, e nesta mesma época também foi vítima de um acidente, em uma de suas brincadeiras infantis, que o afetou violenta e permanentemente no joelho esquerdo e, mesmo após várias cirurgias, a lesão se calcificou e o marcou pelo resto de sua vida deixando-o manco, e poucos anos antes de falecer necessitou amputar a perna. Mas isso não foi o suficiente, e no auge de sua produção intelectual, os problemas de saúde acarretados por causa deste acidente em sua infância resultaram prematuramente em sua morte, na manhã de 16 de abril de 1930, aos 36 anos de idade. A amputação, que ocorreu no inverno de 1924, também foi um marco na vida de Mariátegui, pois em sua recuperação passou a preparar os textos que iriam compor a futura publicação de os *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, sua obra magna (ESCORSIM, 2006).

Em novembro de 1928, publicou os *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana* que, segundo José Aricó, “constituem o maior esforço teórico realizado na América Latina por introduzir uma crítica socialista dos problemas e da história de uma sociedade concreta e determinada” (1980, p. LV. Tradução própria)⁷³ e que integraram os resultados provisórios da aplicação do método marxista por Mariátegui (2007). Esta obra considerada a primeira manifestação verdadeiramente significativa do que se convencionou atualmente como uma sociologia crítica e militante na América Latina foi o “produto de um labor não-intencional, espontaneamente vinculado à sua própria confrontação com a vida, a história e a política” (FERNANDES, 2002, p. 33). Nasce assim de sua experiência e reflexão crítica em contato com a realidade imediata e não de uma cultura livresca. Certamente, foi emblemático para Darcy que o autor peruano, numa postura de vanguarda, emerge plenamente da situação que estuda e interpreta, a qual tenciona conhecer, explicar e transformar. Segundo expressa Ricardo Melgar Bao, antropólogo e historiador peruano, radicado no México desde 1977, assim se deve discernir a intenção de Mariátegui:

Para esse original pensador de Nossa América, o marxismo, se realmente quisesse se viabilizar como veículo para construir outro modo civilizatório, deveria funcionar como ponte entre o Ocidente e as demais civilizações não-européias, abandonando assim sua fisionomia eurocêntrica. O marxismo, a partir dessa nova e múltipla direcionalidade teórica e política, pode ser observado nas diversas dimensões que assumiu nos seus perfis asiático, africanos e indo-americanos. [...] o marxismo pode ser entendido como expressão civilizatória do ocidente mas também como crítica da forma capitalista e, por fim, como objeto de tradução e apropriação ideológico-cultural de outros contextos civilizatórios (BAO, 2002, p. 83-4).

Deste ponto de vista, Mariátegui (2007) expressou consciência de que o lugar de enunciação comprova e reflete mais que uma superfície neutra ou um lugar passivo de recepção ideológica e política; exprime dinamicamente o sentido de identidade, da linguagem e conhecimento situados, da territorialidade histórico-cultural ou *locus* de enunciação de que emergem. Mariátegui e com ele Darcy se assumiram como intelectuais livres de qualquer estufilha dogmática, em outras palavras, do confinamento a uma determinada história das ideias, mas adepto de uma visão panorâmica. Darcy, ao realizar uma reflexão crítica da diversidade dos povos, em especial, não-europeus, para planificar possibilidades reais de futuro justo e promissor para estes povos, seguia a inventividade de Mariátegui para quem o caminho “via apropriação do marxismo era o melhor rumo para que Nossa América se inserisse no novo curso civilizatório. Isso sem renunciar a certas tradições milenares e ao direito de recriação de identidades nacionais”, como também para quem “as práticas solidárias

⁷³ Original: “constituyen el mayor esfuerzo teórico realizado en América Latina por introducir una crítica socialista de los problemas y de la historia de una sociedad concreta y determinada”.

das comunidades indígenas deveriam vigorar e enriquecer-se no novo projeto civilizatório” (BAO, 2002, p. 99).

A obra de Mariátegui representa, antes de tudo, o início de uma tradição marxista de interpretação, que pretendeu assinalar o trânsito entre a história do marxismo na América Latina para o desenvolvimento autônomo do ‘marxismo latino-americano’. Conforme demonstrou o filósofo cubano, radicado na Alemanha, Raúl Fornet-Betancourt (1995), Mariátegui foi o autor de uma obra pioneira que intentou tornar o marxismo nativo na América Latina, portanto, descentralizando o método marxista e o desvinculando do eurocentrismo. Esta concepção legitima o argumento de que Mariátegui é mencionado como ‘o primeiro marxista na América’ (MELIS, 1980). Certamente que deste parecer não se deduz uma natureza cronológica, ou seja, não é o mesmo que afirmar que Mariátegui seja o primeiro historicamente a propugnar e divulgar o marxismo na América Latina, de maneira que são justas as objeções do sociólogo peruano Aníbal Quijano (2007)⁷⁴. Contudo, aqui, a atribuição a Mariátegui do título de primeiro marxista latino-americano intenta “designar e ressaltar o caráter de fundação, que sua obra tem para o desenvolvimento duma forma regional do marxismo na América Latina” (FORNET-BETANCOURT, 1995, p. 115); forma esta, autônoma, pela qual Darcy Ribeiro se deixou orientar. Fornet-Betancourt acrescenta:

[...] para Mariátegui, o marxismo europeu não representa, pois, o marxismo que deva ser empregado sempre e em toda parte. Antes, significa ele *uma* figura concreta do marxismo, isto é, um modelo, cuja articulação reflete referência contextual e cultural e que, por isso, não pode ser transferido nem imediata nem mecanicamente para outras regiões do mundo. [...] para Mariátegui, a crítica ao eurocentrismo é, antes, a expressão de sua procura de um caminho legítimo para a aceitação da multiplicidade das perspectivas *dentro* do marxismo. Esta diferença também se pode resumir da seguinte maneira: [...] Mariátegui entende a descentralização do marxismo como uma nova tarefa, que deve ser levantada e resolvida desde dentro. Isto significa que a justificativa para a elaboração de um marxismo nacional, respectivamente latino-americano, não se encontra tanto na peculiaridade da Indo-América, como no próprio marxismo, porque, no fundo, pode ser deduzida diretamente da teoria metodológica teórica de Marx. Um marxismo nacional não seria, pois, para Mariátegui, uma negação do marxismo. Seria, antes, a expressão da multiplicidade do marxismo, respectivamente da multiplicidade de marxismos criativos. Deste ponto de vista – creio eu –, se torna claro o seguinte. A tentativa de Mariátegui, de superar o eurocentrismo no marxismo, surge da convicção, respectivamente da exigência de que o marxismo como instrumentário científico pode e deve, de si, ser continuado criativamente. Brevemente: Não existe para ele uma superação do marxismo como método dialético para a análise da realidade

⁷⁴ De acordo com Quijano: “Mariátegui no fue, ciertamente, ni el primero, ni el único que, antes de 1930, contribuyó a la introducción del marxismo en América Latina, y a la educación y organización políticas de la clase obrera de estos países dentro del socialismo revolucionario. En la misma época, actuaban Recabarren en Chile, Codovilla y Ponce en Argentina, Mella en Cuba, Pereyra en Brasil, y las primeras ideas marxistas ya habían comenzado antes a circular, en pequeños cenáculos, en México, [...] Inclusive, algunos de ellos pudieron, quizás, acceder a un conocimiento intelectual del marxismo más elaborado que el de Mariátegui” (2007, p. LIX).

histórica, mas, antes, uma superação da perspectiva europeia, no sentido de ser a única forma possível de realização (1995, p. 119).

Mariátegui, e nisso o seguiu Darcy, não reproduz dogmas ou proposições teóricas pré-fabricadas alhures, nem sequer se obstinou a defender qualquer tradição ou corrente marxista. Ambos preferiram a metodologia da análise dialética em confronto à realidade histórica e, por conseguinte, empregaram esta perspectiva marxista ao *locus* latino-americano, e de modo mais específico, cada qual em sua respectiva nação. Assim, foi fundado com Mariátegui, e consolidado, dentre outros com Darcy, uma criativa tradição marxista na América Latina. Tal tradição epistêmica – para citar as palavras do próprio Mariátegui – pauta-se a partir da premissa que “o marxismo é o único meio de prosseguir e superar a Marx” (MARIÁTEGUI, 1976, p. 126. Tradução própria)⁷⁵. Jamais negou o marxismo ou mesmo Marx, mas o revolucionou em seu continente, de modo que a afirmação de Darcy sobre si mesmo também o definiria, ou seja, Mariátegui também poderia afirmar: “que, apesar de tudo, o herdeiro de Marx sou eu” (RIBEIRO, 1997, p. 31).

Outro intelectual latino-americanista, que antropofagicamente também contribuiu para o pensamento e teoria social darcyninos foi Herbet Baldus⁷⁶ – este que conforme comentamos anteriormente foi considerado por Darcy como seu melhor professor durante a graduação, e o inspirou a dedicar três anos de sua formação no ‘Seminário de Etnologia Brasileira’ promovido por Baldus, atestando assim, seu valor e prestígio para o antropólogo mineiro (RIBEIRO, 1997a). Entre cursos e seminários que ministrou na ELSP, outros jovens intelectuais que vieram a ocupar lugares de destaque nas Ciências Sociais, no Brasil; alguns com reconhecimento internacional:

Oracy Nogueira (mestre em 1945), Gioconda Mussolini (idem), Virginia Leone Bicudo (idem), Lucila Hermann (mestre em 1946), Florestan Fernandes (mestre em 1947), Fernando Altenfelder Silva (mestre em 1949), Levy Cruz (mestre em 1951), Sérgio Buarque de Holanda (mestre em 1958), Darcy Ribeiro, Juarez Barandão Lopes, Cândido Procópio Ferreira de Camargo, Alfonso Trujillo Ferrari, Egon Schaden, João Baptista Borges Pereira, David Maybury-Lewis, Roberto Cardoso de Oliveira (SAMPAIO-SILVA, 1992, p. 94).

⁷⁵ Original: “el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx”.

⁷⁶ Baldus nasceu no dia 14 de março de 1899, na cidade alemã Wiesbaden. Foi reconhecido como um importante etnólogo alemão, naturalizado brasileiro, chegando neste país na década de 1920, e a partir de então empreendeu numerosas pesquisas etnográficas entre diversos grupos indígenas na América Latina, majoritariamente no Brasil. Baldus retornou à Alemanha em 1929 para ingressar na Universidade Friedrich-Wilhelm de Berlim, tendo se dedicado aos estudos em etnologia sob a orientação de Richard Thurnwald, em americanística com Konrad T. Preuss e Walter Lehmann, e em filosofia com Meier, Dessoir, Liebert e Spranger, concluindo, assim, seu doutorado em Filosofia (PASADOR, 2002). Após concluir o doutorado retornou ao Brasil em 1933; e por ocasião dos nazistas assumirem o poder, permaneceu definitivamente em terras brasileiras até seu falecimento em 1970.

Desde o início, Baldus esteve inserido no processo de institucionalização da Antropologia no Brasil, datada a partir da década de 1930. Cumpriu a docência, especialmente em Etnologia Brasileira, na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo (ELSP), entre os anos de 1939 a 1960; também assumiu a chefia da Seção de Etnologia do Museu Paulista entre 1947 a 1968 – na época dirigido pelo historiador brasileiro Sergio Buarque de Holanda, responsável por sua contratação – e onde posteriormente também exerceu a direção da referida instituição (FRANOZO, 2005), assim como o cargo de editor, a partir de 1947, da Revista do Museu Paulista, o que propiciou que Herbert Baldus ao lado de Emílio Willems (1905-1997), Donald Pierson (1900-1995) e Oracy Nogueira (1917-1996) se tornarem “personagens decisivos, em boa parte responsáveis pelos rumos tomados pelas ciências sociais em São Paulo até meados dos anos de 1950” (JACKSON, 2004, p. 275).

Herbert Baldus foi um intelectual interessado principalmente na cultura material dos povos indígenas. Entre seus trabalhos mais importantes, encontra-se *Ensaio de Etnologia Brasileira* que reúne estudos em temas sociais variados, além de esboçar uma perspectiva didática com explicações teóricas, como é o caso da pergunta, “Que é etnologia?”, a qual responde:

Literalmente: a ciência do povo ou dos povos, isto é, a ciência que estuda as diversas modalidades totais de um povo e suas relações com as modalidades de outros povos. A palavra povo significa, aqui, unidade cultural. Assim, a etnologia estuda a unidade cultural no que diz respeito a sua singularidade local e temporal e as suas relações com outras unidades culturais. A etnologia limita-se ao estudo das chamadas culturas primitivas, por ser ainda uma ciência em formação (BALDUS, 1979, p. 1).

Segundo Darcy Ribeiro (1997), Baldus destacou-se no estudo das revoluções tecnológicas e na fixação dos modelos teóricos das formações socioculturais. Além de se servir de seus estudos da Revolução Agrícola e das aldeias agrícolas indiferenciadas, foi de maior utilidade seu conhecimento etnológico sul-americano. Darcy faz referência direta a obra de Baldus ao afirmar que: “Na caracterização das *aldeias agrícolas indiferenciadas* tivemos em mente, principalmente, os grupos indígenas agricultores da floresta tropical americana, tal como os pudemos observar em nossos estudos de campo e como são descritos na bibliografia etnográfica pertinente” (RIBEIRO, 1997, p. 82).

Baldus produziu uma obra arguta, elaborada tanto com ênfase didática, apresentando esquematizações e propiciando conhecimentos e informações, quanto também, proporcionou um importante projeto de documentação sistemática com o objetivo do avanço e maturação da pesquisa científica, especialmente em etnologia e etnografia; pesquisa esta absorvida por Darcy.

2.4. O Processo Civilizatório: uma sistematização da aventura humana

O empenho teórico de Darcy Ribeiro em *O processo civilizatório* equivale à décima parte da existência conhecida dos *Homo Sapiens*; o que significa um período inferior à centésima parte do tempo em que se foi comprovada a fabricação de utensílios pelos primeiros hominídeos. Esta pequena fração temporal representa cerca de dez mil anos de história humana em sua evolução sociocultural. Assim, a pretensão darcyniana destinou a seriar o processo evolutivo geral e multilinear das diversificadas populações humanas, fundamentado na tecnologia adotada por cada sociedade, assim como nas relações tanto internas como externas das diversas sociedades. Desta feita, o esforço darcyniano consistiu principalmente, “em sistematizar os esquemas faseológicos e os princípios dinâmicos da evolução sociocultural, formulados nos estudos clássicos e modernos”; à isso acrescenta-se também um “corpo de conceitos analíticos novos”, pressupondo que tal “tentativa de sistematização e de renovação contribua para determinar as etapas básicas de desenvolvimento tecnológico distinguíveis no *continuum* da evolução humana”, tanto quanto, “para discernir os modos de vida correspondentes a esses avanços evolutivos, em termos de formações econômico-sociais ou socioculturais”, como também, “para identificar as forças dinâmicas responsáveis pela sucessão de etapas e de formações”, e por fim, “para definir as condições em que essa sucessão se acelera, ou se retarda, ou entra em regressão e estagnação” (RIBEIRO, 1997, p. 39).

O esquema evolutivo propugnado na obra de Darcy compreende oito revoluções distintas. Antes de apresentá-lo, importa discernir os pressupostos conceituais que permeiam e fundamentam a referida obra.

2.4.1. Quadro conceitual

A história das sociedades humanas, compreendida no período de dez milênios focados por Darcy, conforme o mesmo argumenta, propicia a explicação em termos de sucessões de diferentes revoluções tecnológicas, assim como de processos civilizatórios, por meio dos quais uma parcela considerável das sociedades foi capaz de transpor, num momento inicial, a condição de coletores e caçadores para outros estados diferenciados com maior capacidade de prover subsistência e organização da vida social. As ditas diferenças surgidas neste processo

são amplamente variadas quanto aos seus conteúdos culturais; mas, esta variação não é arbitrária, sendo que se enquadram basicamente em três ordens de imperativos:

Primeiro, o caráter acumulativo do progresso tecnológico que se desenvolve desde formas mais elementares a formas mais complexas, de acordo com uma sequência irreversível. Segundo, as relações recíprocas entre o enriquecimento tecnológico empregado por uma sociedade em sua atuação sobre a natureza para produzir bens e a magnitude de sua população, a forma de organização das relações internas entre seus membros, bem como das suas relações com outras sociedades. Terceiro, a interação entre esses esforços de controle da natureza e de ordenação das relações humanas e a cultura, entendida como o patrimônio simbólico dos modos padronizados de pensar e de saber que se manifestam, materialmente, nos artefatos e bens, expressamente, através da conduta social, e, ideologicamente, pela comunicação simbólica e pela formulação da experiência social em corpos de saber, de crenças e de valores (RIBEIRO, 1997, p. 40).

À classificação de estágios evolutivos de base tecnológica, a que correspondem organização social e configuração ideológica, fornece, para Darcy, uma tipologia evolutiva geral, aplicável à referida tríade, mesmo que privilegiando o primeiro aspecto – o tecnológico –, que possibilita enquadrar as sociedades humanas em um número de modelos estruturais limitados e seriados a partir de uma sequência de etapas evolutivas.

De acordo com Darcy Ribeiro, existe entre os estudiosos um elevado índice de concordância “quanto ao poder de determinação dos conteúdos tecnológicos sobre os sociais e ideológicos e quanto à possibilidade de seriar o desenvolvimento tecnológico em passos evolutivos do progresso humano”. Tal concordância também se dá em torno da necessidade de conexão entre os aspectos tecnológico, social e ideológico de uma sociedade, embora as controvérsias sejam maiores quanto ao segundo aspecto:

[...] é muito menor com respeito à possibilidade de definir padrões necessários dessas conexões em termos de etapas evolutivas que combinem certo grau de desenvolvimento tecnológico com certas características de organização social e certos modos de configuração da cultura (RIBEIRO, 1997, p. 41).

Para uma parcela de estudiosos, é demasiadamente ampla ou mesmo arbitrária a abordagem das respostas socioculturais viáveis às formas tecnológico-produtivas existentes, para que se torne possível correlacionar exatamente umas às outras, assim como classificá-las em uma tipologia de aplicação universal. Assim, para alguns autores, de acordo com Darcy, “admitindo embora a possibilidade de lograr-se essa esquematização de etapas, ponderam que não teria qualquer valor operacional porque, para serem universais, deveriam formular-se tão genericamente que não seriam nem discutíveis, nem úteis” (RIBEIRO, 1997, p. 41). Com isto, Darcy se mostra cômico da celeuma teórica promovida entre White – este criticado como generalista – e Steward – por sua vez, criticado como particularista. Ainda assim, insiste na

elaboração, para ele justificável, de um esquema global que “possa ter também certo valor operacional, desde que proporcione um quadro geral da evolução sociocultural do homem, desdobrável em subquadros revestidos de qualificações específicas, aplicáveis a situações concretas” (RIBEIRO, 1997, p. 41).

A forma com que Darcy procurou resolver a polêmica entre os dois antropólogos norte-americanos foi admitir que, subjacente às teorias evolutivas socioculturais, as sociedades experimentaram dois processos de autoformação que podem ser considerados de ocorrência simultânea e complementar; a estes processos Darcy classificará como ‘diversificação’, e outro como ‘homogeneização’ das culturas. No primeiro processo, as sociedades humanas inclinam a se multiplicar em números populacionais desdobrando entidades étnicas e, assim, podem contribuir com a diversificação de seus patrimônios culturais. No segundo processo, tal diversificação não tende a conduzir qualquer diferenciação crescente entre os grupos humanos, mas à homogeneização de suas formas de vida, por meio da agregação das entidades étnicas em formações cada vez mais inclusivas, viabilizando reconstruir seus parâmetros culturais em perspectivas paralelas propendendo à maior uniformização. Nas palavras de Darcy:

O primeiro processo, de caráter diversificador, responde ao imperativo de adaptação ecológica diferencial que colore com qualidades particulares a cultura de cada sociedade, especializando-a a certo ambiente ou desviando o rumo do seu desenvolvimento, em virtude de acontecimentos históricos particulares. Esses coloridos, ainda que decisivos na explicação do modo de ser de cada sociedade particular, não podem entrar no exame do processo evolutivo, exceto quando criam formas gerais de adaptação humana, adotáveis por outras sociedades, porque não decorrentes do simples ajustamento a particularidades ambientais e do impacto de vicissitudes históricas singulares. O segundo processo integrador e homogeneizador é a evolução sociocultural. [...] um processo de ‘atualização progressiva de potencialidades presentes, quando os primeiros seres humanos começaram a viver em sociedade’. Desdobrando essa conceituação, poder-se-ia dizer que a evolução sociocultural se processa através da realização de possibilidades limitadas de resposta aos mesmos imperativos fundamentais, dentro dos mesmos enquadramentos condicionadores, conducentes à reiteração das mesmas formas culturais e, desse modo, à criação de estruturas uniformes, classificáveis dentro de uma tipologia genética universal (RIBEIRO, 1997, p. 43).

A partir de tais premissas, Darcy passa a elaborar sua conceituação do que considera a evolução sociocultural, inicialmente definível como “um processo interno de transformação e auto-superação que se gera e se desenvolve dentro das culturas, condicionado pelos enquadramentos extraculturais” (RIBEIRO, 1997, p. 46). Tal conceituação não permite ignorar que as culturas são construídas e perpetuadas por sociedades que existem conjuntamente, ou seja, que interagem entre si permanentemente. Nessas relações externas, sejam diretas ou indiretas, é gerado outro fator explicativo do processo evolutivo que, às bases

do desenvolvimento interno, crescem elementos externos. Por conseguinte, “à criatividade interna, responsável por inovações culturais próprias, somam-se a *difusão*, responsável pela introdução de novos traços culturais, e as compulsões sociais decorrentes da dominação externa” (RIBEIRO, 1997, p. 46. *Itálico nosso*), ambos, os traços culturais e as compulsões sociais, capazes de modificar o desenvolvimento evolutivo de dada sociedade. Aqui, conforme empregado pelo antropólogo mineiro, o termo ‘difusão’ se trata de uma assimilação direta da concepção teórica de Gordon Childe quando trata de empréstimos culturais entre sociedades política e culturalmente distintas. Sua relevância é fundamental, já que embora se possa isolar didática e conceitualmente variações oriundas de adaptações ecológicas, não seria possível fazer o mesmo quanto à difusão; pois, “sua importância é tão decisiva no processo geral que uma teoria da evolução sociocultural só será satisfatória se combinar esses três motores básicos da evolução”, cuja descrição, se refere: “invenções e descobertas, a difusão e a compulsão social aculturativa” (RIBEIRO, 1997, p. 46). Em síntese o trabalho darcyniano procurou propugnar que, em suas palavras:

[...] o desenvolvimento das sociedades e das culturas é regido por um princípio orientador assentado no desenvolvimento acumulativo da tecnologia produtiva e militar; de que certos avanços nessa linha progressiva correspondem mudanças qualitativas de caráter radical, que permitem distingui-los como etapas ou fases da evolução sociocultural; de que a essas etapas de progresso tecnológico correspondem alterações necessárias, e por isso mesmo uniformes, nos modos de organização da sociedade e de configuração da cultura, que designamos como formações socioculturais (RIBEIRO, 1997, p. 47).

Avançando no que se refere ao esquema conceitual darcyniano, propriamente a conceituação de evolução sociocultural, o antropólogo brasileiro a concebe como “o movimento histórico de mudança dos modos de ser e de viver dos grupos humanos, desencadeado pelo impacto de sucessivas revoluções tecnológicas” – como, por exemplo, a Agrícola, a Metalúrgica, a Mercantil, etc – “sobre sociedades concretas, tendentes a conduzi-las à transição de uma etapa evolutiva a outra, ou de uma a outra formação sociocultural” (RIBEIRO, 1997, p. 51). Esta última expressão é empregada para possibilitar a designação das etapas evolutivas enquanto ordenações gerais de delimitação sociocultural dentro dos quais se exprime a vida social; ou em outras palavras, “como modelos conceituais de vida social, fundados na combinação de uma tecnologia produtiva de certo grau de desenvolvimento, com um modo genérico de ordenação das relações humanas e com um horizonte ideológico” (RIBEIRO, 1997, p. 51-2). Desta feita, Darcy procura dar maior adequação e instrumentalidade ao que conceituou por etapas evolutivas, de acordo com a proposta de construção teórica de cada formação sociocultural, adicionando primeiramente certos conteúdos quanto à sua forma de adaptação à

natureza, segundo, atributos correspondentes à organização social e, finalmente, as qualidades que refletem sua cosmovisão. Estes três elementos, dados seus graus de estruturação interna, correspondem ao que Darcy denominou de três ‘sistemas’, os quais foram definidos conforme segue:

O sistema adaptativo compreende o conjunto integrado de modos culturais de ação sobre a natureza, necessários à produção e à reprodução das condições materiais de existência de uma sociedade. O *sistema associativo* compreende, fundamentalmente, os modos estandardizados de regulamentação das relações entre as pessoas para o efeito de atuarem conjugadamente no esforço produtivo e na reprodução biológica do grupo. [...] A terceira ordem de elementos que compõe uma formação sociocultural corresponde ao seu *sistema ideológico*. Compreende, além das técnicas produtivas e das normas sociais em seu caráter de saber abstrato, todas as formas de comunicação simbólica, como a linguagem, as formulações explícitas de conhecimento com respeito à natureza e à sociedade, os corpos de crenças e as ordens de valores, bem como as explanações ideológicas, em cujos termos os povos explicam e justificam seu modo de vida e de conduta (RIBEIRO, 1997, p. 52-3).

Estes três sistemas possuem importância crucial na abordagem interpretativa das sucessivas revoluções tecnológicas dentro dos processos civilizatórios. A formação de uma cultura, em determinada sociedade, quando historicamente considerada dentro de uma delimitação geográfica e temporal, é compreendida a partir destes três sistemas, em especial pelo seu caráter de corpos simbólicos relacionados e socialmente transmitidos de uma geração à outra. Outros dois conceitos significativos na obra darcyniana são os de processo civilizatório e revolução tecnológica. O primeiro compreendido como “a apreciação dos fenômenos de desenvolvimento progressivo da cultura humana tendentes a homogeneizar configurações culturais” (RIBEIRO, 1997, p. 49). É o conceito responsável por fundamentar a explicação da totalidade do processo evolutivo que, na opinião de Darcy, não se restringe à sucessão das revoluções tecnológicas dado que “não é a invenção original ou reiterada de uma inovação que gera conseqüências, mas sua propagação sobre diversos contextos socioculturais e sua aplicação a diferentes setores produtivos” (RIBEIRO, 1997, p. 59). Nesse sentido, as diferentes revoluções tecnológicas tendem a corresponder a um ou mais processos civilizatórios, por meio dos quais se viabiliza suas capacidades de transformação da vida material, assim como de transfiguração das respectivas formações socioculturais. O emprego, por sua vez, do conceito de revolução tecnológica indica que:

[...] 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 (RIBEIRO, 1997, p. 57).

A partir dessa compreensão, Darcy supõe que cada revolução tecnológica em seus subsequentes desencadeamentos, ou ainda, a disseminação e reprodução de seus respectivos resultados entre contextos socioculturais distintos, por meio dos processos civilizatórios, concorre para a necessidade de novas formações socioculturais.

Tendo por base a conceituação exposta até aqui, é possível pontuar a perspectiva darcyniana do conjunto de dez milênios da história humana, expressa em processos civilizatórios gerais e singulares que, tendo ocorrido dentro de um processo civilizatório global, contribuiu para configurá-lo e foi capaz de modelar diversas civilizações. De acordo com Darcy, essa visão ‘global’ “permite apreciar como diversas tradições culturais particulares, desenvolvidas por diferentes povos em épocas e lugares distintos, se concatenam umas com as outras, interfecundando-se ou destruindo-se reciprocamente”, no entanto, e concomitantemente permanece “conduzindo sempre adiante uma grande tradição cultural e contribuindo, assim, para conformar a civilização humana comum que começa a plasmar no mundo de nossos dias” (RIBEIRO, 1997, p. 64).

Deste modo Darcy divide conceitualmente os processos civilizatórios em gerais e específicos. Para o antropólogo, os processos civilizatórios gerais explicam sequências evolutivas genéricas que, em decorrência do desencadeamento de determinada revolução tecnológica, favorece o surgimento de inovações culturais que dinamizam a vida em diversas sociedades. Cada uma destas sequências evolutivas, ao se expandirem, possibilitam a uniformização cultural de diversos povos, propiciando que a todos sejam incorporados em novas formações socioculturais. Tal conformação, como exemplifica Darcy, é o caso da “expansão da grande agricultura de regadio que, em regiões distintas e em épocas também muito diferentes, ativou a vida de diversos povos, remodelando suas sociedades e suas culturas dentro das mesmas linhas gerais” (RIBEIRO, 1997, p. 65). Quanto aos processos civilizatórios específicos, sequências históricas concretas, destes se desencadeiam os processos civilizatórios gerais. A exemplo: “dado pela expansão do *regadio* na Meso-América, que constituiu um processo civilizatório singular, responsável pelo amadurecimento ali de diversas civilizações fundadas na irrigação” (RIBEIRO, 1997, p. 65). Tais processos civilizatórios específicos proporcionaram o mesmo resultado no Egito e na Índia (RIBEIRO, 1997). Em síntese, Darcy esclarece ambos os processos civilizatórios:

A evolução sociocultural, concebida como uma sucessão de processos civilizatórios gerais, tem um caráter progressivo, que se evidencia no movimento que conduziu o homem da condição tribal às macrossociedades nacionais modernas. Os processos civilizatórios gerais que a compõem são também movimentos evolutivos através dos quais se configuram novas formações socioculturais. Os processos civilizatórios

singulares são, ao contrário, movimentos históricos concretos de expansão, que vitalizam amplas áreas, cristalizando-se em diversas civilizações, cada uma das quais vive sua existência histórica, alcançando o clímax de auto-expressão, para depois mergulhar em longos períodos de atraso. As civilizações sucedem-se, dessa forma, alternando-se com períodos de regressão a “idades obscuras”, mas sempre reconstruindo-se nas mesmas bases, até que um novo processo civilizatório geral se desencadeie, configurando processos civilizatórios específicos com os quais emergem novas civilizações (RIBEIRO, 1997, p. 66).

Nesta perspectiva, o antropologiano propugnou contra a deficiência limitativa de alguns críticos tais como Boas (2010) – algo que reaparece, sabemos, em Giddens (2009) - em supor que, na inferência de uma sequência de etapas de desenvolvimento social, haveria uma significação moral, como se a cada sucessão evolutiva sociocultural houvesse um avanço em detrimento ao estágio anterior, e jamais o inverso. Posicionamento este considerado falacioso na concepção teórica darcyniana em seu intento de desenhar *O processo civilizatório* pois, conforme asseverou, as diversas civilizações em sua trajetória histórica, após atingirem seu clímax, tendem intermitentemente a se alternar em períodos de regressão para posteriormente, sempre se reconstruírem, possibilitando um novo processo civilizatório; não necessária ou moralmente melhor que o anterior, mas sim sucessivo.

Deve-se comentar ainda que, de acordo com Darcy os processos civilizatórios gerais contemplam, especialmente, as modificações ocorridas nos sistemas adaptativo, associativo e ideológico, sendo estes “decorrentes do impacto das revoluções tecnológicas sobre as sociedades, estruturando-se em sucessivas formações socioculturais” (RIBEIRO, 1997, p. 68). Enquanto isso, nos processos civilizatórios específicos, “visualizam-se as expansões de tradições culturais singulares associadas a movimentos econômicos e políticos de dominação que se cristalizam em civilizações individualizadas, em núcleos centralizados por redes metropolitanas” (RIBEIRO, 1997, p. 68).

O esquema conceitual darcyniano, enfim, dirige a atenção a dois conceitos de significativa importância na programática geral, não apenas de *O processo civilizatório*, mas de todo o conjunto dos *Estudos de Antropologia da Civilização*. Esta importância reside fundamentalmente em suas implicações éticas, já que viabilizou a tarefa darcyniana de tratar, em especial, do ‘atraso’ das sociedades latino-americanas por uma abordagem distinta da euroamericana. São eles os conceitos de ‘atualização ou incorporação histórica’, e de ‘aceleração evolutiva’. Sob esses dois estão ainda, de certa forma, submetidos outros três conceitos: são o de ‘atraso histórico’, o de ‘estagnação cultural’, e o de ‘regressão sociocultural’.

Com tal arquitetura conceitual, Darcy Ribeiro expõe o que há de mais original em sua construção epistêmica, que possibilitou, nas palavras do antropologiano, “superar as

limitações inerentes ao tratamento dos problemas de dinâmica social no quadro das teorias de alcance médio” – uma referência crítica e direta à obra do sociólogo estadunidense Robert K. Merton (1910-2003)⁷⁷ – “e das posições funcionalistas, ambas predispostas a explicar os problemas socioculturais pela interação dos seus conteúdos presentes, como se as sociedades não tivessem história, ou com base no pressuposto de que todos esses conteúdos têm iguais potencialidades determinativas” (RIBEIRO, 1997, p. 68). Darcy também pretendeu por meio de tais conceitos superar outras duas possibilidades de compreensão da dinâmica social. São elas, em primeiro lugar, a “que considera os povos dependentes como sobrevivências de etapas pretéritas da evolução humana” (RIBEIRO, 1997, p. 68), como se somente no eixo Europa-América do Norte se tenham experimentado o desenvolvimento social e cultural, enquanto as demais parcelas da humanidade permaneceram estagnadas no curso histórico-temporal. E, em segundo lugar, a “que confere às sociedades mais desenvolvidas a qualidade de términos do processo evolutivo, figurando-as como o modelo ideal de ordenação sociocultural para onde marchariam todos os povos” (RIBEIRO, 1997, p. 69). Nada mais distante da concepção descolonial darcyniana. Em antagonismo a quaisquer teorizações eurocêntricas, o antropologiano entendeu que “nosso passado, não tendo sido o alheio, nosso presente não era necessariamente o passado deles, nem nosso futuro um futuro comum” (RIBEIRO, 1995a, p. 13). Com isso, para Darcy, cada sociedade segue percursos próprios, dialogáveis sim, mas antes, autônomos e conscientes. Assim, segue a descrição de Darcy do que define por ‘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. O conceito de atualização retrata, pois,

⁷⁷ Robert K. Merton (1970) ficou amplamente conhecido por sua ‘teoria de alcance médio’, principalmente após a publicação de seu livro *Social theory and social structure*, publicado originalmente em 1949 – no Brasil foi publicada em 1970, pela Editora Mestre Jou, sob o título *Sociologia: teoria e estrutura* –; onde defendeu a hipótese de que a tarefa sociológica não deve se destinar a construção de esquemas teóricos globais ou de grande alcance, mas antes se deve concentrar em explicações mais limitadas, ou seja, específicas o suficiente, ao ponto de possibilitarem a verificação pela pesquisa empírica, e com abrangência geral o suficiente para compreender um conjunto de distintos fenômenos sociais. Contudo, embora se possa admitir que quanto maior for a abrangência e amplitude de uma perspectiva teórica, maior será a dificuldade de testá-la empiricamente, dado que “não se possui, ainda, um rol de conhecimentos sociológicos que possa servir de base para a reflexão acerca de elementos tão gerais, do ponto de vista da teoria social” (FETZ, et. al., 2011, p. 298); e ainda que não seja negada a pertinência da contribuição científica de Merton (FETZ, et. al., 2011; OROZCO, CHAVARRO, 2010), assim como de sua significativa influência que marcou a sociologia norte-americana do século XX (NUNES, 2007); por outro lado, não há – ou pelo menos até o momento não foi elaborada – uma justificativa que seja coerentemente plausível, ou cientificamente incontestável e irrefutável para aceitar uma concepção que limita qualquer pensamento teórico em sociologia à abordagem de ‘médio alcance’.

isso mesmo, tanto as situações de caráter regressivo – do ponto de vista de entidades étnicas avassaladas, traumatizadas ou destruídas –, como conteúdos progressistas, enquanto um procedimento de incorporação de povos atrasados a sistemas sócio-econômicos mais avançados. A característica fundamental do processo de atualização histórica está no seu sentido de modernização reflexa com perda de autonomia e com risco de desintegração étnica (RIBEIRO, 1997, p. 69. *Itálico do original*).

Nesse sentido, esta definição compreende a situação das sociedades latino-americanas que experimentaram os efeitos indiretos de alterações ocorridas no sistema adaptativo de outros povos. Mesmo que em tais efeitos possam ser vislumbradas diversas transformações progressistas quanto ao modo de vida, estas produziram, sobretudo, o assentamento das relações de dependência entre as sociedades metropolitana e periférica, esta sujeita à ação reflexa. Destarte, “desatrelaram-se da condição de áreas coloniais de uma formação mercantil salvacionista para cair na condição de áreas neocolonialistas de formações imperialistas industriais” (RIBEIRO, 1997, p. 70). Isso significa que, embora de certa forma, possa ser percebido algum progresso social e de meios de produção, em especial, pela difusão de produtos da Revolução Industrial: “com instalações de ferrovias ou de portos que ‘modernizaram’ enormes áreas em todo o mundo extra-europeu” (RIBEIRO, 1997, p. 70), isto, contudo, somente forjou tais sociedades como produtoras de matérias-primas e consumidoras de bens industriais estrangeiros, passando tais sociedades à condição de dependentes e sub-desenvolvidas, visto que, na divisão internacional do trabalho, uns e outros bens possuem valor comparativo absolutamente desiguais. O outro processo é designado por Darcy pelo conceito de ‘aceleração evolutiva’, assim explicitado:

Por aceleração evolutiva, designamos os processos de desenvolvimento de sociedades que renovam autonomamente seu sistema produtivo e reformam suas instituições sociais no sentido de transição de uma a outro modelo de formação sociocultural, como povos que existem para si mesmos. [...] O conceito de *aceleração evolutiva* será utilizado para indicar os procedimentos diretos, intencionais ou não, de indução do progresso com a preservação da autonomia da sociedade que o experimenta e, por isso mesmo, com a conservação de sua figura étnica e, por vezes com a expansão desta como uma *macroetnia* assimiladora de outros povos. Tal é o caso das sociedades que experimentam uma revolução tecnológica com base em sua própria criatividade, ou na adoção completa e autárquica de inovações tecnológicas alcançadas por outras sociedades, ou, ainda, com base em ambas as fontes. Identificamos, também, como situações de aceleração evolutiva os processos de reconstituição étnica através dos quais as sociedades antes avassaladas por processos de atualização reconstroem seu próprio *ethos* para conquistar sua independência política e retomar a autonomia perdida (RIBEIRO, 1997, p. 69, 70-1. *Itálico do original*).

A partir desta descrição é possível compreender a concepção darcyniana posta não apenas no volume *O processo civilizatório*, mas condutora de toda a obra *Estudos de Antropologia da Civilização*, onde sustentou que as situações e contextos analisados pelo serão sempre

passíveis de transformação por meio de um processo revolucionário com capacidade de guiar ao desenvolvimento autônomo quaisquer sociedades consideradas atrasadas historicamente. Desse ponto de vista, o caráter de subdesenvolvimento pode ser considerado como mera contingência, não mais caracterizando uma natureza do ‘atraso’. Ao invés disso, trata-se do corolário de um sistema de espoliação histórica, que gerou nações e continentes empobrecidos, através de um sistema de pilhagem de suas riquezas, tanto quanto, pela exploração e absorção dos produtos gerados pelo trabalho de seus povos (RIBEIRO, 1997; RIBEIRO, 1983).

Darcy Ribeiro, além de evocar o conceito de ‘atraso histórico’, concebido como “o estado de sociedades cujo sistema adaptativo se funda numa tecnologia no mais baixo grau de eficácia produtiva do que o alcançado por sociedades contemporâneas” (RIBEIRO, 1997, p. 69), acresce outro, o de ‘estagnação cultural’, que indica a situação das “sociedades que, através de longos períodos, permanecem idênticas a si mesmas sem experimentar alteração assinaláveis no seu modo de vida, enquanto outras sociedades progridem” (RIBEIRO, 1997, p. 71-2); e, finalmente, o de ‘regressão sociocultural’, explicável pelo “resultado do impacto de uma sociedade de alto nível sobre povos mais atrasados, em que estes conseguem sobreviver pelo recuo, evitando, assim, sua descaracterização étnica”, mas, em contrapartida, “compelidos a acoitar-se em áreas inóspitas ou nas quais seu antigo sistema adaptativo não pode atuar com eficácia”, o que representa o “esgotamento das potencialidades de uma formação sociocultural que, nos limites de sua aplicação, enrijece a estrutura social e acumula tamanhos conflitos de classes contrapostas a ponto de tornar inviável a vida social ulterior” (RIBEIRO, 1997, p. 73, 75). Tais importantes conceitos complementam àqueles de ‘atualização histórica’ e de ‘aceleração evolutiva’.

2.4.2. Esquema evolutivo

No esquema evolutivo sociocultural de Darcy Ribeiro (1997), o primeiro processo civilizatório é denominado por **Revolução Agrícola**, desencadeado há cerca de dez milênios atrás, inicialmente entre os povos da Mesopotâmia e do Egito. Posteriormente, esse mesmo processo se repetiu, principalmente por resultado da difusão ou mesmo por desenvolvimentos independentes, como foi o caso da Índia (6000 a.C.), da China (5000 a.C.), da Europa (4500 a.C.), da África Tropical (3000 a.C.) e das Américas (2500 a.C.). Dessa revolução tecnológica derivaram-se outros dois processos civilizatórios que, emergindo da condição de tribos de caçadores e coletores, deram lugar a novas formações socioculturais.

A primeira delas foi denominada por ‘aldeias agrícolas indiferenciadas’ – ou seja, não estratificadas em classe – referentes aos povos que se dedicaram ao trabalho de lavradores de tubérculos ou de cereais, como podem ser identificados entre as tribos de florestas tropicais, nas Américas, e também em outros povos tribais pertencentes a outros continentes. Embora alguns destes povos tenham, mais tarde, combinado a tarefa da agricultura com a criação de animais, sabe-se que não chegaram a utilizá-los para tração. O outro processo civilizatório foi identificado como as ‘hordas pastoris nômades’, que se refere aos povos que a partir de observações e de experimentos se especializaram no criadouro de animais, de modo que todo seu modo de vida estava ajustado às condições de sobrevivência, manutenção e multiplicação dos rebanhos. Alguns exemplos de hordas pastoris nômades mencionadas por Darcy, estão os criadores de gado na Ásia, na Sibéria, na Mongólia e no norte da África, além registros americanos de adoção do cavalo pelas tribos chaquenhás da América do Sul, assim como das planícies da América do Norte.

Uma questão fundamental deste período é explicitada por Darcy: “O efeito crucial da agricultura e do pastoreio na esfera das relações do homem com a natureza foi um enorme incremento demográfico, causado pela relativa fartura alimentar que proporcionou” (RIBEIRO, 1997, p. 85). Tais sociedades dedicavam-se, a priori, à reprodução de seu próprio modo de vida, por meio de uma economia de subsistência, conformando uma unidade étnica fundamentada sobre os costumes e a linguagem comum. Ainda concernente à Revolução Agrícola, houve sociedades que provaram significativos avanços, principalmente através da substituição da enxada pelo arado de tração animal e pelo uso de fertilizantes. De modo geral, a tecnologia deste período aprimora-se com a utilização da cerâmica, que permitiu o consumo de alimentos vegetais cozidos; soma-se a isso, a descoberta da fiação e da tecelagem, viabilizando a substituição do vestuário de couro pelo de tecidos originados de fibras vegetais e animais.

Nesta etapa, a renovação institucional destacada por Darcy enquadra-se no aprofundamento da divisão de trabalho entre os sexos, que produzirá consequências diferentes em cada formação sociocultural, seja em sociedades agrícolas onde às mulheres “cabem novas tarefas cotidianas que, [...] exigem um esforço continuado e sem interrupções para repouso”; e simultaneamente, surgem crenças e cultos que gradativamente impõem a dominação masculina, como, por exemplo, “o apelo a mitos e ritos – como os do Jurupari entre os grupos Tupi do Brasil, de instituições como a casa dos homens e os sistemas de castigo a que ambos estão associados”, e com isto se observa “uma precedência social que já não corresponde ao papel masculino na nova economia dos povos agricultores” (RIBEIRO, 1997, p. 89). Também

nas hordas pastoris nômades, principalmente pelo cuidado dos animais e a atividade de guerra estar destinada aos papéis masculinos, “se aprofunda essa dominância que assume as formas patriarcais mais despóticas” (RIBEIRO, 1997, p. 89). Sobre esta etapa Darcy conclui que:

Essa nova tecnologia agrícola e artesanal não supõe, ainda, o surgimento de especialistas de tempo integral e, por essa via, a estratificação da sociedade em classes econômicas. O parentesco classificatório continua sendo o sistema fundamental de ordenação da vida social, e os grupos familiares, bem como as comunidades locais, continuam a ser as unidades operativas e os núcleos de lealdade aglutinadores dos membros de cada sociedade. Todos se dedicam à produção de alimentos e apenas conhecem formas elementares de troca de produtos e serviços. Dentro de cada comunidade local, os novos membros alcançam direitos iguais aos de todos os outros, pelo mesmo processo através do qual aprendem a língua e se tornam herdeiros do patrimônio cultural comum. A qualidade de membro do grupo é o que os faz usuários do domínio coletivo sobre a terra e o rebanho e co-participantes do esforço coletivo de provimento das condições de sobrevivência e de crescimento de sua sociedade. Cada indivíduo sabe fazer o mesmo que qualquer outro; dedica-se a tarefas idênticas – exceto os papéis já diversificados de chefes e sacerdotes –, convivendo em um pequeno mundo social em que todos os adultos se conhecem e se tratam pessoal e igualitariamente (RIBEIRO, 1997, p. 91).

À Revolução agrícola sucede a **Revolução Urbana**, em especial, pelo acúmulo de inovações tecnológicas que, ao atingirem um padrão suficiente para uma nova revolução, conduziu um movimento de aceleração evolutiva que gerou novas formações socioculturais. Suas bases estiveram sobre a acumulação de inovações tecnológicas que possibilitaram a amplitude progressiva da eficácia do trabalho humano, o que criou alterações institucionais nas relações sociais de produção e, também, no modo de distribuição desta produção. De acordo com Darcy, o que há de mais significativo nas inovações deste período, consistem,

[...] na descoberta das técnicas ainda incipientes de irrigação e de adubagem do solo que, controlando os dois fatores essenciais da produtividade agrícola, asseguram colheitas cada vez mais fartas. Tal se dá tanto em terras baixas, mediante o controle de processos naturais de fertilização do solo pelas enchentes, como em terras altas, através da construção de complexos sistemas de captação e distribuição da água por meio de canais artificiais. Outras inovações fundamentais foram: a generalização do uso do arado e de veículos de roda, ambos de tração animal, bem como de barcos a vela capacitados para a navegação costeira. De modo geral, esses sistemas de tração e de transporte apresentaram-se juntos no Velho Mundo, mas dissociados na América, onde a ausência de animais domesticáveis de grande porte conduziu o desenvolvimento por outras linhas (RIBEIRO, 1997, p. 93).

Este período de desenvolvimento tecnológico concentrou-se entre 5000 a.C. e 3000 a.C., e por isso, é considerado de caráter explosivo, pois em termos proporcionais foi maior que os dois milênios posteriores. É nesta fase que, com o desenvolvimento agrícola, se introduz uma forma de especialização ocupacional e formas mais específicas de bens e serviços, tanto quanto a delimitação de força de trabalho, concomitante a uma diferenciação progressiva dos indivíduos através de classificações definidas pelo papel social e posição na produção. Para

Darcy, surgem assim formas mais complexa de divisão social do trabalho, propiciadas a partir deste momento, principalmente, pela especialização artesanal e pelo comércio entre lavradores e pastores.

Com a transição de aldeias para vilas e, por conseguinte, com o surgimento das cidades, nasce um campesinato que passa a se diferenciar em relação àqueles que, em cidades não se veem obrigados a providenciar a produção alimentar. Estes cidadãos são os comerciantes, os artesãos, os funcionários, os sacerdotes, os soldados, entre outros. A dinâmica sociocultural das sociedades rural e urbana evoluem, mormente correlacionadas, mantendo a diferenciação pautadas pelas tradições culturais distintas, com as cidades exercendo um controle maior sobre as populações rurais, as quais não vivenciando as alterações sociais da vida urbana nas mesmas proporções, mantêm uma estrutura baseada no parentesco e na diferenciação por idade. Por outro lado, ambas as sociedades “tornam-se cada vez menos solidárias internamente, porque as relações entre pessoas, antes reguladas pelo parentesco, começam a ser condicionadas por considerações de ordem econômica” (RIBEIRO, 1997, p. 95). Assim, o vínculo cívico, começa a se sobrepor aos vínculos familiares ou de clãs, e integram as comunidades de acordo com as respectivas participações societárias estratificadas.

Com as diferenciações crescentes, passam-se a configurar dois padrões de sociedades. Um foi regido pela lógica coletivista, fundamentada em propriedades coletivas ou estatais da terra; e não possuíam procedimentos escravistas. Outro, regido por características privatistas, em especial, a propriedade privada com a escravização da mão-de-obra. Estes princípios diferenciadores concederam espaços a distintas formações socioculturais, classificadas no esquema darcyniano como dois processos civilizatórios. O primeiro, denominado ‘estados rurais artesanais de modelo coletivista’, que surgiram em sequência às aldeias agrícolas indiferenciadas, alicerçando-se fundamentalmente na agricultura de *regadio* e na propriedade estatal da terra, condicionada ao poder sacerdotal centralizador e decorrente burocracia; por conseguinte, a organização social desta formação acaba por formar castas hereditárias.

Com a prática da cobrança de tributos, que passou a consumir parcelas progressivamente maiores da produção, e a contribuição em serviços, lançaram-se as bases de sustentação do Estado, e não mais a escravização *pessoal* da força de trabalho. Segundo esclarece Darcy, nesse modelo,

[...] embora dedicados também às guerras de conquista para ampliar suas áreas de domínio, nelas não têm uma função permanente, ao contrário dos Estados de tipo privatista, que exigem um contínuo suprimento de escravos para operar seu sistema produtivo. Suas camadas dominantes, recrutadas por critérios tradicionais, tendem a preservar um grau mais alto de responsabilidade social com sua própria população

de camponeses e artesãos, concentrados principalmente em pequenas aldeias. Nos passos iniciais do desenvolvimento desse modelo de estado rural artesanal coletivista, a organização da produção se faz com base nas instituições tribais de cooperação intercomunal. Mais tarde, estas tendem a ser substituídas por formas cada vez mais imperativas de conscrição da mão-de-obra por parte do Estado e sua burocracia, que crescem e se fortalecem no exercício das funções de conscrição e de exação, à medida que se alargam os sistemas de irrigação. Esse poderio político, ensejado, a certa altura, o empreendimento de obras cada vez mais ambiciosas, tanto destinadas ao regadio (que fortalece o sistema econômico) como obras faraônicas (que o enfraquecem), conduz o Estado a um crescente despotismo. Esses desenvolvimentos já ocorrerão, porém, no corpo de um novo tipo de formação e na fase decadente dela (RIBEIRO, 1997, p. 109).

Desta feita, na concepção darcyniana, mais do que o acúmulo econômico pessoal, o fundamento dinâmico dessas sociedades constitui-se em disputas entre elas pelo poder, através de atividades produtivas, o que garantiu aos estados coletivistas considerável estabilidade social e política, superando sociedades configuradas no modelo privatista.

O segundo processo civilizatório apontado por Darcy nomeia-se ‘estados rurais artesanais de modelo privatista’, que alcançaram seu desenvolvimento por meio da expansão escravista, sendo por evolução interna, a partir das aldeias agrícolas, ou ao longo da subjugação destas por hordas pastoris nômades. A camada senhorial dominante organizou-se pela propriedade privada e pela escravização da mão-de-obra, objetivando ampliar seu poder para subjugar toda a sociedade com a finalidade de ampliar ainda mais sua condição privilegiada. Os exemplos mais marcantes, segundo Darcy, encontram-se nas primeiras talassocracias maduras, como foi o caso da Fenícia (entre 2000 e 1000 a.C.), ou Atenas do século VI a.C. e Roma anterior ao século III a.C. Acrescenta-se, ainda, o estado sacerdotal judaico (1000 a.C.), e os denominados ‘reinos’ africanos, estruturados aparentemente pelo escravismo, que Darcy Ribeiro exemplifica, sem omitir certa dúvida a respeito, com Gana (século XII E.C.) e com o Congo (século XV E.C.).

A estes dois processos civilizatórios – estados rurais artesanais de modelo coletivista e, estados rurais artesanais de modelo privatista –, Darcy afirma que simultaneamente, ainda atuava em determinadas áreas um terceiro processo civilizatório, que baseado no desenvolvimento de algumas hordas pastoris nômades, por meio de especialização na criação e adestramento de animais para montaria e para a guerra, possibilitou a integração na tecnologia metalúrgica, e constituíram as ‘chefias pastoris nômades’. Sua característica esteve atrelada ao cuidado de seus rebanhos em regime de transumância, e por isso, nunca se sedentarizaram, alcançando uma estratificação incipiente. Outra característica de igual importância foi a mobilidade com o cavalo e o camelo proporcionando alcançar largas extensões, somada a um estilo de vida que expressa agressividade que tornaram as ‘chefias

pastoris nômades' não apenas distintas do campesinato, mas mesmo antagônicas: “Esses fatores de diferenciação transformaram as hordas e, depois, as chefias pastoris nômades no terror dos povos ruralizados, incapazes de defesa contra seus ataques e, por isso, frequentemente obrigados a pagar-lhes tributo ou a sofrer saques periódicos”, para então, “se submeterem ao seu domínio, mediante a substituição da antiga camada dominante pela chefia pastoril que os vença e subjogue” (RIBEIRO, 1997, p. 105). Em síntese:

Seu modo de vida, viabilizado por uma economia mercantil lucrativa, fundada na exploração do crescimento natural dos rebanhos e na valorização dos animais através do adestramento, lhes permite uma multiplicação constante do gado e dos pastores. Seleciona o gado e os homens; a estes, pelas altas exigências de tenacidade, agilidade e resistência que a lida pastoril impõe, infundindo atitudes senhoriais, bem como ambições de riqueza e domínio que os tornariam, mais tarde, os naturais dominadores dos povos sedentarizados. Como se vê, a Revolução Urbana não apenas aprofundou as diferenças entre os modos de vida agrícola e pastoril, mas também os contrapôs um ao outro, da maneira mais drástica (RIBEIRO, 1997, p. 106).

Ao longo de diversos processos civilizatórios irrompidos na Revolução Urbana, tanto quanto também ocorreram na Revolução Agrícola, desencadeou-se uma redução dos povos tribais de múltiplas microetnias, cada uma com sua própria língua e cultura, a uma parcela ainda mais reduzida de etnias. Em outras palavras, “as forças libertárias da nova revolução tecnológica não atuaram nos quadros étnicos das velhas formações tribais, mas através de configurações étnicas que ela própria gerou, ao demolir as antigas estruturas” (RIBEIRO, 1997, p. 119). Embora se reconheça a intensa potencialidade da Revolução Urbana, é salutar mencionar que, nos primeiros milênios, ela foi capaz de contribuir apenas com a criação de Estados locais rivais, invariavelmente nas mesmas áreas, não viabilizando a estabilidade necessária a uma civilização regional. Situação esta, superada somente com o surgimento da **Revolução do Regadio**, que proporcionou bases tecnológicas suficientes para que irrompessem os ‘impérios teocráticos de *regadio*’, uma tecnologia fundada principalmente na irrigação:

Seus requisitos tecnológicos, institucionais e ideológicos, que se vinham acumulando, havia muito, nos estados rurais artesanais de modelo coletivista, configuram-se plenamente como civilizações baseadas na agricultura de regadio, através de complexos sistemas de comportas e canais, regidos por centros urbanos que, a seguir, se tornariam metropolitanos, como cabeças de extensas redes de cidades (RIBEIRO, 1997, p. 124).

É certo que alguns desses processos civilizatórios se originaram de gestação autóctone; como Darcy exemplifica ter ocorrido com os povos da Mesopotâmia e da América. Outros podem ter se originado a partir da maturação de contextos culturais anteriores através da absorção de inovações tecnológicas e também institucionais desenvolvidas em locais diversos. De

qualquer forma, todos caracterizam formações socioculturais absolutamente distintas das anteriores, e são compreendidas como uma etapa nova da evolução humana. Muitos desses impérios teocráticos de configuração Estado-Igreja, gravitando em torno de reis – considerados divindades – como se viu entre os Faraós e os Incas, por exemplo, cumpriram uma duração de milênios, proporcionando, com isso, as formações socioculturais mais estáveis conhecidas na história humana.

Tal processo civilizatório teve uma existência agitada e propensa à decadência. Isto se dava devido às recorrentes invasões e guerras derivadas das quedas dos impérios em períodos de feudalização, que, no entanto, eram seguidos igualmente por novos impulsos de integração e florescimento. A decadência ao fim pode ter ocorrido por numerosos fatores, dentre os quais, primeiramente “com o esgotamento das potencialidades da tecnologia de *regadio* sobre terras superexploradas”, gerando demasiado custo econômico de uma vasta camada populacional parasitária, em segundo lugar, pelo “o desestímulo de empreender inovações técnicas em virtude da disponibilidade quase ilimitada de mão-de-obra”, e por fim, “a carência de inquietações intelectuais ou o seu cerceamento pelo peso das tradições religiosas estatizadas” (RIBEIRO, 1997, p. 134)⁷⁸. Um exemplo emblemático é comentado por Darcy:

A civilização egípcia foi abatida, primeiro, pelos cavalos hicsos, conseguindo reestruturar-se, depois, sob o comando da chefia vitoriosa. Mais tarde, já como Império Novo, sucumbiu ao ataque dos aqueus, líbios e núbios, que submergiram toda a região numa regressão feudal de que jamais conseguiu recuperar-se (RIBEIRO, 1997, p. 135).

Na concepção darcyniana, pondera-se que a força de trabalho disponível, naquela etapa da evolução sociocultural, era a escravização, vinculada à propriedade privada da terra, com características alienadora e despótica; e assim é possível admitir que,

[...] como todas as civilizações, são suscetíveis de cair na feudalização, com perda de sua integração macroétnica, de sua estrutura política e da vitalidade de seu sistema econômico, afundando numa condição regressiva que não pode ser atribuída a qualquer das formações de que se originaram, porque é característica da própria feudalização; e, sobretudo, quando se conta com outras categorias conceituais para classificar as formações realmente despóticas, nenhuma das quais se baseou principalmente no *regadio* ou é explicável como um desenvolvimento de suas características (RIBEIRO, 1997, p. 138).

Entretanto, deve-se asseverar que a tecnologia desenvolvida e maturada pelos impérios teocráticos de *regadio*, após aprimoradas e utilizadas em sistemas produtivos novos, contribuiu para se auto-expandir amplamente e foi a responsável por revolucionar o modo de

⁷⁸ Deste tipo, as civilizações americanas, como a Maia, por exemplo, não chegaram a provar de tais crises, com exceção dos meso-americanos, por parte dos chichimecas; o que ocorreu, nestes casos, para sua sucessão, foi o massacre promovido pela expansão mercantil salvacionista dos espanhóis (RIBEIRO, 1997).

vida social e cultural de uma diversidade enorme de povos. Nesse sentido, gerou um impacto radicalmente profundo e significativo em seus efeitos renovadores que, de acordo com Darcy Ribeiro, “cumpre tratar essa expansão como uma nova revolução tecnológica, a **Metalúrgica**, responsável pela configuração de uma nova formação sociocultural: os *impérios mercantis escravistas*” (RIBEIRO, 1997, p. 139. Negrito nosso).

Sua base tecnológica consistiu, essencialmente, na generalização e no aprimoramento da metalurgia, do ferro forjado para a fabricação de ferramentas, armas, machados, pontas de arado, rodas e eixos e partes metálicas de embarcações, e ainda da moeda cunhada, dos carros de transporte e de guerra, dos barcos mercantes e de guerra, do alfabeto fonético e da numeração decimal. A esses elementos, tomados de outras formações e transfigurados pela nova, ele acrescentou máquinas hidráulicas, moinhos movidos a água, o aqueduto, a nora, a mó rotativa, cabrestantes e gruas, bem como os faróis marítimos (RIBEIRO, 1997, p. 140).

A formação sociocultural nascente deste estágio de desenvolvimento tecnológico foi denominada por Darcy Ribeiro como ‘impérios mercantis escravistas’, os quais configuram um desdobramento dos estados rurais artesanais de modelo privatista. São emblemáticos dessa formação, conforme descreveu Darcy, a civilização assíria (séc. XII a VII a.C.), a aquemênida (séc. VI a IV a.C.), a helênica (séc. V a I a.C.), a cartaginesa (séc. VI a II a.C.), a romana (séc. I a.C. a IV de nossa era) e a bizantina (séc. VI a X de nossa era); cuja fundamentação estrutural, embora se reconheça as respectivas diferenças históricas entre cada uma delas, foram a escravização e o colonialismo mercantil.

O motor mais significativo dessa formação foi a economia mercantil, seja terrestre ou marítima, que abarcou inúmeras comunidades, o que conduziu a que se pudesse avançar da produção de subsistência para a produção de artigos de troca. Na descrição darcyniana, entre as “principais cidades de cada império mercantil escravista multiplicam-se as manufaturas organizadas como *ergasterions*: serrarias, carpitárias e marcenarias; estaleiros, metalúrgicas e caldeirarias; olarias e cerâmicas”; menciona-se também, “vidrarias, curtumes, e oficinas de ourives, seleiros, correeiros, sapateiros, onde dezenas e até centenas de artesãos, na sua maioria escravos, produziam artigos padronizados para comércio” (RIBEIRO, 1997, p. 141).

É neste período que ocorre de modo significativo a ascensão de uma minoria rica, enquanto as massas subalternizadas, tanto livres como escravas, são deixadas cada vez mais miseráveis; e com isto, agravam-se as tensões sociais a limites extremos. Mas, também houve escravos libertos que conseguiram se enriquecer por meio do comércio, se fazendo senhores, e trazendo um novo critério para a qualificação social, não mais a titularidade ou linhagem familiar, porém, a condição de riqueza ou de pobreza, o que elevou, por sua vez, as disputas internas. Na tentativa de gerar alguma estabilidade diante dessas e outras tensões, tanto a Grécia como

a Roma erigiram regimes ditatoriais que, sem embargo, foram tentativas em vão, já que acabaram por decair em regressões feudais. Darcy analisa:

[...] Ao engajar no seu sistema de produção escravos tomados a todos os povos dominados e concentrá-los nos núcleos metropolitanos, deculturaram e aculturaram essas massas escravas, mas também alternavam a composição étnica de sua própria gente e geravam tensões sociais que terminaram por inviabilizar o próprio sistema. Ao difundir, através do comércio e da guerra, suas técnicas produtivas e militares sobre amplos contextos externos, aceleraram o amadurecimento de outras etnias, suscitando ambições de saque que terminariam por vitimar a eles mesmos. Ao colonizar povos próximos ou distantes, mediante a exploração escravista, também os incorporavam intrinsecamente à sua civilização, assimilando cultural e lingüisticamente alguns deles como variantes da macroetnia imperial, mas simultaneamente, amadurecendo esses e outros como aspirantes à emancipação. Desencadeiam-se, em consequência, movimentos insurrecionais que, ativando a escravidão e os “proletariados externos”, criam condições para a sua reconstituição como etnias capacitadas ao comando de si mesmas. Assim, no auge de sua expansão, o Império Romano, como tantos outros impérios mercantis escravistas, atingia também o ponto extremo de fraqueza, porque se configura como uma macroetnia genérica, por dentro e por fora da qual evoluíram núcleos étnicos cada vez mais coesos e vigorosos (RIBEIRO, 1997, p. 144-5).

É possível supor que as sociedades camponesas e os artesãos, no período feudal, por comparação, experimentaram uma situação de menor espoliação do que aquela que caracteriza os impérios despoticamente estruturados. Ainda assim, a falência de um poder centralizador, capaz de assegurar uma ordenação social integrada, facilitou a instalação do ‘banditismo de estrada’ e os saques realizados contra inúmeros celeiros. Acima de tudo, segundo Darcy, “a sociedade e a cultura se mediocrizam, tornando-se incapazes de criatividade intelectual e de progresso técnico” (RIBEIRO, 1997, p. 150), voltados exclusivamente às edificações de catedrais e castelos, à enormidade de especulações e de documentos teológicos que forneceram um saber ‘auto-limitador’ sobre uma verdade revelada expresso nas grandezas da arquitetura e na sabedoria livresca sacerdotal⁷⁹.

Em cada processo civilizatório singular – como foi perceptível no teocrático de *regadio* tanto na China quanto nas Américas ou então no mercantil escravista no Irã e na Europa – civilizações se erigiram, e após percorrido seu período decaíram em regressões feudais. De cada falência, outra nova civilização se edificou. Contudo, somente mediante um novo processo civilizatório, suscitado com base em uma nova revolução tecnológica, foi possível surgir outro tipo de civilização, expressiva de um novo estágio da evolução humana, acrescida igualmente de uma nova formação sociocultural. Isso é o que ocorreu com o advento da

⁷⁹ Por um lado, Darcy Ribeiro elabora uma avaliação crítica para com o período feudal, ou Idade Média, caracteriza-o em estagnação ou regressão, por outro lado, tal perspectiva mostra-se polêmica na medida em que recebe outras avaliações distintas da de Darcy Ribeiro, e assim, também atualizam e ampliam o referido debate. Neste aspecto, vale consultar: FEBVRE (2004); BLOCH (1982); DUBY (1988); LE GOFF (1979; 2005; 2006; 2007).

Revolução Pastoril, cabalmente diversa das anteriores: os ‘impérios despóticos salvacionistas’.

Esse novo processo civilizatório configura-se, originalmente, como uma nova onda de expansão pastoril, fundada principalmente na aplicação da tecnologia do ferro à cavalaria de guerra. Seus elementos mais assinaláveis foram: a sela de montaria, dotada de estribos que deram maior segurança e mobilidade aos ginetes; a ferradura, que prolongou a vida útil dos animais e lhes permitiu enfrentar qualquer terreno; os freios de ferro, sob o comando de rédeas que possibilitam uma direção firme e segura (RIBEIRO, 1997, p. 152).

Posteriormente, puderam ser acrescentados a tais inovações, outros aperfeiçoamentos no sistema de tração de determinados animais, que deram grande prolongamento de suas forças úteis, não os sujeitando mais ao sufocamento pelos antigos colares. Darcy apontou que uma destas invenções foi o sistema de fixação dos varais em selas e, mais tarde, a introdução de arnês rígidos.

Desde as primeiras inovações tecnológicas sentidas nesta formação sociocultural, se percebeu um efeito revigorador entre as antigas chefias pastoris nômades que, ao se integrarem à tecnologia de metais forjados, puderam enfrentar sistemas ofensivos de sociedades com maior desenvolvimento. No entanto, é necessário salientar, que tais defensivas não se dão contra os impérios regionais, tendo como resultado o regresso de tais populações à feudalização, uma vez submetidas a tais poderes regionais, para, em seguida, ressurgirem culturalmente transfiguradas em novas aristocracias segundo as anteriores formas de civilização, mais especificamente os impérios teocráticos do *regadio* e os impérios mercantis escravistas. A partir de então, efetuam seus ataques sobre áreas já feudalizadas, para, a seu modo, dinamizarem e integrarem em outra formação absolutamente diferente das anteriores. “Estes seriam os *impérios despóticos salvacionistas*, estruturados segundo princípios ordenadores novos, em que representava um papel crucial um corpo de crenças religiosas de caráter messiânico” (RIBEIRO, 1997, p. 153. *Itálico do original*). De acordo com o argumento darcyniano, essas crenças já não se prestam a uma empreitada integradora de comunidades societárias desagregadas e feudalizadas, mas agiram como forças aliciadoras para o impulso missional sagrado de impor ao mundo conhecido da época uma verdade divina de natureza teocêntrica. Obviamente que, “a essa missão divinal aliam-se, naturalmente, os interesses econômicos, em que importava sua transformação em senhorios de um mundo reordenado de conformidade com a palavra de seus profetas” (RIBEIRO, 1997, p. 154).

O intento de um expansionismo salvacionista com uma configuração mais sólida surgiu a partir do século VII com o Islamismo, que por meio da adesão dos povos pastoris da Arábia e do Irã principalmente, foram conduzidos ao esforço missionário daquele que foi considerado

o maior movimento religioso de conquista registrado na história. Seu *ethos* condutor e fundante pautava-se no saque de terras e produtos das hordas pastoris, mas que emprestava a este um significado sagrado formulado inicialmente por Maomé. Tal qual reforça Darcy, “o islamismo se configura, assim, como um credo messiânico que põe mais empenho na expansão do domínio de Alá sobre todos os povos e terras do mundo do que no esforço missionário de converter almas para salvá-las da perdição” (RIBEIRO, 1997, p. 155).

Sua característica, como formação sociocultural, mais que qualquer outra deve ser reconhecida pelo caráter despótico inseparável do salvacionista. Na análise de Darcy, a primeira designação foi utilizada indevidamente, seja entre os estudos considerados clássicos até os modernos que convencionaram chamar tal formação de ‘despotismo oriental’, o que corresponde às formações de *regadio*. Conforme discute Darcy, embora sejam encontradas nessas formações, como em outras, os elementos do despotismo, somente com os impérios despóticos salvacionistas é que o referido elemento conquistou o arcabouço suficiente que justifica, assim, esta definição. Darcy sumariou a referida revolução tecnológica, conforme segue:

Uma nova revolução tecnológica, a *Pastoril*, desencadeia-se nos primeiros séculos de nossa era, provocando as primeiras rupturas com o feudalismo, de caráter não meramente restaurador das velhas formações. Emerge com o amadurecimento de algumas chefias pastoris nômades integradas na tecnologia do ferro e motivadas por religiões messiânicas de conquista, que se lançam sobre áreas feudalizadas. Armados com uma tecnologia nova e com uma ideologia legitimadora de sua fúria sagrada, esses grupos pastoris capacitaram-se a conquistar grandes populações e estruturá-las na forma de *impérios despóticos salvacionistas* (RIBEIRO, 1997, p. 257).

Portanto, a influência desses impérios despóticos salvacionistas ultrapassou suas áreas de domínio imediato, por meio da difusão do patrimônio tecnológico já desenvolvido, tanto quanto pelas convenções de ordenação sócio-política. Assim, além de conduzir a Europa a um saber erudito e a um conhecimento técnico mais aprimorado vindo da região convencionalmente denominada oriental e, também pertencente ao antigo período helênico, acresce-se ainda uma influência institucional. No entanto, foi por meio das ameaças de conquista, através da polarização dos povos, que a presença e influência islâmicas ocorreram com maior intensidade. Decorreram daí as cruzadas, responsáveis pela consolidação do poder monárquico na França, a militarização das sociedades Bizantinas e Ibéricas e o Santo Império Romano. Foi este “movimento das cruzadas, que representou a primeira forma de expansão européia ocidental” (RIBEIRO, 1997, p. 159) e, por conseguinte, o início da tentativa de dominação mundial promovida pelas sociedades europeias.

Na conformação dos impérios despóticos salvacionistas, irradiou-se progressivamente uma tecnologia produtiva e militar que propiciou uma nova revolução tecnológica no alvorecer do século XVI, esta foi denominada no esquema darcyniano por **Revolução Mercantil**, a partir da qual se gerou duas novas formações socioculturais, nominadas por ‘impérios mercantis salvacionistas’, mediante guerras de reconquista de áreas outrora dominadas pelos impérios despóticos salvacionistas, e pelo ‘capitalismo mercantil’, com a eclosão e maturação de empenhos seculares⁸⁰ de restauração da Europa feudalizada. A nova revolução se deu, conforme aponta Darcy:

[...] 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 e caravelas, a vela latina, o leme fixo, as carretilhas e os barcos de guerra). Baseava-se, por igual da 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 máquina de talandrar, afiar e polir metais. Baseava-se, também, na renovação das artes de guerra com armas de fogo aperfeiçoadas – canhões, morteiros, espingardas – que em terra permitiram enfrentar a mobilidade das cavalarias armadas de arcos e lanças que haviam prevalecido no último milênio e, no mar, criavam a artilharia naval. Baseava-se, por igual, na generalização de outras técnicas, como modelos aperfeiçoados de moinhos de vento de cabeça móvel e de rodas hidráulicos horizontais impulsionadas pela força da gravidade, aplicáveis para acionar foles siderúrgicos, marteletes, serras, afiadoras e outras máquinas. Baseava-se, ainda, na instalação de fábricas de papel, de tipografias para a impressão de livros com tipos móveis, bem como na produção de instrumentos óticos. Algumas combinações dessas tecnologias, como a do veleiro com canhões, tiveram efeitos extraordinários, permitindo o domínio da terra a partir do mar e abrindo, desse modo, amplas perspectivas para a estruturação de talassocracias de novo tipo (RIBEIRO, 1997, p. 166).

Foi inicialmente por meio desta tecnologia, então nascente, desenvolvida em sua maior parte em territórios outrora dominados pelos impérios despóticos salvacionistas, que possibilitou de fato uma primeira ruptura com a decadência feudal. Isso não sendo realizado por ataques externos e por comunidades pastoris, mas a partir de então, dentro das próprias áreas já feudalizadas, não cabendo mais a reinicialização de um ciclo restaurador, mas de outro modo, serviu para implantar novas formações socioculturais que resultaram nas primeiras civilizações mundiais.

⁸⁰ É importante mencionar que na concepção de Darcy, esses empenhos seculares “frequentemente, assumem postura anticlerical pela oposição irreduzível entre os seus interesses e os da principal instituição monopolizadora da terra, a Igreja. Nesse ambiente de renovação social tudo é posto em causa. A ordem social deixa de ser concebida como sagrada ou passa a ser definida em termos de reavaliação do conteúdo do sagrado. Traumatizam-se, assim, os mecanismos de preservação do regime, ensejando o alastramento de insurreições camponesas à medida que a estruturação capitalista marcha de região a região” (RIBEIRO, 1997, p. 177).

De acordo com Darcy Ribeiro, os impérios mercantis salvacionistas, “surtem na passagem do século XV ao XVI em duas áreas marginais [...] da Europa: a Ibéria e a Rússia” (RIBEIRO, 1997, p. 167). Esta última, posta como extremidade oriental da Europa, abrange a Eurásia continental, estendendo também até a América com a conquista do Alasca. Outro, o primeiro Estado-Nação europeu, trata-se de Portugal, que passou a explorar a costa africana desde o início do século XV, foi capaz de estabelecer uma rota marítima até a Índia; subjugou outras áreas desta região e conquistou também o arquipélago de Sonda, da Indochina e o território do Brasil. Por sua vez, a Espanha que estendeu seus domínios coloniais e feitorias sobre o chamado Extremo Oriente, após atingir as Antilhas através das expedições de Colombo, prolonga seu alcance colonial por todo o continente Americano. Por meio dessas expansões simultâneas, credita-se à Europa como a responsável por lançar “as bases da primeira civilização mundial. Mas é a Europa mais islamizada, feita herdeira tanto das inovações tecnológicas como dos princípios institucionais do patrimônio muçulmano” (RIBEIRO, 1997, p. 167).

Conforme argumenta Darcy, ao se acordar uma associação entre as monarquias ibéricas e o papado, produziu-se praticamente uma fusão, ao unirem os recursos econômicos salvacionistas de Madri com o esforço anti-reformista de Roma. Com isto, a Ibéria recebeu do papa a autorização de domínio exclusivo diante de todos os territórios ‘descobertos’, e a monarquia espanhola garantiu o benefício de estruturar e gerir a Santa Inquisição. Assim, foi possível estabelecer uma administração aristocrático-clerical que governaria, a partir daí, o futuro das sociedades ibéricas. Contudo, concomitante à vitória sobre os núcleos islâmicos na Ibéria, também executaram a destruição do sistema agrário os quais haviam sido criados sobre uma agricultura de *regadio* altamente tecnológica, que permitiu a manutenção de uma numerosa população por séculos; mas o empenho dos aristocrático-clericais conseguiu transformar essas anteriores áreas cultiváveis em extensas pastagens para ovinocultura, resultando em sequência que à antiga fartura fosse sucedida profunda penúria, ao ponto que, “nem todo o ouro saqueado da América, nos séculos seguintes, foi suficiente para compensar esse retrocesso” (RIBEIRO, 1997, p. 169).

No caso da Rússia moscovita, amadureceu uma conformação étnico-nacional no estágio de estado rural artesanal, sob o domínio tártaro-mongólico. Somente com a emancipação, após muitas décadas de guerra, reconfigurou-se uma formação ultrapassada, com absoluta incapacidade de mobilizar um desenvolvimento capitalista pleno. Por conseguinte, de acordo com Darcy, estes impérios – Ibérico e Russo – mercantis salvacionistas formaram-se por elementos absorvidos das tradições despóticas salvacionistas que haviam sujeitado aqueles

povos por séculos. A consequência, conforme explica Darcy, desdobrou-se até a Revolução Industrial:

[...] concebido pela classe dominante como uma extraordinária oportunidade de enriquecer pelo confisco e rateio dos bens de judeus e muçulmanos, resultou também num retrocesso econômico da maior gravidade. Efetivamente, o que se conseguiu foi erradicar da Ibéria, junto com as heresias, quase todos os setores intermédios de artesãos, pequenos granjeiros e comerciantes, compostos principalmente por “castas inferiores”. A destruição desse estrato social fez cair imediatamente o nível técnico das atividades agrícolas e manufatureira e desmontou o sistema nacional de intercâmbio mercantil que relacionava e integrava as diversas esferas produtivas, contribuindo decisivamente para tornar a Espanha e depois Portugal inaptos para a Revolução Industrial (RIBEIRO, 1997, p. 170).

O colonialismo escravista surge neste entremeio como contraparte dessa formação mercantil salvacionista dos impérios ibéricos, em especial na América, através da atualização histórica, e como aponta o autor, se inseriu em um sistema econômico unificado e interativo: “Não se configuram, portanto, como etapas pretéritas da evolução humana, mas como partes complementares de um mesmo complexo que tinha como centro dinâmico as potências ibéricas”, tanto quanto, “como áreas periféricas e como ‘proletariado externo’, as populações concentradas nas colônias” (RIBEIRO, 1997, p. 171).

Assim, é que nestas colônias, além de dizimada numericamente – “flagelada pelas pestes com que o europeu a contaminou e desgastada sob o peso do trabalho, a população indígena minguava em proporções tão alarmantes que ameaçava desaparecer” (RIBEIRO, 1997, p. 172. Cf.: RIBEIRO, 1983) –, aquela população se percebia degradada pela vicissitude de servir exclusivamente como mera mão-de-obra que, em si e para si, não encontrava qualquer possibilidade de existência própria⁸¹, mas estavam condicionadas como produtoras de

⁸¹ O filósofo argentino, radicado no México, Enrique Dussel (1986a; 1993; 2010) atestou este argumento; contemporâneo e leitor de Darcy Ribeiro – como exemplo, em sua obra *Método para uma filosofia da libertação*, publicada originalmente em 1974 comenta e cita diretamente a obra do antropólogo e, mais especificamente, o livro *O processo civilizatório* –, Dussel desenvolveu durante toda sua carreira acadêmica uma perspectiva de rompimento com esta referida postura econômica, política e ideológica levada à ‘ontologização’, ou seja, em sua concepção, quando uma ideologia legitimadora do *status quo*, promove opressão e morte, dado que se exemplifica pelo radical fechamento do ser e limitadora de um coerente e justo pensar, pensar este que se refere sobre e a partir de uma determinada realidade. Este agravamento, de uma ontologia levada ao dogmatismo religioso, que concebida para outras realidades e prescrita a tais como a única verdade é geradora de um completo encobrimento do outro. Isto fica emblemático quando se esclarece sobre a moderna filosofia europeia que “mesmo antes do *ego cogito*, mas certamente a partir dele, situa todos os homens, todas as culturas, e com isso suas mulheres e filhos, dentro de suas próprias fronteiras como úteis manipuláveis instrumentos. A ontologia os situa como entes interpretáveis, como ideias concebidas, como mediações ou possibilidades internas ao horizonte da compreensão do ser. Espacialmente centro, o *ego cogito* constitui a periferia e se pergunta com Fernández de Oviedo: ‘Os índios são homens?’, isto é, são europeus e por isso animais racionais? O menos importante foi a resposta teórica; quanto a resposta prática, que é a real, ainda continuamos a sofrer: são apenas a mão-de-obra, se não irracionais, ao menos ‘bestiais’, incultos – porque não tem acultura do centro –, selvagens... subdesenvolvidos” (DUSSEL, 1977, p. 9). Assim a ideologização da ontologia não aparece do nada, mas reduziu a nada uma multidão. Por conseguinte, é que antes de um *ego cogito*, sobreveio o *ego conquiro*, pelo qual um ‘centro’ se impôs ao que considerou a ‘periferia’. Este ‘eu conquisto’ é o momento e ação anterior e, de acordo

determinados bens de proveito somente à economia do colonizador, sobretudo, extraindo-se dela metais preciosos. Em algumas das áreas Americanas, foi retomado o escravismo greco-romano; inicialmente, pela escravização dos indígenas que já ocupavam os territórios e, posteriormente, desgastados estes, fez-se uso de um imenso tráfico de inumeráveis massas de negros africanos destinadas às *plantations* e para as minas, onde tiveram suas vidas igualmente consumidas.

De um contingente descomunal de força de trabalho escrava, tanto espanhóis quanto portugueses passaram a depender parasitariamente⁸², de forma cabalmente espoliativa. Este foi “o maior movimento de atualização histórica de povos jamais levado a efeito, mediante a destribalização e deculturação de milhões de índios e negros e seu engajamento em novos sistemas econômicos, na qualidade de camadas subalternas” (RIBEIRO, 1997, p. 173). Como resultado:

[...] em lugar de progredir tecnológica e institucionalmente para formas maduramente capitalistas de produção e de ordenação da sociedade, acentuaram-se, nas áreas coloniais dos dois impérios mercantis salvacionistas, as tendências despóticas e, em suas áreas metropolitanas, a propensão a submergir, episodicamente, em regressões feudais, quando a autoridade imperial se via suplantada pela nobreza latifundiária e pelo clero (RIBEIRO, 1997, p. 175).

Concomitantemente ao processo de expansão salvacionista, deu-se o processo da Revolução Mercantil que fez desenvolver outra formação também significativa: o ‘capitalismo mercantil’. Embora, inicialmente mais defasado economicamente, possuía por sua vez melhores potenciais de aplicação tecnológica e de reordenação social. A força geradora desta formação se deu pelo emprego de procedimentos técnicos e institucionais inovadores que viabilizaram a rearticulação do comércio exterior e a difusão das manufaturas nas cidades italianas, francesas, flamengas e holandesas e, mais tarde, para as de ultramar. Desta forma, progressivamente, foram se aglutinando artesãos que possuíam seus próprios instrumentos e ferramentas de trabalho, sendo financiados por um capitalista para compor unidades mais

com Dussel (1977; 1993), é uma práxis, mas essa práxis se traduz por meio da opressão, da espoliação, do genocídio, do saque, da destruição, da negação.

⁸² Embora Darcy Ribeiro não faça o uso direto do termo ‘parasitismo’ como conceito, é certo que assimilou a ideia a partir da obra do brasileiro Manoel Bomfim. Como exemplo, vale a menção: “Quando começou a colonização da América, já as nações peninsulares estavam viciadas no parasitismo, e o regime estabelecido é, desde o começo, um regime preposto exclusivamente à exploração parasitária. Desde o início da colonização, o Estado só tem um objetivo: garantir o máximo de tributos e extorsões. Concedem-se as terras aos representantes das classes dominantes, e estes, aqui – pois não vêm para trabalhar – escravizam o índio para cavar a mina ou lavrar a terra. Quando ele recalcitra ou se extingue, fazem vir negros africanos, e estabelece-se a forma de parasitismo social mais completa, [...]. Do ouro tira-se o quinto para a metrópole; tributa-se o açúcar, monopoliza-se o comércio; e corre para a mãe-pátria um caudal de riqueza. Todo o mundo vive dessa riqueza, ou diretamente – explorando na colônia o trabalho escravo, ou indiretamente sobre o Estado; não se compreendia viver de outra forma” (BOMFIM, 2005, p. 128). Por conseguinte, Darcy reconhece e registra o valor teórico da obra de Bomfim em seu próprio percurso intelectual e epistêmico (RIBEIRO, 2005).

complexas, com divisão interna do trabalho, em que estes primeiros empresários passaram a se apresentar como proprietários dos meios de produção, pagando salários aos trabalhadores, assim como, lucrando com o excedente da produção de todos.

A partir desse sistema, conforme Darcy explicou por meio de sua antropofagia de Marx, “desagregam-se as estruturas comunitárias em que primavam as atividades de subsistência e as relações de mutualidade, para se imporem relações contratuais de trabalho definidas como legais e livres”; simultaneamente, as populações rurais “se desvinculam da economia natural ou são compelidos a fazê-lo para se converterem em mão-de-obra aplicável para o trabalho assalariado por haverem perdido as bases de provimento de sua subsistência” (RIBEIRO, 1997, p. 177). Acerca das formações econômicas pré-capitalistas, havia dito Marx, lido por Darcy:

[...] quando os grandes proprietários territoriais ingleses expulsaram seus dependentes (*retainers*) que consumiam uma parte da produção excedente de suas terras e, além disto, seus arrendatários livraram-se dos pequenos camponeses sem terra, etc. – grande massa de força de trabalho viva duplamente livre foi lançada no *mercado de trabalho*: livre das velhas relações de dependência, servidão ou prestação de serviço e livre, também, de todos os bens e propriedades pessoais, de toda forma real e objetiva de existência, *livre de toda propriedade*. Uma tal massa ficou reduzida ou a vender sua força de trabalho ou a mendigar, a vagabundear ou a assaltar. A história registra o fato de que ela primeiro tentou a mendicância, a vagabundagem e o crime, mas foi forçada a abandonar este rumo e a tomar o estreito sendeiro que conduz ao mercado de trabalho por meio da força, do pelourinho e do chicote (MARX, 1977, p. 103-4. Itálico do original).

Isso gerou uma severa crise social e desdobrou-se por diversas insurreições camponesas na medida em que esse sistema capitalista se alastrou de uma região à outra. Foi a partir do século XIII que movimentos sucessivos dessa natureza começaram a se convulsionar na Europa; no entanto, já se sabe que, “insurreições de classes subalternas, estavam historicamente condenadas ao malogro pela impossibilidade de reordenar a sociedade inteira de acordo com seus interesses” (RIBEIRO, 1997, p. 178). Mas é salutar asseverar que a eclosão desses levantes, especialmente camponeses, desempenharam uma função fundamental para o estabelecimento de uma nova ordem capitalista mercantil. Em suma: as “ordenações protetoras foram substituídas progressivamente pelo ideário liberal da igualdade perante a lei e do direito de contrato” (RIBEIRO, 1997, p. 178). Portanto, de acordo com o argumento darcyniano, foi na somatória da disponibilidade de capital acumulado com a farta mão-de-obra disponível e livremente aliciável, como também tendo os bens de subsistência se travestidos de mercadoria, que nasceram estruturas urbanas tanto de produção quanto de comércio que se ampliaram alcançando o domínio de todo o sistema econômico, transformando-o em formações socioeconômicas capitalistas mercantis:

Esse processo civilizatório experimentou uma aceleração prodigiosa quando a ele se somaram os resultados da expansão oceânica conduzida pelos povos ibéricos. Carreando para a Europa o produto do saque de dezenas de povos e, depois, os excedentes arrancados a milhões de escravos que tinham seu consumo supercomprimido nas minas e nas plantações tropicais, o capitalismo mercantil pôde saltar alguns séculos no seu processo de amadurecimento (RIBEIRO, 1997, p. 179).

Darcy demonstra que o capitalismo mercantil progrediu inicialmente na Holanda, que se apossou dos domínios coloniais portugueses e espanhóis no início do século XVII, principalmente em regiões na África, nas Américas e nos territórios orientais do Ceilão e da Indonésia, além de caminhar na vanguarda organizando a primeira casa bancária moderna. Logo se segue a Inglaterra, que semelhante à Holanda, travou guerras e disputas com Portugal e Espanha se apropriando de alguns de seus domínios coloniais; e por consequência, também contra o empenho holandês. É digno de menção que o enriquecimento britânico se avolumou com sua eficiência ultramarina, principalmente por meio dos saques e do tráfico negreiro. Outro participante desse processo, a França, alcançou uma maturação somente posterior, inicialmente com a manufatura e, logo após, com a tipografia e a metalúrgica. Enfim, no plano político, a França se sobressai com a revolução social de 1789, e mais adiante, com o regime militar napoleônico, tendo decorrido daí a implantação do primeiro sistema educacional público. A exemplo dos demais países, nesta formação capitalista francesa, também houve a apropriação de territórios das colônias ibéricas de amplas áreas, especialmente, na América do Norte, no Canadá, na Indochina e no Senegal.

Como apresentado por Darcy, compreende-se que todas estas formações mercantis capitalistas se apropriaram do sistema colonialista escravista para criar áreas de plantações tropicais. Nesta empreitada, simultaneamente, conseguiram reinventar modelo anterior, assimilando nele as colonizações mercantis, criando entrepostos comerciais fixados em países distantes, sem qualquer interesse de transfigurá-los em sociedades autóctones, mas unicamente explorá-los; e, posteriormente, como colônias de povoamento servirem para a transladação de populações europeias, dado que seus excedentes populacionais gerados pelo próprio processo integrador da economia agrícola à conformação capitalista, quer em razão da prática do desterro, sobretudo, fruto da Inquisição. Por conseguinte, pode-se perceber igualmente, conforme descreve Darcy Ribeiro, que a formação mercantil capitalista também descende de dois complexos complementares:

Primeiro, o *complexo metropolitano* das nações as estrutura por aceleração evolutiva como centros de poder e de comércio ultramarino. Internamente assentam-se em dois pilares: uma economia rural de granjeiros livres, produtores para o mercado (principalmente França e Estados Unidos da América), e de grandes explorações agrícolas e pastoris, de tipo capitalista, que começam a atuar à base do trabalho assalariado (principalmente Alemanha e Inglaterra); e uma economia urbana de

manufatura mercantis, de comerciantes importadores e exportadores e de agências financeiras, que tanto operam no mercado europeu como no mundial. Segundo, o *complexo colonial*, implantado através de movimentos de atualização histórica, que gera as *colônias mercantis* das feitorias asiáticas de comércio e africanas de suprimento de mão-de-obra escrava e as *colônias escravistas* das áreas americanas de exploração de minas e de plantações comerciais, operadas, tanto direta como indiretamente, através de outros agentes coloniais, como os portugueses e os espanhóis; e, finalmente, as *colônias de povoamento* das Américas, da Austrália e da Nova Zelândia (RIBEIRO, 1997, p. 183).

Através destes dois processos complementares, ou seja, o metropolitano e o colonial, o sistema deles originado possibilitou a criação em um, do capital e seus respectivos capitalistas contrastantes às massas crescentes de assalariados e, em outro, de numerosas camadas subalternas e massas escravizadas, espoliadas e avassaladas, além de uma minoria de prepostos da metrópole e de atravessadores. Na colônia, não se constituía uma ‘sociedade do trabalho’, tratava-se de um sistema meramente de ‘combustíveis humanos’ explorados regionalmente ou traficados da África destinados à produção de artigos de exportação altamente rentáveis, metais preciosos e minerais, e ao *plantation*. Como designou posteriormente Darcy Ribeiro (1995a), estas terras se tornaram ‘moinhos de gastar gente’:

Nada é mais continuado, tampouco é tão permanente, ao longo desses cinco séculos, do que essa classe dirigente exógena e infiel a seu povo. No afã de gastar gentes e matas, bichos e coisas para lucrar, acabam com as florestas mais portentosas da terra. Desmontam morrarias incomensuráveis, na busca de minerais. Erodem e arrasam terras sem conta. Gastam gente, aos milhões (1995a, p. 68-9).

Neste sentido, geraram uma acumulação de capital muito superior àquela obtida pela exploração assalariada. Tal conclusão vai ao encontro de alguns nomes célebres do pensamento social brasileiro⁸³. Remetendo-se ainda ao colonialismo, desenvolve Darcy Ribeiro:

A expansão oceânica européia, iniciada pelos ibéricos, torna-se, nesse passo, uma empresa coletiva que multiplica colônias escravistas, mercantis e de povoamento por todo o mundo, acelerando a ação do processo civilizatório capitalista mercantil, já agora como o mais vasto dos movimentos de atualização histórica. [...] Nesse processo, milhares de povos atados a formações tribais, aldeãs, pastoris, rural-artesanais, bem como antigas civilizações, tanto as vigorosas como as já estagnadas em regressões feudais, foram integrados num sistema econômico de base mundial, como sociedades subalternas e culturas espúrias. Sua razão de existência deixara de constituir a natural reprodução do seu modo de ser, para se converter no fator de existência e no instrumento de propriedade dos centros metropolitanos que geriam os seus destinos (RIBEIRO, 1997, p. 184).

⁸³ Podemos recordar Caio Prado Jr (1970; 2004), de um lado, que polemizava desde os anos 1940 no interior do PCB, contestando algumas de suas teses adotadas acriticamente a partir da III Internacional ao questionar a possibilidade de uma burguesia nacional revolucionária no Brasil dadas tais heranças coloniais, ao mesmo tempo em que sinalizava para o conceito-chave de ‘imperialismo’. De outro lado, ainda viria à tona a teoria da dependência marxista que, nos anos 1970, apresentará, com Ruy Mauro Marini (2000), dentre outros, o conceito de ‘superexploração do trabalho’ na periferia do capitalismo.

As espoliações desses povos promovidas pelas sociedades europeias facilitaram o retorno destas não apenas às metrópoles nababescas de um certo passado glorioso, tal como no auge do Império Romano, se não sua ampla superação. Embora a Revolução Mercantil tenha gerado o maior movimento expansionista da história humana, que conduziu à formação de um único sistema de intercâmbio econômico mundial, não se pode creditar esse processo civilizatório somente ao papel desempenhando pelos europeus, supondo os colonizados apenas como figurantes. Pelo contrário, como atentou Darcy, nada teria acontecido se não pelo transbordamento do “âmbito interno de cada sociedade, pelo rompimento das barreiras nacionais” (RIBEIRO, 1997, p. 188), colocando “todos os povos em contato”. Como mencionado na citação anterior, a “razão de existência [dos povos colonizados] deixara de constituir a natural reprodução do seu modo de ser, para se converter no fator de existência e no instrumento de propriedade dos centros metropolitanos”; de modo que a interpretação da evolução sociocultural da metrópole só é possível através de um eixo hermenêutico que contemple e integre as sociedades colonizadas em sua explicação, como o intentou Darcy.

No estágio da Revolução Mercantil, quando se pode perceber um desenvolvimento científico, a livre concorrência, de acordo com Darcy, deflagrada irresponsabilidade social para com a ventura dos trabalhadores, demarca a maturação desta formação em direção uma nova revolução tecnológica. Assim, quando os processos civilizatórios que conformaram a Revolução Mercantil ainda vigoravam, com cerca de trezentos anos após seu surgimento, emergiu a **Revolução Industrial** e, simultaneamente, outros processos civilizatórios, que se sedimentaram em distintas formações socioculturais.

A expansão tecnológica da Revolução Industrial não ocorreu com base numa difusão de novos conhecimentos que fossem absorvidos natural e irrestritamente, assim como nos processos civilizatórios imediatamente anteriores, mas, em seu caso, houve uma reordenação mundial de povos. Aqueles na posição de pioneiros da industrialização, em situação superior tanto em domínio geopolítico quanto em riquezas, impõem-se, subordinando todos os demais numa rede complexa de sociedades espoliadas e dependentes. O que há de peculiar nesse processo civilizatório é “a circunstância de que, desde os primeiros passos, ainda marcadamente mercantis, estruturou-se como um sistema econômico efetivamente universal, com extraordinário poder de atualização histórica” que, em consequência, “progressivamente atingiria todos os povos da Terra, envolvendo cada nação e até mesmo cada indivíduo em suas formas compulsórias de integração” (RIBEIRO, 1997, p. 191). Com isso, aquelas sociedades consideradas atrasadas no decurso histórico, que não foram alcançadas pelas compulsões da Revolução Mercantil, acabariam, inevitavelmente, atingidas não importando

onde vivessem, assim como, impelidas a se assimilarem neste novo sistema econômico e social, mas somente como ‘proletários externos’, ou seja, fornecedores de matérias-primas em agricultura e minerais, e consumidores de produtos alheios industrializados, em absoluta desvantagem competitiva.

A Revolução Industrial surgiu advinda das formações capitalistas mercantis com a acumulação de inovações mecânicas que possibilitaram multiplicar prodigiosamente a produtividade no trabalho humano; portanto, tem como característica estar “fundada na tecnologia de conversores de energia inanimada, ativando algumas das sociedades capitalistas mais avançadas para configurá-las como uma nova formação sociocultural” (RIBEIRO, 1997, p. 258). Tais condições de vanguarda se encontraram praticamente amadurecidas, primeiramente na Inglaterra e nos Estados Unidos e, de forma ainda incipiente na França, na Alemanha e nos países escandinavos Dinamarca, Noruega, Suécia, Finlândia e Islândia. Em contrapartida, na península Ibérica e também na Rússia, eram pontuais em algumas poucas regiões, e quase inexistentes no restante europeu. Assim, essas renovações tecnológicas ensejaram a maturação de um novo empresariado, que se desenvolveu a partir de três passos:

[...] o primeiro dos quais com a invenção e a difusão das máquinas a vapor que utilizavam o carvão como combustível. Sua aplicação às minas, na forma de bombas de água e elevadores de carga, permitiu ampliar fantasticamente a produção de carvão. Como mecanismo de conversão a vapor em energia mecânica, pôde ser atrelado a diversos dispositivos industriais para produzir máquinas operatrizes, com as quais se multiplicou a produtividade das tecelagens e metalúrgicas. Como locomotivas, revolucionou os transportes terrestres e, como navio a vapor, os marítimos. A partir de 1820, protótipos cada vez mais aperfeiçoados dessas máquinas multiplicaram-se na Inglaterra, nos Estados Unidos e na França, de onde passam a ser exportados como mercadorias para todo o mundo, alargando as bases de expansão da civilização industrial. Aos conversores de energia baseados em dispositivos de queima do carvão para produção de vapor acrescentaram-se depois outros conversores cada vez mais eficazes. Esse foi o segundo passo da Revolução Industrial, que se deu na passagem do século XIX ao XX com o surgimento e a generalização do uso de motores elétricos, fundados na energia hidráulica. O terceiro passo corresponde ao desenvolvimento e difusão, depois da Primeira Guerra Mundial, dos motores a explosão que utilizam combustíveis de petróleo (RIBEIRO, 1997, p. 194).

Atrelados nessas inovações da tecnologia industrial somaram-se significativos aprimoramentos aos processos de produção agrícola e pastoril, que viabilizaram o crescimento populacional nas regiões recém modernizadas. E mais, fundada nesta nova tecnologia, inauguraram-se historicamente os sistemas autopropulsores de desenvolvimento econômico, capazes de acelerar, deste período em diante, as dinâmicas da produção humana pelo trabalho, além de transformação da ordem social; e, ainda, intensificou-se o processo de urbanização e aumento gradativo de acesso a bens de consumo nas respectivas sociedades industrializadas, além do aumento contínuo de investimento em poderio militar. Como

consequência, “surtem, desse modo, os primeiros países ‘desenvolvidos’ como economias capitalistas industriais” (RIBEIRO, 1997, p. 195), cuja meta primordial destina-se ao acúmulo incessante e cada vez maior de sua riqueza e domínio, por meio da produtividade do trabalho e do controle de mercados numa escala mundial. Em síntese: “A característica básica do sistema seria, daí por diante, sua compulsão ao progresso técnico continuado e à acumulação de capitais” (RIBEIRO, 1997, p. 195).

O primeiro processo civilizatório nascente na Revolução Industrial impõe-se com alterações significativas no *modus vivendi* das sociedades humanas, a tal ponto que conduziu todas, conforme enfatizado, a um só sistema interativo, configurando uma nova formação sociocultural que se subdivide em dois complexos economicamente contrapostos, mas complementares: um considerado superior, “constituído pela aceleração evolutiva de algumas nações capitalistas mercantis à condição de centros de dominação imperialista industrial”, e outro, de caráter inferior, “constituído através de movimentos de atualização histórica que provocam tanto a redistribuição de áreas coloniais entre as novas potências como o surgimento de uma nova forma de dependência: o *neocolonialismo*” (RIBEIRO, 1997, p. 196. *Itálico do original*). No esteio desse processo civilizatório, embora tenha sido possível superar algumas formas despóticas de subjugação colonial, como foi o caso do tráfico negreiro e da escravidão, mantiveram-se e até mesmo se aperfeiçoaram as relações econômicas de subalternização, que persistiram se alimentando de credos e ideologias racistas.

Conforme apontado por Darcy, a Inglaterra e a França foram as que primeiro conseguiram se configurar em tal formação sociocultural imperialista industrial; seguidas logo após pelos Estados Unidos. Essas configurações resultaram em uma dupla e simultânea consequência, a primeira perceptível entre os euroamericanos:

Graças ao constante crescimento da produtividade do trabalho e ao desgaste de seus excedentes populacionais⁸⁴, as nações precocemente industrializadas conseguem, a certa altura, elevar substancialmente o padrão de vida de suas populações; organizar regimes democrático-parlamentares que ensejam uma participação crescente do povo na formação dos órgãos do poder político; escolarizar toda a população em escolas públicas de nível elementar, e, mais tarde, levar parcelas crescentes à educação de nível médio e superior. Simultaneamente, melhoraram os seus níveis de

⁸⁴ Aqui, Darcy refere-se a grandes translações humanas e às perdas de muitos batalhões em guerras sucessivas, as quais juntas extraíram do contingente europeu pouco mais de 100 milhões de pessoas no último século e meio, o que gerou para os europeus uma salutar distensão que propiciou consolidar ainda mais o sistema capitalista industrial. Segundo os dados fornecidos por Darcy: “A proporção do incremento demográfico europeu entre 1800 e 1950 pode ser avaliada pelos seguintes números: a população inglesa cresce de 16,2 para 50,6 milhões; a francesa de 28,2 para 41,7; a alemã de 25 para 64; a italiana de 18,3 para 46,3. E crescem nesse ritmo, apesar de exportar suas populações em enormes proporções: da Inglaterra migram 21 milhões de pessoas entre 1836 e 1935; da Holanda 4,5 milhões no mesmo período; da Alemanha 5,3 milhões de 1833 a 1935; da França 2 milhões de 1821 a 1935; e da Itália 9,6 milhões entre 1876 e 1940” (RIBEIRO, 1997, p. 197).

sanidade, alarga-se a expectativa de vida e formulam-se novos ideais de liberdade, de justiça e de igualdade (RIBEIRO, 1997, p. 198).

A segunda, sob uma atuação impositiva, a integrar os subjugados neocoloniais sob o signo do subdesenvolvimento:

Na ordem externa, o processo de industrialização, atuando como um movimento de atualização histórica, promove uma modernização meramente reflexa e impõe condições de extrema penúria aos povos já submetidos ao estatuto colonial e àqueles que converte, de domínios dos impérios mercantis salvacionistas, em áreas neocoloniais das grandes potências. Suas populações são duplamente conscritas ao novo sistema produtivo, as classes dominantes na qualidade de estamentos gerenciais de interesses exógenos e a massa da população na condição de “proletariado externo” engajada na produção de matérias-primas. Os últimos focos de escravismo progridem para novos padrões de conscrição de força de trabalho. Esse salto se processa sem a queda em regressões feudais porque, em lugar de se interromperem, as atividades mercantis se ativam, e porque a transição se dá no curso de um processo de intensa modernização reflexa (RIBEIRO, 1997, p. 198-9).

Essa implantação imperialista ocorre por meio de três fases. Em sua primeira, é resultado da aquisição de fontes privatistas de matérias-primas, ou mesmo, de mercados cativos, além da exportação de manufaturas. Com a segunda fase, enquadra-se a fusão de empresas em monopólios sob o controle de agências financeiras, que passam a atuar, em especial, na exportação de capitais como elemento modernizador da infra-estrutura produtiva às sociedades atrasadas, como também, de capitais para empréstimos concedidos a governos. E na terceira, se tem procedimentos financeiros ofuscados em detrimento de instalações subsidiárias de importantes corporações monopolistas entre os países dependentes, e que funcionam como mecanismos de exploração de riquezas, principalmente minerais, e também de produção industrial para uma demanda do mercado interno. Ainda que, aparentemente, nesta terceira fase, o imperialismo se apresente como uma aceleração evolutiva fundada na difusão da tecnologia industrial, Darcy assevera que o mesmo se processa, de fato, pela atualização histórica; e assim, ao invés de gerar os efeitos de um esperado progresso – o mesmo que havia ocorrido entre as nações autonomamente industrializadas –, produziu “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 à penúria” (RIBEIRO, 1997, p. 200). Portanto, é em tal sistema de industrialização recolonizadora, ou então, neocolonizadora, que se encontram populações crescentes, mas destinadas à marginalização, pelo fato de que não lhes estão à disposição perspectivas justas e viáveis de integração em um sistema produtivo modernizado.

A industrialização atuou nas regiões ‘cêntricas’⁸⁵ como um acelerador evolutivo, possibilitando a criação e gestão de novas sociedades, qualitativamente distintas de todas as precedentes; enquanto, nas regiões configuradas como ‘periféricas’, desenvolveu-se reflexamente ou por meio de atualizações históricas, interpenetrando transformações societárias que decorriam de processos dissociativos de significância ainda mais aguda, que confinavam suas populações a um estado subordinado e supostamente imutável neste sistema. Com esta relação, configurou-se em âmbito internacional uma polarização, onde as sociedades pioneiras na industrialização se demonstraram avessas e mesmo investiram contra qualquer possibilidade de desenvolvimento autônomo de outras nações.

Com a implantação de um ‘modelo precoce de desenvolvimento industrial’ integrado, países como a Inglaterra (1750-1800), a França (1800-1850), os Países Baixos (1850-1890) e os Estados Unidos da América do Norte (1840-1890) “repartiram entre si o mundo inteiro como um contexto destinado à espoliação ou como áreas subalternizadas às quais só se possibilitou um desenvolvimento limitado e dependente” (RIBEIRO, 1997, p. 202). Outras metrópoles coloniais, como as ibéricas e eslavas, com seu atraso para adentrar neste processo têm perdas substanciais. Os primeiros a romperem com este sistema de domínio foram a Alemanha (1850-1914), o Japão (1890-1920) e, posteriormente, a Itália (1920-1940), que se configuraram num ‘padrão tardio de desenvolvimento’. Assim, essa conformação de desenvolvimento tardio, moldadas por iniciativas político-militares, desencadearam sucessivas guerras, tanto locais como mundiais. Segundo Darcy, “esses conflitos ensejam a emergência de dois novos padrões de desenvolvimento industrial autônomo, o *socialismo revolucionário*, que já se configuraria em outra formação, e o modelo de *desenvolvimento capitalista recente*” (RIBEIRO, 1997, p. 203. *Itálico do original*).

É crucial para Darcy que a condição de subdesenvolvimento não representa um atraso perante o progresso. O que pode representar na perspectiva darcyniana, é “uma seqüela necessária das próprias forças renovadoras da Revolução Industrial” (RIBEIRO, 1997, p. 203); as quais, geram dois produtos simultâneos, ou seja, os núcleos industriais centrais que detêm economias de alto padrão tecnológico, e uma periferia neocolonial cujas nações foram estruturadas como mantenedoras desses respectivos núcleos fornecendo-lhes bens e serviços, privadas, porém, de atender as próprias necessidades e urgências. Por isso, o subdesenvolvimento não pode corresponder para Darcy a uma crise no crescimento das

⁸⁵ É certo que estas regiões, mais especificamente a Europa, jamais foram o centro da humanidade; no entanto, sabe-se que tais se colocaram sobre esta perspectiva, principalmente a partir da Revolução Mercantil, e de modo mais incisivo na Revolução Industrial em diante, como facilitador ideológico de domínio em múltiplos aspectos (Cf.: DUSSEL, 2001; 2010; CHAKRABARTY, 2000; MIGNOLO, 2003).

nações periféricas. Trata-se sim, para o antropologiano, de um trauma no qual mergulharam as sociedades coloniais que, “se vêem ativadas por intensos processos de modernização reflexa e de degradação cultural” (RIBEIRO, 1997, p. 204). Assim, Darcy explica porque a condição de subdesenvolvimento representa ‘uma seqüela necessária’ das dinâmicas da Revolução Industrial, não como poderíamos pensar seu efeito perverso, mas sua condição de existência:

Nessas circunstâncias, os efeitos reflexos do processo de industrialização, atuando, principalmente, no sentido da dissociação, o tornam incapaz de gerar as forças autocorretivas que permitiram enfrentar aqueles percalços, porque seus comandos se encontram fora da sociedade que sofre seus efeitos, e também porque as potencialidades da tecnologia industrial, sendo aplicadas nos campos e nos limites necessários para tornar as economias periféricas mais eficazes no exercício de seu papel tradicional, aprofundam sua dependência, só ensejando uma modernização parcial e deformada (RIBEIRO, 1997, p. 204).

Isto explica como se geraram sociedades que permanecem impossibilitadas de conquistar uma economia próspera, autônoma e autofecundante, com potencialidades para o desenvolvimento, a saber, pela imposição de se conformarem estrutural e funcionalmente como um elemento subsidiário a economias externas, em um sistema não apenas interativo, mas também prejudicialmente autoperpetuante. Nesta dinâmica, os países subdesenvolvidos “são também as nações espoliadas da história, empobrecidas pelo saque que sofreram originalmente das suas riquezas entesouradas e pela sucção secular dos produtos do trabalho de seus povos, através de sistemas inigualitários de intercâmbio”, mantendo-se reflexo de uma modernização deficiente: “Nessas circunstâncias, seu atraso relativo não é um estágio de transição entre o arcaico e o moderno, mas uma condição estrutural impeditiva do progresso” (RIBEIRO, 1997, p. 205).

Os países subindustrializados entre as sociedades modernas não são sobrevivências emblemáticas hodiernas de estágios pretéritos em relação às sociedades desenvolvidas, mas resultados coetâneos de um processo de atualização histórica que proporcionou uma aceleração evolutiva exclusivamente alheia. Por isso, é destacável que, “as tensões entre essas sociedades imersas no subdesenvolvimento e os centros imperialistas que lucram com seu atraso vão se configurando como a posição fundamental dos tempos modernos” (RIBEIRO, 1997, p. 205). Assim, a compreensão interpretativa do que são as sociedades subdesenvolvidas exige que se expliquem as metrópoles pioneiras da industrialização que, como apontou Darcy, integram-se no sistema colonial e neocolonial. Aqui é importante salientar a distinção proposta por Darcy entre o significado de ‘povos atrasados na história’, e de ‘povos subdesenvolvidos’:

Os primeiros correspondem aos contingentes marginais não atingidos por algumas (ou todas as) revoluções tecnológicas que conformam o mundo moderno. Tais são, por exemplo, as tribos que sobrevivem em certas áreas, como grupos pré-agrícolas ou como formações de aldeias agrícolas indiferenciadas. Em oposição a essa condição arcaica e isolada, consideramos povos subdesenvolvidos aqueles que foram integrados no sistema econômico mundial através de processos de atualização histórica e que, ao amadurecerem etnicamente para o comando de si mesmos, vão tomando consciência do caráter espoliativo de suas vinculações externas e da natureza retrógrada de suas classes dominantes tradicionais (RIBEIRO, 1997, p. 206).

Esta diferenciação pôde contribuir emblemática e conceitualmente para as explicações do desenvolvimento evolutivo sociocultural em ‘perspectiva multilinear’. Os povos nascidos nas colônias a partir de 1500 são explicáveis de forma mais precisa a partir de uma classificação em quatro grandes configurações histórico-culturais que, por sua vez, também correspondem a processos específicos de formação étnica tanto quanto pelos problemas decorridos dos enfrentamentos assumidos. Darcy tratará destas quatro configurações histórico-culturais – são elas os ‘povos emergentes’, os ‘povos novos’, os ‘povos testemunhos’ e os ‘povos transplantados’ – em sua obra subsequente *As Américas e a civilização: formação histórica e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos* (Cf.: RIBEIRO, 1983).

Ainda sobre as perspectivas da revolução Industrial, após a Primeira Guerra Mundial, surge um novo processo civilizatório que, segundo a abordagem darcyniana, foi responsável pela estruturação e expansão das formações socialistas, decorrentes, por sua vez, de três ordens de tensões intensificadas pelos avanços da industrialização. Em primeiro lugar, trata-se das provocadas pelas próprias sociedades imperialistas entre sucessivas guerras para a divisão e conquistas das regiões colonizadas. Em segundo lugar, refere-se às tensões geradas entre as nações industrializadas e suas áreas de exploração, que não aceitando a espoliação colocavam a ordem social em risco. Em terceiro, emanariam das polarizações entre distintas sociedades capitalistas, ou seja, entre as industrializadas e as dependentes. As interações destas três ordens de tensões, de acordo com Darcy, reordenaram dois movimentos essenciais para uma reestruturação social:

Um de natureza evolutiva, resultante da acumulação de mudanças institucionais que descaracterizam o regime capitalista, a ponto de configurar algumas sociedades industriais como uma nova formação, o *socialismo evolutivo*. O outro, de natureza revolucionária, conduziu intencionalmente como um esforço político de ruptura com os fatores inibitórios do desenvolvimento industrial autônomo, que configurou sociedades em duas novas formações: o *socialismo revolucionário* e o *nacionalismo modernizador* (RIBEIRO, 1997, p. 210).

Neste sentido, Darcy construiu um modelo teórico das formações socialistas evolutivas, a partir do que compreendeu as nações de elevado desenvolvimento industrial que se dão dentro

de um percurso que diverge das estruturas imperialistas, quanto também das socialistas revolucionárias. Exemplifica-as como estruturas que assimilam determinados procedimentos coletivistas de produção e consumo com maior atribuição ao Estado de suas responsabilidades sociais. Os países escandinavos são mencionados por Darcy como exemplo, embora, se possa admitir que também na França e na Itália houvesse alguns movimentos dirigidos por uma evolução progressiva ao socialismo, assim como, na Áustria, pelas combinações percebidas em mudanças estruturais autóctones de reordenação política.

Para explicar este modelo teórico Darcy utiliza-se de duas correntes de pensamento *a priori* opostas. A primeira propugnada por alguns teóricos⁸⁶ que imaginam que a autoperpetuação da economia de mercado ocorre por meio de um desenvolvimento histórico de sociedades capitalistas pela via da socialização progressiva, combinando “uma socialização espontânea [que] se vem cumprindo pela crescente participação popular na co-propriedade das empresas”, com a “distribuição cada vez mais igualitária dos produtos do trabalho humano, em consonância com a democratização das instituições sociais e políticas” (RIBEIRO, 1997, p. 211-2). Nesta abordagem, a distribuição de renda e a democratização do poder político tornam-se um acesso mais válido para se atingir níveis superiores de renovação tecnológica para suas respectivas sociedades que outros padrões de organização socialista.

Darcy Ribeiro, porém, parece razoavelmente cético para com esta primeira via que apostaria na maturação do sistema capitalista e tende a se identificar com a corrente de pensamento propugnada pelo economista e cientista político Joseph A. Schumpeter (1883-1950)⁸⁷, para quem o caminho para o socialismo é menos fruto de quaisquer virtudes do capitalismo, se não de sua deterioração, capaz de arruinar suas condições institucionais de preservação. Por isso, Darcy argumenta que a “característica fundamental do socialismo evolutivo está para Schumpeter no fato de que não emerge em consequência do amadurecimento do sistema capitalista, mas da atenuação de suas características cruciais”, e que em determinado momento, “podem chegar a desnaturá-lo para produzir uma configuração capitalista inautêntica, tendente ao socialismo” (RIBEIRO, 1997, p. 212).

Com isto, os avanços sociais, tais como aumento salarial dos trabalhadores, maior tempo livre, distribuição de renda nacional equânime e com uma assistência social mais eficaz para todos, exigem uma maior atuação do Estado na economia. Neste caminho, as leis de mercado

⁸⁶ Como exemplo Darcy menciona Adolf Berle e Gardiner Means que juntos publicaram o trabalho *The modern corporation and private property*; e John K. Galbraith com a publicação de *The affluent society* (Cf.: RIBEIRO, 1997, p. 212).

⁸⁷ Darcy faz uma referência direta a duas obras de Schumpeter que teve acesso, a saber, uma publicada no México em 1963, sob o título *Capitalismo, socialismo y democracia*; e outra, publicada na Espanha em 1965, intitulada *Imperialismo – Clases sociales* (Cf.: RIBEIRO, 1997, p. 212).

tendem a se desvalorizar e o empresariado também passa a requerer os incentivos estatais. Assim, o Estado é obrigado a ocupar a função de regulador da economia, tanto para evitar qualquer recessão ou na prevenção do desemprego, quanto para incentivar uma modernização tecnológica; e até mesmo como mobilizador da sociedade em necessidades de guerra.

O outro modelo teórico darcyniano para uma formação sociocultural foi denominado por ‘socialismo revolucionário’, cuja principal característica é “sua racionalidade, enquanto concretização planejada de um projeto de reforma intencional das sociedades humanas, levada à prática através de movimentos revolucionários” (RIBEIRO, 1997, p. 216). Tendo por base as formulações doutrinárias socialistas, com destaque às marxistas, objetivou-se uma perspectiva tanto teórica quanto prática de transformação voluntária e estratégica das sociedades visando à promoção das camadas subalternas numa reestruturação integral das dinâmicas sociais. Darcy apoia-se, para sua descrição, no ditame marxista de que “a classe operária está destinada, historicamente, a atuar como força motriz de uma revolução social que promoverá a suplantação de todas as formas de espoliação e de alienação dos homens”, conquistando com isto, “a eliminação da propriedade privada dos meios de produção e a conseqüente erradicação da estrutura classista das sociedades e, com ela, dos mecanismos de opressão do Estado” (RIBEIRO, 1997, p. 217). Tratar-se-ia, simultaneamente, de um novo estágio da evolução sociocultural e de um projeto intencional ou de mudanças provocadas para reordenar as sociedades de acordo com os interesses majoritários de sua respectiva população.

A experiência do socialismo realmente existente correspondia a três reordenações sociais: a inovação da estrutura de poder mediante a substituição da antiga classe dirigente por um novo aparelho tecnocrático; a intervenção sobre a produção de bens desapropriados e a totalidade de força de trabalho nacional; e, finalmente, a utilização de um montante significativo de recursos com fins militares de modo a responder eficazmente “à hostilidade externa e interna para com o experimento que ali se realizava” (RIBEIRO, 1997, p. 219). Embora sejam notáveis os esforços revolucionários, Darcy enfatizava que “subsistem ainda, em todas as sociedades socialistas, estratificações de classe que diferenciam os assalariados urbanos do campesinato e distinções societárias que privilegiam a intelectualidade burocrática incumbida da organização econômica, política e cultural” (RIBEIRO, 1997, p. 220).

É salutar mencionar que Darcy Ribeiro estava cênscio de que esta “expectativa, porém, não se cumpriu, como seria de esperar, nas sociedades maduramente industrializadas onde se concentrava um proletariado mais numeroso e consciente, como previram os teóricos marxistas, pelo esgotamento das potencialidades do regime capitalista ou em virtude de crises

cíclicas e da pauperização crescente da massa trabalhadora. Explica o estudioso da evolução das sociedades humanas:

O malogro dos movimentos socialistas revolucionários nas sociedades mais industrializadas explica-se, principalmente, pela própria capacidade das estruturas imperialistas industriais de propiciar o atendimento das aspirações materiais básicas de suas populações metropolitanas. Isso se tornou possível em virtude do ritmo acelerado de progresso tecnológico da Revolução Industrial, que assegurou às empresas capitalistas condições de manter suas taxas de lucros, apesar do constante aumento do custo da mão-de-obra. Mas explica-se, também, pela compressão que exercem os Estados imperialistas contra os impulsos reordenadores das suas classes subalternas (RIBEIRO, 1997, p. 221).

O modelo socialista revolucionário alude, portanto, no esquema darcyniano, à reordenação social intencional de uma área marginal, incipientemente capitalista e industrializada, trazida pela “Revolução Socialista russa de 1917, seguida mais tarde por várias outras, todas elas motivadas, principalmente, por tensões de caráter antioligárquico e antiimperialista e todas, exceto Cuba, desencadeadas no curso de guerras mundiais” (RIBEIRO, 1997, p. 218).

Nos fins da década de 1960, quando publicou sua obra, Darcy Ribeiro não sugeriu qualquer esgotamento dos modelos de configuração do socialismo, ao contrário, conforme justifica, “inovações tecnológicas, reordenações estruturais e renovações institucionais desenvolvidas nas últimas décadas”, tanto as vivenciadas nas sociedades subdesenvolvidas quanto nas capitalistas mais avançadas, “parecem ensejar novas possibilidades de ordenação social, dentro de princípios socialistas” (RIBEIRO, 1997, p. 223). Ponto de vista este que parece ter guardado até o fim de sua carreira intelectual, visto que – embora não se admitisse ‘comunista’ nem ‘marxista’ – se confessava discípulo e herdeiro das ideias marxianas, creditando em uma de suas últimas publicações que “Marx, desde um século e meio atrás, ainda nos fala de coisas que nem viu mas previu e, de alguma forma, explica” (RIBEIRO, 1997a, p. 81).

Em sequência, a terceira e última destas formações, nominada por ‘nacionalismo modernizador’ constitui-se como uma alternativa em um mundo bipartido entre sociedades que se configuram capitalistas e aquelas que ensejam por socialistas. É fundada basicamente sob inspiração socialista, buscando promover a intervenção estatal entre os setores básicos da sociedade, além de privilegiar empresas públicas nos setores econômicos, mas permitindo ao mercado privado o “princípio ordenador da economia nos demais setores” (RIBEIRO, 1997, p. 224). Como exemplo dessa formação Darcy indica o México de Cárdenas, a Turquia de Mustafá Kemal e, na época, também o Egito e a Argélia.

Todavia, ressalta-se que esta formação é menos eficaz comparada à ação renovadora que a opção revolucionária proporciona, já que esta pressupõe maior capacidade de promover uma industrialização acelerada. E é essa capacidade de aceleração evolutiva que espelha o socialismo revolucionário como mais “atraente para as nações subdesenvolvidas que enfrentam problemas paralelos e que devem partir de condições sócio-econômicas similares, se não inferiores, dado o vulto de suas populações marginalizadas”, assim como o mencionado “atraso tecnológico de seus sistemas produtivos” (RIBEIRO, 1997, p. 225). Por isso, Darcy também comenta que foi pelo “poder de manutenção do *status quo* das formações imperialistas industriais que fizeram algumas sociedades recuar nesse caminho” (RIBEIRO, 1997, p. 225), como por exemplo, se viu na Turquia e no México, além de, segundo Darcy, prevenirem outras de seguirem pela mesma opção⁸⁸.

Dentre todas as revoluções tecnológicas, notabilizaram-se diversos fatores acelerativos que desencadearam transformações significativas no processo produtivo assim como nas conformações societárias humanas, mas não chegam a se configurar em sucessivas revoluções, pelo fato de não conceder espaço ao surgimento de novas formações socioculturais. No esquema darcyniano, assim se apresentaram os ciclos de progresso na via da Revolução Industrial. Contudo, ainda no curso da Revolução Industrial, foi identificada por Darcy, ao longo da década de 1960, uma série de inovações científicas e tecnológicas que, mesmo inseridas num processo contemporâneo de amplo desenvolvimento industrial, pareceu-lhe indicar o surgimento de uma nova revolução tecnológica: trata-se da **Revolução Termonuclear**; que, segundo Darcy, conformarão as ‘sociedades futuras’ a gerar a ‘civilização da humanidade’. Nesse sentido, o próprio Darcy propõe e logo responde a questão que lhe é central:

Estaremos, agora – com a implantação da tecnologia científica moderna de base termonuclear e eletrônica –, diante de uma aceleração cíclica da mesma natureza ou diante de transformações tão prodigiosas das forças produtivas e tão preches de conseqüências que devemos classificá-las como uma nova revolução tecnológica? A relevância dos progressos alcançados e o próprio caráter irruptivo da nova onda de inovações parecem indicar que se trata de uma revolução (RIBEIRO, 1997, p. 232).

O estudioso está ciente de que o momento exige cautela assim como da dificuldade de se mensurar com exatidão respostas mais completas, pelo fato de, no presente, se estar vivenciando o limiar dessa nova revolução, considerando estar certo Darcy em sua

⁸⁸ No correr do exílio, após a publicação de *O processo civilizatório*, Darcy Ribeiro acompanharia muito proximamente a experiência da “via democrática para o socialismo” no Chile de Salvador Allende e, posteriormente, a experiência nacionalista do General Velasco Alvarado no Peru. Analisou ambas como variações ao modelo cubano, dedicando-se a tecer considerações sobre seus méritos e fragilidades (Cf.: RIBEIRO, 1972).

apreciação. Na época da referida publicação, escreveu ser plausível apenas aferir seus impactos renovadores, confundidos, porém, com os mesmos efeitos das sucessivas mudanças impostas dentro da própria Revolução Industrial, chegando a expor:

Nosso tempo pode ser comparado, portanto, à Inglaterra do primeiro quartel do século XIX, quando aquela revolução já atuava como modelador de uma formação nova, mas seu perfil ainda era nebuloso. Comparando os frutos maduros da Revolução Industrial com aqueles renovos, sobressaem a sua rudeza e primitivismo. Nele estavam contidos, porém, como virtualidades, os desdobramentos posteriores (RIBEIRO, 1997, p. 232).

Ainda que prudentemente, Darcy elabora um exercício imaginativo de como serão as sociedades futuras, fundado no que pressupõe se tratar de prenúncios que acompanharão as décadas seguintes, como as inovações em conhecimentos nas áreas da eletrônica, da química, da energia termonuclear, tecnologia de aplicação militar, biologia, computação, aviações espaciais, complexos industriais automatizados, sistemas cibernéticos, entre muitos outros, que servirão de base para tais sociedades futuras. Reconhece que, “as promessas da nova tecnologia, de proporcionar prodigiosas fontes de energia e uma abundância teoricamente limitada de bens e de serviços, são ainda meras expectativas”, entretanto, insiste que, “à medida que essas promessas entrem a cumprir-se, terá início um novo movimento do processo evolutivo pela morte da economia da escassez e o advento da economia da abundância” (RIBEIRO, 1997, p. 233)⁸⁹, a partir da qual deverão se converter todas as formas de estratificação social. Todavia, os efeitos reais de tal economia da abundância e igualdade deverão aguardar por condições viáveis e, inevitavelmente, pelo rompimento necessário com a hegemonia que destrói o ser humano e seu ambiente a fim de que haja reais deslocamentos no processo.

No pensamento de Darcy, desta nova dinâmica de economias da abundância resultará, pela primeira vez na história humana, entre as diversas sociedades, praticamente todas as necessidades materiais básicas supridas, assim como, devido à elevada automação industrial, o período de trabalho empregado na produção destes bens e serviços será significativamente reduzido. Portanto, se poderia imaginar uma sociedade igualitária, sem a coerção das formas conhecidas de divisão e hierarquização do trabalho, em que as pessoas pudessem se dedicar às tarefas mais complexas e, também, ao desenvolvimento cultural, tanto quanto às atividades recreativas e assistenciais.

⁸⁹ Darcy Ribeiro não se resignou à economia da escassez, mas se deve lembrar que ele foi um homem moderno, sim, e por conseguinte, condicionado historicamente; contudo, assevera-se que com respeito à ideia de abundância, para Darcy esta não combinou-se com o produtivismo e o consumismo como veio a ocorrer no ‘livre mercado’; mas era sim, uma abundância ‘regulada’, que teria como antecedente uma sociedade justa em que as pessoas poderiam exercer seus talentos criativos sem coerções.

Na abordagem darcyniana, as sociedades socialistas são as mais capacitadas para gerir as transformações necessárias em detrimento das capitalistas; pois atuarão como aceleradoras dessas mudanças que, para Darcy, já estão em curso. Isso se deve, nas sociedades socialistas, “ao seu caráter de economias coletivistas e planificadas, capazes, portanto, de absorver a tecnologia nova, beneficiando a sociedade inteira como o acréscimo de produtividade que propicia” (RIBEIRO, 1997, p. 240).

A Revolução Termonuclear poderá efetivar uma completa reversão do processo evolutivo, ou seja, ao invés de atuar como um processo de atualização histórica que manteria a espoliação de nações subdesenvolvidas e atrasadas, como se verificou em cada uma das revoluções anteriores, que privilegiaram as estruturas macroétnicas quando absorveram pioneiramente as novas tecnologias, desta feita, há chances de se promover novas formas de difusão e generalização dos progressos tecnológico-culturais que, por conseguinte, não implicarão necessariamente o aprofundamento das relações de dominação e subordinação entre as sociedades avançadas e as marginalizadas. É para este fim que, de acordo com Darcy, concorrem três elementos essenciais:

Primeiro, a competição entre os campos socialistas e capitalistas, impeditiva do surgimento de uma *entente* neo-imperial reacionária. Segundo, o amadurecimento do *ethos* dos povos atrasados, como resultante residual da expansão da Revolução Industrial. Esse amadurecimento é claramente perceptível, em nossos dias, pela comparação da impotência de alguns desses mesmos povos, há um século, quando foram avassalados pela expansão imperialista, com a capacidade extraordinária de enfrentar e de autodefesa que revelam hoje. (Considere-se a combatividade dos insurretos da Argélia contra a França e do Vietnã contra os Estados Unidos). Terceiro, a magnitude da Revolução Chinesa, que detonou um processo de aceleração evolutiva sobre uma parcela enorme da humanidade dentro da área mais povoada, mais miserável e mais espoliada do mundo. Seu vulto pode ser medido pela expectativa dos demógrafos da ONU, segundo os quais os chineses constituirão 1,8 dos 6 bilhões de habitantes da Terra no ano 2000 (RIBEIRO, 1997, p. 245).

Assim, Darcy introduz em *O processo civilizatório* a utopia, a aposta na humanidade, creditando a seu futuro, a capacidade de uma reconfiguração civilizadora do mundo, condicionada a partir do processo revolucionário, libertador, também conflituoso, protagonizado pelos povos mantidos no subdesenvolvimento com vistas à sua aceleração autônoma.

Na concepção darcyniana, a ascensão de sociedades africanas, latino-americanas e asiáticas para sua autoorganização e gerência assenta-se sobre este novo processo civilizatório. Em um estudo posterior (RIBEIRO, 1983), Darcy comenta sobre a tomada de consciência, mesmo que a contragosto, por parte do europeu sobre esse alargamento do mundo. O antropologiano

exemplifica o argumento pela referência direta às palavras proferidas pelo filósofo Jean-Paul Sartre:

Era tão natural ser francês. Era o meio mais simples e econômico de ser universal. Os outros é que deviam explicar por que falta de sorte ou culpa não eram completamente homens. Agora a França está prostrada e a vemos como uma grande máquina rota. E pensamos: trata-se, acaso, de um acidente do terreno, de um acidente da história? Continuamos sendo franceses, mas a coisa já não é natural. Ocorreu um acidente para nos fazer compreender que éramos acidentais (apud RIBEIRO, 1983, p. 75. Itálico do original).

Não é casual que “a luta pelos ideais mais generosos de liberdade, fraternidade, independência e progresso formulados na Europa se processa, hoje, fundamentalmente, contra a órbita de poder que se apelida civilização européia ocidental” (RIBEIRO, 1983, p. 75). A Europa há que se perceber ‘pequena’ demais para se fazer sinônimo do ‘universal’. A função reordenadora ou, em outras palavras, civilizadora do mundo, vincula-se fortemente às lutas promovidas pelos povos até então subjugados, em direção a seu pleno desenvolvimento e autonomia. Gera-se a partir daí uma nova civilização, desta vez, de natureza ecumênica.

Para esta concretização, alguns obstáculos deverão ser superados, conforme o autor indica, primeiramente, o de carências elementares, sejam elas, a fome, a falta de vestuário, de moradia, de condições sanitárias básicas e, também, de tratamento de enfermidades curáveis e de acesso e garantia a uma educação gratuita e de qualidade. Não se duvida que são obstáculos ainda mais agudos devido à falta de interesse das sociedades capitalistas para investirem de maneira mais maciça em pesquisas científicas e desenvolvimento tecnológico viabilizando a superação dos males que atingem, sobretudo, a periferia do sistema. Trata-se da superação de uma ordem espoliativa que submetem estruturas sociais tecnologicamente defasadas, por meio dos neocolonialismos e da persistência da exploração imperialista, em suas múltiplas dimensões, que assolam as nações subdesenvolvidas. Por fim, aos entraves materiais somam-se os preconceitos que presidem as relações sociais e se internalizam nas estruturas psíquicas, de classe, discriminação racial e sexual que, embora se saiba não haver qualquer fundamento para tais, permanecem impondo condições degradantes e desumanizadoras em praticamente todas as sociedades humanas. Segundo aponta Darcy, a superação desses obstáculos,

[...] pode fazer-se pela aceleração evolutiva acionada pela própria Revolução Termonuclear no curso do processo de modelação das *sociedades futuras*. Não será alcançada, porém, de forma espontaneísta, porque importará num esforço extraordinário, só praticável através de um planejamento rigoroso e da mais completa cooperação internacional. [...] Assim é que se pode afirmar que o sentido do desenvolvimento humano aponta para a configuração das sociedades futuras como formações socialistas de um novo tipo. Estas serão, com toda a probabilidade,

sociedades [...] superiores às formas socialistas modernas de tipo revolucionário ou evolutivo (RIBEIRO, 1997, p. 248-9).

Por conseguinte, Darcy conclui seu exercício imaginativo propondo uma questão diante aos fatos que vislumbrou, mas também uma convicção para o futuro longínquo:

O futuro imediato das sociedades mais avançadas será o de Tocqueville ou de Marx, conforme se desenvolveram as virtualidades de despotismo ou de liberdade de que estão prenhes. O futuro mais longínquo, o do homem, será, certamente, o da antevisão de Marx. Este se cristalizará no curso de uma civilização que amadurecerá com o novo homem produzido pela Revolução Termonuclear, já não adjetivável étnica, racial ou regionalmente. Essa será a civilização da humanidade (RIBEIRO, 1997, p. 253).

Em uma avaliação ampla, o esquema evolutivo sociocultural em seu conjunto, como exposto por Darcy, é caracteristicamente multilinear, dado que apresenta numerosas diversificações entre as transições de um estágio tribal ao agropastoril, assim como destes às civilizações regionais, e também, às sociedades modernas. Considera, simultaneamente, que cada revolução tecnológica se estende de modo peculiar por processos civilizatórios que, ao tomarem corpo progressivamente, ampliam-se paulatinamente somando mais áreas de difusão de inovações tecnológicas, capazes de reconfigurar as respectivas sociedades, mesmo após o surgimento de novas revoluções. Tais revoluções subsequentes conseguem cada vez mais absorver os povos que as vivenciaram diretamente ou não, também as organizações anteriores, reconfigurando e gerindo distintamente suas formas societárias, a partir de movimentos de atualização histórica, para alguns, e de aceleração evolutiva, para outros. A conformação das revoluções tecnológicas e seus processos civilizatórios, entre as diversas formações socioculturais, também possibilitam sistematizar o processo civilizatório global que, diversificado em estágios sucessivos, desdobrou-se entre inúmeros povos separados cada qual no tempo e espaço, mas que serviu a reordenações socioculturais por regiões gradativamente mais amplas, com assimilações étnicas e políticas também cada vez maiores, até a inclusão de toda a humanidade em um único contexto interativo (RIBEIRO, 1997).

Após esta elucidação à obra darcyniana é mister tratar do diálogo com os respectivos críticos de *O processo civilizatório* de Ribeiro (1997), sejam eles contundentes em sua postura, ou então reiterativos, ou construtivos; dado que, tal manifestação crítica auxilia em demonstrar a relevância teórica e epistêmica do autor, como também, sua pertinência contemporânea aos desafios e questões que defrontam-se os atuais intelectuais, em especial, na e a partir da América Latina.

3. ‘POR UMA CIÊNCIA MAIS NOSSA’: APROPRIAÇÕES DARCYNIANAS

3.1. A manifestação dos críticos

Ironicamente, é consenso que Darcy Ribeiro foi sempre um personagem polêmico (BOMENY, 2001; MATTOS, 2007; SANTOS, FERRAZ, 2014; MOREIRA, 2009), sendo que esta polêmica se encontra, em boa medida, na simbiose entre o pensamento científico sobre o qual se debruçou com profunda acuidade e seu compromisso público ou, em suas palavras, como “um intelectual do seu povo, do seu tempo” (RIBEIRO, 1980, p.213), cuja atividade à qual se dedicou pretendia elaborar “uma ciência engajada, que vise o domínio do saber humano e a capacidade de utilizá-lo para diagnosticar as causas do atraso nacional e a busca de novas saídas” (RIBEIRO, 1980, p. 216). Conjugando, por conseguinte, ação política e diagnóstico social de monta, ambos praticamente inseparáveis, o antropólogo os entendia combinados dialeticamente. Por isso, sobre ele se atestou: “Nas várias atividades intelectuais que exerceu em sua vida profissional, também se encontram posicionamentos políticos equivalentes” (GOMES, 2000, p. 19).

Em que pese a dificuldade de discernir entre o homem político e o intelectual cientista, a dissertação ocupa-se primordialmente do debate em torno de sua obra *O processo civilizatório*, desde que veio a público e, assim, se tornou objeto da crítica⁹⁰, principalmente entre aqueles considerados especialistas e, também, de estudiosos contemporâneos que nela ou encontraram novo fôlego dirigido à empreitadas intelectuais próprias.

Todos estes críticos podem ser arrolados, a princípio, em três categorias. A primeira delas se refere àqueles que, na ação de criticá-lo, manifestaram rejeição a sua obra com considerável aspereza, aqui categorizados como críticos contundentes, por sua natureza incisiva, e em alguns momentos até mesmo violenta, negando a Darcy e suas teses praticamente qualquer valor. Um estudioso registrado nesta categoria – posto aqui como emblemático – protagonizou uma estridente polêmica que marcou um episódio na comunidade científica

⁹⁰ Embora Darcy Ribeiro tenha acumulado ao longo dos anos uma série de críticos em diversos campos, como por exemplo, em educação (Cf.: BOMENY, 2001; 2001a; GOMES, 2005; ZURITA, 2007; SANTOS, 2003), em política (Cf.: SILVA, 2011), em étnico-racial (Cf.: MUNANGA, 1999; FERREIRA, CARVALHO, 2016; GIAROLA, 2012), em etnologia e em memória (Cf.: BATALLA, 1979; CHAGAS, 2003; IONE, 2005; GRAZIATO, 2008; ARRUTI, 1995; 1997; HEYMANN, 2005; 2012), em multimeios (Cf.: MENDES, 2006), em história (Cf.: MOREIRA, 2014), em teoria literária (Cf.: GRILLO, 1999; MOREIRA, 2004; OLIVEIRA, 2000), em teoria social da comunicação (Cf.: SANTOS, 2004a), ou em filosofia (Cf.: GOMES, 1989; ZANCANARO, 1990) – apenas para citar alguns –, tais não serão aqui abordados, mesmo que pertinentes, dado que aqui será privilegiado exclusivamente o debate entre aqueles que anuindo ou dissentindo, trataram especificamente em maior ou menor grau da obra *O processo civilizatório*.

brasileira. Outros, porém, aceitam o arcabouço teórico darcyniano sem maiores restrições, ou mesmo expressam sua admiração ora às teses propugnadas pelo autor ora, também, à imagem do intelectual em seu papel político público, por vezes também polêmico e utópico. Tratando especificamente da apreciação que fazem de sua obra, estes críticos são aqui denominados de reiterativos, dado seu caráter reprodutor, mormente em apresentar e explicar as ideias darcynianas, que também podem ser associadas ou harmonizadas com outras construções teóricas. E, na terceira categoria, serão comentados aqueles que por interrogarem lúcida e equilibradamente as contribuições epistêmicas ou científicas de Darcy, e com ele tensionando, estabelecem um diálogo renovador, ambicionam avançar sobre aquilo que reconhecem como autenticidade e originalidade do autor, conteúdo relevante à teoria social, especialmente, na e para a América Latina. Por isso, estes são denominados aqui de críticos construtivos.

Estes últimos podem ser compreendidos em dois subgrupos: o primeiro concerne aos que reagiram logo no período inicial à publicação do trabalho darcyniano – apenas dois anos após a publicação de *O processo civilizatório* –; trata-se de especialistas reconhecidos como os mais interessados e competentes no tema da evolução humana na época. Darcy Ribeiro, preocupado em estabelecer a intersubjetividade científica, submeteu aos pares seu escrito ao julgamento de cada qual. Em seguida, construiu sua réplica, como autor, a cada uma das referidas apreciações críticas de sua obra. O segundo subgrupo configura-se a partir de intelectuais hodiernos, cujas contribuições mais recentes se dão por meio de apropriações e atualizações das ideias darcynianas, fundando ou motivando avanços em pesquisas tanto científicas quanto em pluri-versalidades epistêmicas. Com isto, passa-se a percorrer uma via em acordo com as orientações mais incisivas de Darcy, ou seja, sua fundamentação epistêmica a clamar uma necessária autonomia em face de interesses e interpretações de mestres estrangeiros, para fazer de seu pensamento uma realização verossímil e útil às nações subdesenvolvidas que aspiram por seu próprio desenvolvimento e prosperidade. Daí a insistente conclamação de Darcy Ribeiro (1979; 1980; 2010) para que nossa ciência seja de fato uma ciência mais nossa.

3.2. Um episódio na comunidade científica brasileira

Os críticos contundentes de Darcy Ribeiro – sendo esta a primeira categoria de críticos apresentada aqui – são aqueles que rejeitam pura e simplesmente a possibilidade do antropologiano elaborar uma teoria autônoma que explique os motivos do desenvolvimento desigual das diferentes sociedades, apontando para possíveis caminhos de superação da

condição de subdesenvolvimento; destacando ainda que, sem que para isto, recorrer exclusivamente a referências científicas euroamericanas. Assim, contestam a validade de seus pressupostos com demasiada rigidez, a mesma com que pretendem refutar seus argumentos. Tal postura crítica contundente, em regra, pode oscilar entre a veemência que se aplica na discordância teórica e na reprovação, ou mesmo censura científica e acadêmica, que acaba por se fazer infecunda e chega ao ponto da crítica pessoal ao autor, perdendo-se com isto um debate proveitoso.

É possível reconhecer teóricos que rechaçam a obra de Darcy Ribeiro, sem qualquer menção ao conteúdo expresso nos *Estudos de Antropologia da Civilização*, mas pela postura ideopolítica darcyniana; chamam-no de ‘intelectual condescendente’ (SANTOS, 2004a) de modo irônico, referindo-se à corrente trabalhista a que Darcy aderiu e à sua idealização da concepção de ‘povo’, numa remissão a uma recusa do brizolismo como sinônimo de populismo, corrente política criticada pela esquerda e pela direita no Brasil, mas que, para Darcy, era bem mais crível do que qualquer outro caminho para o enfrentamento das oligarquias no Brasil. Nesta crítica (SANTOS, 2004a) acusa-se que, na realidade, o ‘povo’ não possui voz na obra de Darcy Ribeiro, mantendo Darcy a si próprio como seu porta-voz.

Noutra direção, há quem aponte (FRANK, 1997) que Darcy nunca contribuiu para uma discussão científica dada sua opção por um tipo de evolucionismo ou por uma ‘teoria da história’, portanto, por uma teoria geral que já estava para a ‘comunidade científica’ de seu templo plenamente desacreditada. Com isto, acusam-no de ‘fantasiar’ sua obra como se fosse ciência, com o intuito de enganar conscientemente seu leitor, mas que não foi escrita por um cientista, e sim pelo ‘populista e ideólogo Darcy Ribeiro’; contudo, em nenhum momento, tais juízes explicitam teoricamente tais argumentos. Assim, a partir do rechaço de sua obra sem fundamentação explícita (SANTOS, 2004a) e da agressão pessoal (FRANK, 1997), a crítica contundente não aprofunda nenhuma leitura darcyniana e parece ser simplesmente incompatível a uma discussão intelectual e acadêmica.

O exemplo mais emblemático nesta categoria é a crítica do antropólogo brasileiro Roberto DaMatta⁹¹, representando uma significativa celeuma na comunidade científica brasileira. Este debate ocorreu a partir da redação de uma *Carta aberta a Darcy Ribeiro*, escrita por DaMatta

⁹¹ Roberto Augusto DaMatta (1936-) possui Graduação e Licenciatura em História pela Universidade Federal Fluminense (1959 e 1962). Curso de Especialização em Antropologia Social do Museu Nacional (1960); M.A e Ph.D em, respectivamente, 1969 e 1971 pelo Peabody Museum da Universidade de Harvard. Foi Chefe do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, fundador e coordenador do seu Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (de 1972 a 1976). É Professor Emérito da Universidade de Notre Dame, USA, onde ocupou a Cátedra Rev. Edmund Joyce, c.s.c., de Antropologia de 1987 a 2004. Atualmente é Professor Titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Realizou pesquisas etnológicas entre os índios Gaviões e Apinayé.

em 6 de agosto de 1979, e publicada na seção *A Antropologia Brasileira em Questão*, do periódico *Encontros com a Civilização Brasileira*. Nesta mesma edição, de número 15, publicada em setembro de 1979, consta na sequência uma espécie de réplica escrita por Darcy Ribeiro, redigida apenas um dia após a referida *Carta*, em 7 de agosto de 1979, e cuja tal resposta darcyniana recebeu o título *Por uma Antropologia Melhor e Mais Nossa*. Os textos-correspondências transmitem cada qual um posicionamento incisivo e uma natureza inteiramente pessoal.

Em sua *Carta*, DaMatta (1979) a endereça a Ribeiro com “saudações lacrimosas” (p. 81). Isto, porque, conforme explicou, reconhecia Darcy como um intelectual do mais alto valor e arguto estudioso, admitindo que tanto em seu período de estudante e provavelmente até aquela ocasião “queria seguir seu exemplo”, e mais, “quis ser como você” (DAMATTA, 1979, p. 81), o que não se pode avaliar o quanto já conteria de ironia, além de declarar: “Meditei também sobre toda a sua obra, Darcy, tendo examinado o seu *Religião e Mitologia Kadiuéu*, que muito admiro, e também *O processo civilizatório*, que considero uma peça formalista” (DAMATTA, 1979, p. 82. *Itálico do original*). Mas a contrariedade e estampada decepção de DaMatta, como descreveu, veio após ler uma entrevista cedida por Darcy ao jornalista Edilson Martins, publicada no número 12, em junho de 1979, também em *Encontros com a Civilização Brasileira*. E, segundo informou, leu ainda, apenas alguns dias após, um prefácio de Darcy a um livro que reuniu alguns dos importantes trabalhos do antropólogo Eduardo Galvão, publicado no mesmo ano. Tanto na entrevista quanto no prefácio, Darcy criticava sem qualquer pudor as realizações antropológicas no Brasil nas décadas em que o próprio e outros intelectuais experimentavam o exílio político, e especificamente o Museu Nacional, instituição na qual DaMatta se ocupava como antropólogo e professor.

Na dita entrevista, que ocorreu em janeiro daquele ano, e levou como título *Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim*, a certa altura, Martins pede a Ribeiro que fizesse uma retrospectiva da antropologia brasileira. Darcy, por sua vez, declara que a antropologia brasileira não apresentava uma contribuição da qual se possa orgulhar; embora destacasse que ele e Galvão tivessem realizado um estudo etnológico significativo: “Nós, eu e o Galvão, retomávamos assim, a postura do [Curt] Nimuendajú. [...] A obra de Nimuendajú sozinho é mais importante do que a obra de todos os etnólogos brasileiros juntos” (RIBEIRO, 1979a, p. 92-3), incluindo a sua própria e a do Galvão. Nas palavras de Darcy: “Eu tenho uma obra importante, Galvão também, outros têm obras importantes. Pois bem: nós todos, tudo somado

de um lado da balança e de outro a de Nimuendajú, a dele pesa muito mais” (RIBEIRO, 1979a, p. 93)⁹². Por conseguinte, asseverou:

E para vergonha nossa a obra de Nimuendajú está publicada no mundo inteiro; em alemão, francês, inglês, menos no Brasil. O Museu Nacional recebeu há 30 anos todo o acervo da obra dele, com o compromisso de publicar e nunca publicou um só volume. O pessoal do Museu Nacional edita uma porção de bobagens deles, mas nunca publicou a obra de Curt Nimuendajú, que mudou o caráter da antropologia brasileira. Nós todos somos antropólogos porque conhecemos a obra de Nimuendajú. [...] 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 Nimuendajú 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, de qualquer Lévi-Strauss, de qualquer teórico boboca, francês ou norte-americano. Ilustram essas teses com exemplificações locais. [...] Dos livros desses antropólogos não vai ficar nada. Porque é um exercício de aplicação local de puxa-saquismo com respeito a teorias vindas de fora, que são teorias de moda, e que amanhã não existirão mais. [...] Disso tudo resulta, que grande parte das ciências sociais, e particularmente da antropologia brasileira, é o que eu chamo de *cavalo-de-santo*. Porque são caras, por cuja boca, estão falando Lévi-Strauss, ou qualquer inglês que esteja na moda. E no caso aqui do Museu Nacional ou outras entidades estão muito mais interessados ou estão tão pouco interessados em dar continuidade à tradição de sua própria instituição, que há décadas não refazem as exposições. [...] O Museu Nacional tem agora dez vezes mais antropólogos do que já teve em qualquer 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. E não há indicação de que venham a ser abertas. [...] E há uma antropologia, uma etnologia, interessada em tudo que é tema aleatório, mas muito pouco interessada nisso (RIBEIRO, 1979a, p. 93-4).

A ênfase no exemplo antropológico de Nimuendajú significava retomar uma perspectiva de produção científica, epistêmica ou teórica que reaproximava a antropologia de suas origens, a cultura material e a etnologia indígena bem como do cuidado com as famosas coleções etnográficas que tornaram o Museu Nacional internacionalmente conhecido. Para Darcy Ribeiro, era inimaginável o abandono deste paradigma, sendo a antropologia das Américas privilegiada por ter ainda tais povos testemunhos vivos em seu território. Seu susto foi menos

⁹² O Museu Real, como primeiramente se chamou o Museu Nacional, foi criado por decreto de 6 de julho de 1808, com o objetivo de estimular os estudos das ciências naturais, representando um centro aglutinador de ciência e cultura na Corte. Somente a partir da administração de Ladislau Neto (1874-1893), o museu ganhou moldes similares aos dos grandes exemplos europeus. Nas palavras do eminente reformulador, o Museu tinha como missão ‘coleccionar todas as riquezas do Brasil’, com ênfase ao legado indígena. No início do século XX, na direção, respectivamente, de Roquete-Pinto e de Heloísa Alberto Torres, o devotamento à ampliação das coleções etnográficas era a sua marca. Curt Nimuendajú foi um dos etnólogos que mais fertilmente contribuiu para o alargamento desta fama do Museu Nacional e da antropologia brasileira, apoiado integralmente por Heloísa Alberto Torres, a mentora, dentre outros, de Eduardo Galvão e de Castro Faria, este último tendo, graças a ela, podido acompanhar expedições também de Lévi-Strauss, então ainda jovem. Darcy Ribeiro ligava-se a esta tradição, por sua vez, DaMatta encabeçava um novo movimento ao criar o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), nos inícios de 1970 que divulgava, contrariando Darcy Ribeiro, como a primeira pós-graduação em Antropologia no Brasil, e ignorando o empenho pioneiro deste no Museu do Índio que efetivamente formara a primeira turma de pós-graduação neste campo; empenho este destruído com o Golpe de 1964. Podemos dizer que os exilados que retornaram encontraram no Brasil que deixaram os espaços científicos preenchidos numa rota radicalmente distinta àquela que conduziam quando foram expurgados (Cf.: MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2015).

para com as referências bibliográficas estrangeiras – algo com que ele mesmo lidava em seus livros – mas com a desistência, a seus olhos, à participação na vida entre os indígenas ‘de carne e osso’, nas florestas brasileiras como uma identidade do antropólogo brasilianista ou americanista. Lamentava que a questão indígena tivesse virado mero ‘degrau’ para a conquista de títulos doutorais ou legitimação de uma carreira universitária: “muitos deles [tais antropólogos] nunca chegam mesmo a entender, porque já vão para a aldeia, apenas ilustrar uma tesezinha do professor estrangeiro para obter o doutorado, e permanece sempre um alienado” (RIBEIRO, 1979a, p. 94). Esta ideia, de colonização do pensamento, em especial na manipulação das populações indígenas, levou Darcy a sugerir uma explicação análoga à conhecida Batalha de Berlim que ocorreu durante a Segunda Guerra Mundial:

A estupidez de estudar os índios a frio, como cobaias, é tão grande, que eu, quando percebi isso, mudei toda a minha atitude. O objetivismo científico é tão burro para com o índio, é como se alguém decidisse estudar em 1945, a forma da família alemã e a moral alemã em Berlim. Em Berlim, 1945, debaixo das bombas, destruída dia e noite, não havia condição nenhuma de se estudar a forma nem a moral da família alemã. Debaixo daqueles bombardeios não havia instituição social, ou nenhuma moral, que se pudesse manter. [...] Os índios brasileiros estão vivendo como quem se encontra debaixo de um bombardeio. Bombardeio tremendo, de ameaças de toda a sorte... [...] Então a única coisa que pode salvar os índios, são os próprios índios. [...] Que o destino dos índios seja entregue a eles mesmos (RIBEIRO, 1979a, p. 95-6).

Esta explicação, que estimulou a nomeação da entrevista – em *Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim* –, se mostrou absolutamente provocativa na compreensão de DaMatta. Somado a isto; no referido prefácio a obra de Galvão, Darcy reitera uma destas opiniões. Especificamente a impressão que nutriu e divulgou a respeito de Curt Nimuendajú. Tal prefácio foi redigido logo após soube do falecimento de Eduardo Galvão, com quem compartilhou significativa amizade. Assim, Darcy exemplifica que a geração dos pais fundadores da antropologia no Brasil foi constituída por Herbert Baldus, Curt Nimuendajú e Charles Wagley; mas que a geração seguinte, devia os créditos a outros três estudiosos, são eles: Florestan Fernandes, ele próprio, Darcy e, seu amigo Galvão. Sublinha, porém, notadamente a menção que faz de Nimuendajú, entre seus breves comentários reafirma:

Pena é que nesse país em que se publica tanta besteira, não se tenha editado até agora seus livros [de Nimuendajú] só encontráveis em alemão, francês e inglês. Isto, apesar de que uma instituição tão vetusta como o Museu Nacional, se tenha comprometido formalmente a publicá-los quando de sua morte, há mais de trinta anos. Esta era, aliás, das nossas vergonhas culturais, uma das que mais vexava a Galvão. [...] Galvão, à distância o melhor de nós [...]; reabriu as exposições do Museu Nacional, fechadas há décadas e que depois dele voltaram a se fechar. Até quando? (RIBEIRO, 1979b, p. 12-3).

Foram estas críticas que geraram uma reação contundente de Roberto DaMatta, a qual pode ser reduzida em dois planos. No primeiro, DaMatta fará uma clivagem simbólica entre uma antropologia nomeada ‘acadêmica’, ou pelo menos elaborada por ‘acadêmicos’, em detrimento a outra, ‘não-acadêmica’, com a qual Darcy provocativamente identificaria Darcy Ribeiro. Noutro plano, a crítica é de ordem teórico-metodológica, comentando, mesmo que brevemente, *O processo civilizatório*. Embora sejam didaticamente distinguíveis, de certa forma, na *Carta* os dois planos são praticamente indissociáveis.

A leitura das críticas darcynianas por DaMatta fez com que se auto-avaliasse como, em suas palavras, “nós, do Museu, somos evidentemente os bandidos: estamos do lado errado, estamos preocupados em fazer a nossa carreirinha, somos os proxenetas, exploradores e ladrões de índios”, enquanto, em paralelo ironiza a que “Darcy, é o herói brasileiro: o gênio da raça, o nosso Macunaíma, o Uirá em busca da justiça, *o grande Maíra* que arrotava azedo em cima dos seus filhos equivocados que fazem ciência em vez de *populismo* indigenista aqui em baixo” (DAMATTA, 1979, p. 82. *Itálico nosso*). O mesmo tom estende-se em todo o texto. Em doze páginas de carta, DaMatta acusa a postura ideopolítica e suas atividades ‘populistas’ cerca de quatro vezes, entre outras nomeações imoderadas. O emprego da designação ‘o grande Maíra’ a Darcy aparece de diferentes formas onze vezes⁹³ na referida correspondência. Esta reiterada nomeação ou designação é um indício irrefutável de que DaMatta se irritara de modo profundo e respondia jocosamente ao que via como a posição de inquestionável *divindade* assumida por Darcy Ribeiro. Contudo, a reação do porta-voz do Museu Nacional revelava algo em construção no período: o Museu Nacional, especialmente a Antropologia, e seu seleto grupo de professores e alunos tornavam-se, pouco a pouco, a entidade de prestígio único em seu saber que ganhava primazia na comunidade científica brasileira, alvo de cobiça dos novatos e símbolo do poder adquirido dos mais antigos. E Darcy Ribeiro retornava do exílio para ‘derrubar’ tudo?

Quando Roberto DaMatta fala sobre Darcy Ribeiro, porém, sabe-se mais do próprio DaMatta do que de Ribeiro. No paradigma indiciário, do historiador italiano Carlo Ginzburg (1989), é possível driblar a contraposição espúria entre ‘racionalismo’ e ‘irracionalismo’” (1989, p.

⁹³ Especificamente aparecem como: “Darcy, é o herói brasileiro: [...] o grande Maíra” (DAMATTA, 1979, p. 82); “O tom da entrevista é digno de um Deus: Maíra [...]” (p. 82); “[...] aprendemos a lição de Maíra-Darcy” (p. 83); “[...] nem todo mundo é o demiurgo Darcy Ribeiro” (p. 83); “[...] meu caro Maíra-Darcy” (p. 83); “[...] o Maíra lá deles [leitores da entrevista]” (p. 84); “Olha, meu Maíra-Darcy” (p. 85); “Mas não venha nos dizer o que fazer, ou o que está certo e errado neste mundo de Deus e de Maíras” (p. 86); “Darcy [...] um Maíra todo-poderoso” (p. 89); “Estou também cansado de padrões, figurões, medalhões, pistolões, ministros, padrinhos, afilhados, fundadores, heróis, líderes carismáticos, senadores, populistas e maíras” (p. 91); e, por fim as duas últimas menções: “Porque, no final das contas, o velho Darcy Ribeiro, o grande Maíra, revelou-se apenas isso: um pequeno e redundante Maíra-Mirim” (p. 92).

143); visto que, o “que caracteriza esse saber é a capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente” (GINZBURG, 1989, p. 152), aproveitando, a favor da análise, a capacidade intuitiva do pesquisador:

Ginzburg percebeu que o sintoma dá indícios e pistas que devem ser pesquisados pela habilidade de inferir e conjecturar. Todavia, destaca a importância da intuição no fazer científico: esta habilidade cognitiva, que todo pensador desenvolve durante o processo de seleção, identificação e análise dos dados, mas, que raramente explica na construção da pesquisa. Ginzburg discute orientações que o pesquisador deve valorizar na investigação histórica e na tradução do passado: “Ninguém aprende o ofício de conhecer ou de diagnosticador limitando-se a pôr em prática regras preexistentes. Nesse tipo de conhecimento entram em jogo (diz-se normalmente) elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição” (COELHO, 2016, p. 13).

A verificação de alguns indícios somada a uma abordagem psicanalítica pode servir à percepção de que se travava ali uma batalha pela *autoridade* no campo em que, se o que determinado sujeito sente e fala sobre o outro diz mais sobre o próprio sujeito que sobre o outro - dado que tal sujeito pode sentir e falar exclusivamente a partir de seu próprio ponto de vista, percepção e desejo, daquilo que o toca e que o provoca, mas nunca será possível se colocar cabalmente na posição ou lugar existencial do outro, restará somente falar de si e por si próprio – nota-se que DaMatta defende com ‘unhas e dentes’ a sua instituição, o seu grupo e a sua própria história pessoal à frente deste. Desta feita, DaMatta (1979) mostra-se incapaz de replicar justa e honestamente a crítica darcyniana ao abandono pelo Museu Nacional de sua tradição na etnologia indígena, também não, acerca da formação de doutores longe do campo⁹⁴. Nada é dito sobre o compromisso dos antropólogos do Museu Nacional com os problemas indígenas no Brasil. Não há respostas sobre qualquer guinada teórica na antropologia que teria justificado o ofuscamento de referências como Curt Nimuendajú. Para DaMatta, a réplica sustentava-se a tomar críticas de Darcy como um “ataque de faroeste” (p. 82), um “ataque brutal” (p. 82), uma “entrevista-batalha” (p. 83), um “*blitzkrieg*” (p. 83), por um “*Reichstag* dominado pela Gestapo, pelas ideias únicas, pelas soluções totais para todos os problemas e, sobretudo, pelo *Führer*, o que lidera [Darcy Ribeiro]” (p. 84), e também como “demagogia, mesquinhez, irracionalidade e ideologia cega” (p. 92), entre outras. Deste modo, infere-se que o Museu e seus antropólogos, de acordo com DaMatta, estariam estes, sim, acima de qualquer crítica.

Não se pretende aqui defender cabal e irrestritamente nem a pessoa de Darcy nem seu posicionamento teórico. Também se sabe que a ‘verdade’ não se encontra somente de um

⁹⁴ Interessa recordar que o pioneiro Darcy Ribeiro não tinha ele próprio seguido uma carreira acadêmica, não sendo portador de títulos de mestrado e doutorado.

lado. Afirmar que “o pessoal do Museu Nacional edita uma porção de bobagens deles” (RIBEIRO, 1979a, p. 93), Darcy Ribeiro desfazia de uma comunidade de pares que, em seus anos fora do Brasil, certamente, não por sua vontade, sustentaram a antropologia brasileira. A crítica, no entanto, se dava num contexto de fala em que se indignava diante da não publicação das obras de Nimuendajú por um longo período, à revelia de um acordo firmado oficialmente. Contudo, argumentar à Darcy que, “faça o que bem entender com sua própria imagem, *mas deixe em paz* e seja mais justo e verdadeiro com um grupo de pesquisadores de um Museu Nacional que nada tem feito contra você e que pretende, simplesmente, realizar seu trabalho com competência e dignidade” (DAMATTA, 1979, p. 84. *Itálico nosso*) não parece uma justificativa adequada à crítica. Pelo contrário, este seria um posicionamento irreduzível que Morin (2011) nos auxilia a pensar.

Quando um sistema de ideias se torna dogmático, sendo este caracterizado por um fechamento ao que é contrário ou desconhecido, pretenderá somente sua autopreservação. Edgar Morin (2011) denomina tal sistema como ‘doutrinário’. Segundo este pensador, o sistema de ideias ‘doutrinárias’ prioriza o fechamento, a opacidade e é constituído por seu “núcleo duro [...] de postulados indemonstráveis e de princípios ocultos”, enfim, “elimina tudo o que tende a perturbá-lo e desregulá-lo” (MORIN, 2011, p. 160-1). Mas é necessário fazer uma ressalva, pois os dois sistemas apresentados por Morin, tanto o aberto, reconhecido como ‘teoria’, quanto o fechado, ou ‘doutrinário’, não estão em completo antagonismo. Morin considera que todos os sistemas de ideias são simultaneamente fechados e abertos: é fechado ao se proteger e defender contra oposições, deslegitimação e degradações; e aberto, por sua vez, ao se reafirmar por meio de confirmações e verificações externas. A distinção entre esses dois aspectos do sistema de ideias reside naquilo que lhe é próprio (Cf.: COELHO, ROMERA, 2016). Nas ‘teorias’ é admitida a crítica externa, de modo que um sistema de ideias permanecerá nesse enquadramento enquanto aceita a regra do jogo crítico e de possível refutação, na medida em que demonstra maleabilidade interna, ou seja, “capacidade de adaptação e modificação na articulação entre os seus subsistemas, assim como a possibilidade de abandonar um subsistema e de substituí-lo por outro” (MORIN, 2011, p. 163). De outra parte, na ‘doutrina’ se rejeita o que é antagônico e a contestação, excluindo qualquer possibilidade de verificação colocada a partir de uma instância externa; que pode ser sintetizada em uma expressão: “É intrinsecamente irrefutável” (MORIN, 2011, p. 163). Contudo, não está totalmente fechada à realidade exterior, pois igualmente se alimenta de verificações e confirmações, mas seleciona apenas categorias e dados que lhe sirvam de confirmação. Nas palavras de Morin:

Enquanto a teoria reconhece que os seus axiomas ou postulados são indemonstráveis, a doutrina considera-os como princípios de evidência, verídicos para sempre, que asseguram a virtude inalterável do sistema. Enquanto a teoria conserva a racionalidade na troca incerta com o mundo exterior, a doutrina rejeita tudo o que se rebela contra a sua lógica racionalizadora. Por isso, ao contrário da teoria, a doutrina é blindada contra as agressões externas. Cada um dos seus conceitos está tão protegido quanto o núcleo. [...] A doutrina pretende ser a única a possuir a verdade, arroga-se todos os direitos e é sempre ortodoxa. Tudo o que lhe é estranho é, *ipso facto*, suspeito de ser inimigo, logo rejeitado. [...] Violentamente ofensiva, ataca sem trégua as teorias e as outras doutrinas anatematizadas (MORIN, 2011, p. 164).

Esta postura ‘doutrinária’ está plasmada no posicionamento de DaMatta. Por seu turno, Darcy não responde com um sentido de revanche argumentativa, mas chegando a agradecer seu interlocutor, se diz confesso ter gostado da correspondência. E mais, admitiu: “Gosto até de suas pequenas diabruras e zangas, afinal legítimas. Ultimamente tenho desgostado tanto a você pelo que sou, com o que faço e sobretudo pelo que digo, que devo aceitar, sem mágoa, que não me ame como deveria” (RIBEIRO, 1979a, p. 93). Embora DaMatta tenha escrito uma carta extensa e contundente, as ‘reclamações’ darcynianas não foram de fato debatidas, ou como considerou Darcy, “ficaram todas no ar, sobretudo as que pedem uma antropologia melhor e mais nossa”, seu interesse capital: “Quisera para o Brasil uma antropologia *descolonizada*” (RIBEIRO, 1979a, p. 93. *Itálico nosso*). Em seguida, Darcy decide reiterar suas críticas, a fim de que lidas as respectivas correspondências, “o leitor nos entenda e me ajude a cobrá-las” (RIBEIRO, 1979a, p. 94):

Em primeiro lugar, reclamo que o Museu Nacional, tendo assumido a mais de 30 anos compromisso formal e escrito de editar em português a obra de Curt Nimuendajú, nada tenha publicado até hoje. Trata-se, leitor, de uns dez livros escritos por um sábio nascido na Alemanha, que se fez brasileiro, e viveu aqui toda sua vida – a maior parte dela em aldeias de índios – e até trocou seu nome de família – *Unkel* – pelo nome que lhe deram os índios Guarani – Nimuendajú. Esses livros, editados originalmente em alemão, inglês, francês e espanhol, além de serem tidos unanimemente como clássicos da antropologia, são indispensáveis ao conhecimento dos índios do Brasil. Eles sozinhos valem mais – conforme assinalei várias vezes – do que a obra inteira de todos os etnólogos brasileiros, a minha inclusive. [...] Outra reclamação minha é que o Museu Nacional, contando com tão brilhante floração de jovens antropólogos, ocupe ao menos uns poucos deles no refazimento e na reabertura da Exposição Etnológica, fechada há mais de 20 anos. Essa exposição, leitor, de tradição secular, é a mais importante do Museu. Representa para nós, no Brasil, o que são as exposições da *Smithsonian Institution* de Washington, do *Museu do Homem* em Paris, do *Museu Britânico* de Londres, do *Museu de Berlim* e de mais de uma dezena de museus etnológicos do mundo inteiro. Em todas elas se podem ver primorosas exposições permanentes sobre as expressões materiais da criatividade dos índios do Brasil. Menos aqui. E isso me envergonha muito (RIBEIRO, 1979a, p. 94).

Com isso, Darcy não se opõe a qualquer tipo de inclinação de pesquisa ou objeto de estudo, pelo contrário, concorda que cada qual deve pesquisar o que julgar oportuno, mas é mordaz ao afirmar que, inclusive, “os frescos, as putas e os marginais; mesmo porque todos são gente e,

como tal, caem em nosso campo de interesse” (RIBEIRO, 1979a, p. 94). Em que pese o tom que não se pode deduzir com certeza se se trata apenas do conhecido linguajar despudorado de Darcy Ribeiro sem mais intenções ou, efetivamente, é o modo que este encontra para manter sua crítica à antropologia importada, sobretudo, dos Estados Unidos, a chamada ‘antropologia das sociedades complexas, que passava a ter tais grupos como privilegiados nas investigações. Objetivamente, o que Darcy Ribeiro insiste é que a antropologia do Museu se dedique simultaneamente, mesmo que em menor intensidade, à etnologia indígena, coordenando suas respectivas exposições museológicas.

Também é digno de menção o apontamento incisivo de DaMatta a respeito da ‘teoria do bombardeio de Berlim’, que tomou boa parte de sua correspondência aberta. Em síntese afirma não se tratar de uma ‘teoria’, mas em sua concepção, de uma falácia, pelo que “estabelece uma divisão radical e incorreta entre a teoria e a prática, de tal modo que, a rigor, o trabalho antropológico com populações tribais é impossível e, por implicação, qualquer reflexão sobre a situação humana torna-se uma imoralidade” (DAMATTA, 1979, p. 87). Pois, para DaMatta, o estudo etnológico indígena seria impossível na medida em que se compreende a referida ‘teoria do bombardeio de Berlim’, como uma perspectiva limitadora da atividade de pesquisa, em um ambiente sociocultural em crise. Além disso, acusa Darcy de ser “reacionário”, já que a seus olhos o antropólogo parece “convencido de que antropólogo estuda sempre a família influenciado supostamente pela ‘moral da família alemã’”, mas que jamais se atentou que “o parentesco é um idioma dominante em grupos tribais, onde o mundo se expressa por meio de um sistema de relações múltiplas” (DAMATTA, 1979, p. 88); ou dito de outra forma, se as sociedades tribais se configuram em elos de um tipo, as sociedades capitalistas, firmadas sobre a classe, a mais-valia e o mercado, expressam sua visão de mundo em termos de elos econômicos, não menos dignos de estudos.

Contra a ideia de ‘bombardeio’, ou qualquer outra crise, DaMatta afirma se tratar de “uma postura preconceituosa essa de pensar que é um absurdo enviar um antropólogo a estudar o bombardeio de Berlim. [...] aqui, ao contrário, da postura do Darcy, não é a ideologia que irá determinar e justificar a antropologia, mas precisamente o contrário” (DAMATTA, 1979, p. 89-90):

Porque assim fazendo, verificamos que a Antropologia Social – ou as Ciências Sociais – têm um quadro de referência próprio. Ou será que você, com a “teoria do bombardeio de Berlim”, acha mesmo que nós sempre teremos que ser referendados e legitimados pelo rei, pelo general, pelo ministro, ou quem quer que esteja naquele momento no poder central, no governo, ocupando as rédeas dos instrumentos mais práticos e imediatos de controle da sociedade, Eu penso que não. [...] O que não devemos deixar que aconteça é a proliferação da sua “teoria do muro de Berlim”, a

impedir a reflexão séria, honesta e sistemática sobre o universo da experiência humana, onde quer que ela se faça e em quaisquer condições em que tenha ocorrido. [...] Não se pode, portanto, levar a sério a sua proposição, segundo a qual o estudo de Berlim sob bombas seria incompatível com a atitude antropológica honesta. Fazer isso seria reduzir toda a reflexão sobre a experiência humana a uma práxis homogeneizada, horizontalizada por um único código de valores, o que nos conduziria na direção da doença maior que é a falta de significado e de sentido (DAMATTA, 1979, p. 90-1).

Tal avaliação da ‘teoria do bombardeio de Berlim’ se trata de uma interpretação literal e radical de uma ideia darcyniana, proferida em um contexto de entrevista, e não em um tratado teórico, que necessite uma constituição sistemática e consistentemente fundamentada. A resposta de Darcy à DaMatta é elucidativa nesse sentido:

Ainda no campo das minhas ambições desvairadas, cabe uma palavra aqui sobre essa história berlinesca que tanto o ocupou. Eu me pergunto como uma tirada minha, mero gracejo ante um jornalista inteligente, tenha ganho tão altos foros em suas mãos, para merecer páginas de contestação como “a teoria do bombardeio de Berlim”? A única explicação plausível para isto é o sentimento de culpa que ela provoca em antropólogos infiéis aos povos que estudam. Não disse nem penso que a gente de Berlim não fosse estudável naquelas terríveis circunstâncias. Disse é que nenhum aspecto da conduta humana se podia estudar ali, legitimamente, sem levar em conta, principalmente, a circunstância do bombardeio medonho que, caindo dia e noite sobre suas cabeças, a tudo afetava. Através desta alegoria só quero recordar aos etnólogos desatentos que nós estudamos os índios debaixo de circunstâncias ainda piores; das quais, lamentavelmente, nada se sabe, nem se presume pela leitura de seus *papers* (RIBEIRO, 1979a, p. 96).

Especificamente em relação ao *O processo civilizatório*, no auge de sua carta aberta, onde melhor se pode vislumbrar uma crítica teórico-metodológica, mesmo com tamanha contundência, DaMatta acredita e pontua que a Antropologia Social que faz é absolutamente distinta da de Darcy – no que Darcy certamente concorda⁹⁵ –, pois, de acordo com DaMatta, ele e seus pares já não usavam o que denominou de “esquemas mecânicos tirados diretamente da obra do antropólogo norte-americano Leslie White” (DAMATTA, 1979, p. 85). Em paralelo, afirmou que se de fato incorresse na crítica darcyniana de que “nós fazemos nossas ‘carreirinhas’ exemplificando ideias estrangeiras, ‘de qualquer Lévi-Strauss’”, em contrapartida, também questiona o antropologiano, “e você? De onde saíram as ideias que formam o corpo teórico de sua famosa obra? Quem é que se utiliza, quase sem nenhuma

⁹⁵ Em outra entrevista concedida em 1991 ao jornalista Juremir Machado da Silva, é perguntado a Darcy Ribeiro se este acompanhava as publicações de antropólogos brasileiros então em evidência, conforme exemplo indicado pelo jornalista, os autores Roberto DaMatta, Renato Ortiz, Gilberto Velho e outros. A resposta de Darcy, como lhe era comum, foi provocativa e incisiva: para ele, estes autores “ajudam o discurso europeu a habitar o Brasil. Quando aparece um conferencista estrangeiro, eles vão ao orgasmo ouvindo o último grito de Viena ou Paris. Os gritinhos deles são sussurros que mal se ouvem nos subúrbios. É um escândalo. Mas esses homens ditam as normas de investigação antropológica no Brasil. É a força do monografismo contra a teorização de maior alcance” (RIBEIRO, 1991a). Assim, a partir desse apontamento, que destaca de modo cortante um contexto cognoscível colonizado, evidencia-se a distância que o próprio Darcy compreendia haver entre sua atividade teórica e epistêmica em relação a estes outros interlocutores.

modificação, dos esquemas evolucionistas Vitorianos”, que na concepção de DaMatta eram “tão populares quanto estagnados, da antropologia norte-americana da década de 50?” (DAMATTA, 1979, p. 85). Ter considerado *O processo civilizatório* uma ‘peça formalista’ não era um elogio de DaMatta a um trabalho de pesquisa rigorosa, mas uma referência ao que via como uma tese estéril:

Leia *O Processo Civilizatório* novamente, com calma, e veja como tudo isso está lá, Leslie White puro, sem nenhuma modificação. A ideia de White de “energia *per capita*”, como modo de medir a evolução das culturas, você chama de “revolução tecnológica”, o que dá no mesmo. O fato é que, nesta antropologia, tudo está arrumado, certo e escalonado, do mais simples ao mais complexo, do mais atrasado ao mais adiantado, do primitivo (como nossos índios) aos civilizados (os indigenistas). [...] Curioso, mas explicável, que você, o mais genuíno “cavalo de santo” de Leslie White, Gordon Childe e Julian Steward, tenha projetado tudo isso no Museu Nacional (DAMATTA, 1979, p. 87-8).

Com esta análise taxativa, negligenciando o manuseio crítico que Darcy realizou das fontes que pesquisou, revela-se a negação de qualquer valor ao evolucionismo como fonte de qualquer atualização. Mais uma vez, as palavras de Darcy em resposta merecem destaque:

Minha reclamação que mais zanga provocou em você era, de fato, uma aspiração meio desastrada de padrinho enxerido que quer ajudar à força seus afilhados a brilharem. Disse que não quero vê-los feito “cavalo de santo” de candomblé, por cujas bocas não falam nossos exus e xangôs, mas Lévi-Strauss, Victor W. Turner, P. Berger, ou até mesmo meus amigos Peter Worsley e Eric Hobsbawm que têm, aliás, horror disso.

Você não concorda que um dos piores riscos que correm as nossas ciências sociais esteja na propensão a desvincular jovens de talento, da temática brasileira, para os atrelar aos interesses momentâneos de mestres estrangeiros? Tenho visto tanto destes basbaques, convertidos em papagaios que repetem pela vida inteira um saber que, na matriz, já se tornou obsoleto, que não me consolo de ver novos basbaques surgindo. Por esse caminho, cada nova geração, voltando-se para fora, se constitui como um porta-voz ou um *vodu* do que se diz e do que se faz nos centros estrangeiros, deslumbrada com o último gênio metropolitano. Prosseguindo nessa linha, jamais se construirá no Brasil um saber nosso, edificado geração-após-geração pela transmissão e herança de um patrimônio cultural próprio através da permanente revisão, cientificamente fundada de suas interpretações da realidade brasileira. Em lugar disso teremos tão só este pobre cúmulo de tesezinhas que são meras exemplificações episódicas e bizarras, com base em casos locais, das teorias em moda lá fora (RIBEIRO, 1979a, p. 95).

Darcy Ribeiro não aceita quaisquer transplantes teóricos que recusam a ‘antropofagia’ e a competência do antropólogo brasileiro para divergir e subverter o que recebe. Recorda o tempo perdido ao se absorver aqui acriticamente os estrangeiros que defendiam os determinismos climáticos e raciais como a melhor explicação antropológica do nosso ‘atraso’. Pede cautela quanto aos esquemas contemporâneos importados que “não são tão grosseiros, mas quase” (RIBEIRO, 1979a, p. 95). Refuta o culturalismo de Franz Boas, que inspira DaMatta e que este toma como tendo superado definitivamente as teorias da evolução e a obra

crítica de Leslie White, como ‘reacionarismo antievolucionista’. Explicita, enfim, que as escolhas teóricas de DaMatta são expressões de sua aversão, não a White, mas ao materialismo histórico e dialético marxista e a quaisquer projetos emancipatórios:

Você sabe qual é a origem desta celeuma? Simplesmente o horror pânico que provocou no mundo acadêmico *ianque* a divulgação da teoria evolucionista de Lewis H. Morgan – fundador, aliás, dessa galimática infecunda do parentesco que tanto encanta vocês – por Frederico Engels, sob o título *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, num livro editado aos milhões e lido pelos operários comunistas do mundo inteiro. Apavorada com aquela conspurcação do seu mundinho acadêmico, assim convocado para a revolução social, as universidades não quiseram mais saber de antropologia que não dessem garantias prévias de que eram perfeitamente reacionárias. Isto é, antievolucionistas. E nessas águas que você navega, Roberto, sem saber. Cuidado! (RIBEIRO, 1979a, p. 95-6).

Como já assinalado, estas foram críticas importantes, que na autoria de Roberto DaMatta encontram sua principal representatividade de crítica contundente, embora apresente limites ao desdobrar-se mormente em uma censura científica e acadêmica na medida que ao chegar à crítica pessoal ao autor, revela-se insuficiente a um debate teórico profícuo.

3.3. A crítica reiterativa

Entendem-se aqui por críticos reiterativos, conforme explicitado acima, aqueles que de forma geral, expressam sua concordância com as teses darcynianas e se limitam a corroborá-las em seu marco epistêmico ou teórico e, também, em seu projeto político de autonomia científica e intelectual. Não são tais críticas de menor importância, pelo contrário, são por meio destas, também, que significativamente a obra de Darcy tem alcançado – mesmo que vagarosamente – maior publicidade; mas é fato que acrescentam pouco a um debate mais profundo e minucioso das contribuições darcynianas propriamente ditas, o que seria um requisito para o avanço científico.

São listados aqui como representantes deste grupo três intelectuais. O primeiro, Charles Leslie⁹⁶, que, em sua apreciação do estudo *O processo civilizatório*, destacou:

⁹⁶ Charles Miller Leslie (1923-2009), foi o professor emérito que anteriormente chefiou o Center for Science and Culture da Universidade de Delaware. Recebeu seu Ph.D. em Antropologia da Universidade de Chicago. Durante sua carreira, lecionou no *Pomona College* na Califórnia (1956-66), em *Case Western Reserve* (1966-67), em *New York University* (1967-76), e da já mencionada Universidade de Delaware (entre 1976 até sua aposentadoria em 1991). Concluiu seus estudos pós-doutorais na *University of London School of Oriental and Asian Studies* e foi professor visitante na Universidade de Washington, Universidade de Harvard, Universidade da Califórnia em Berkeley e, Universidade McGill. Também foi um dos precursores da antropologia médica norte-americana, além de ser considerado uma das principais referências neste campo. Exerceu a presidência de várias associações antropológicas, e recebeu o *Distinguished Service Award*, pela *American Anthropological Association* em 1992.

O tour de force de Darcy Ribeiro merece os maiores elogios. É um livro fantástico. Ribeiro tomou os materiais para esquemas da história mundial e os ajustou a um padrão único. Seu trabalho é conciso, elegante e bem argumentado. O pensamento antropológico da geração passada sobre evolução cultural pode ser reexaminado em relação dialética à formulação de Ribeiro. Seria um erro neste empreendimento tratar suas categorias como caixas classificatórias [...]. O importante será manter a focalização de Ribeiro sobre o *processo* evolutivo e os padrões históricos que conectam as lutas à carreira humana como um todo (LESLIE, 1975, p. 99).

Outro importante intelectual que também favoreceu o esforço darcyniano foi o brasileiro Eduardo Galvão⁹⁷. Este percebe as diferenças explicitadas no processo cultural entre imperialistas e neocoloniais em relação aos situados numa condição subdesenvolvida e espoliativa. Assinala que Darcy fez uso de fontes entre os ‘evolucionistas clássicos’, mas também dos modernos historiadores culturais; e, embora se possa aproximar seu esquema ao de autores como “Steward ao incluir, no painel geral, os povos americanos, mas vai adiante dele ao prever as implicações da revolução termonuclear” (GALVÃO, 1975, p. 106).

Sobre a abordagem do evolucionismo multilinear e de processo civilizatório, mostra-se absolutamente favorável. Revela concordância com outros conceitos, como os de atualização histórica e aceleração evolutiva; e, acrescenta que, “a oposição entre evolução multilinear e a unilinear, que tem sido motivo de tanto debate entre antropólogos, pode de fato representar um processo de estágios diversificados e individualizados, no espaço e no tempo”, contudo, conforme continua em seu argumento, “nas fases, tende a fundir-se num único processo”; e por isso, assevera favoravelmente: “Não vejo como essa proposição possa ser rejeitada, já que nós mesmos somos testemunha dessa última fase” (GALVÃO, 1975, p. 106). Assim, é conclusivo para Galvão que, “o livro de Ribeiro não pode ser tido simplesmente como mais uma teoria do desenvolvimento cultural do homem. Ele provê muito para pensar e discutir

⁹⁷ Eduardo Enéas Gustavo Galvão (1921-1976) tornou-se o primeiro antropólogo brasileiro a obter o Ph.D. pela Universidade de Columbia, graças aos esforços de intercâmbio entre o Museu Nacional e a universidade estadunidense de sua mentora e diretora do Museu, Heloísa Alberto Torres. Pesquisou sociedades indígenas, principalmente, no Parque Indígena do Xingu, no rio Negro e no Maranhão. Com Charles Wagley, seu orientador de pesquisa na pós-graduação, estudou os índios Tapirapé, de Mato Grosso, e os Tenetehara, no Maranhão. Esteve também com os índios Caioá, em Mato Grosso. Pesquisou, também em companhia de Wagley, uma comunidade cabocla no Baixo Amazonas, na vila de Gurupá (Itá), estudo que serviu de base à elaboração de sua tese de doutorado. Também, fez pesquisa arqueológica na região de Santarém, no Pará. Foi à aldeia dos índios Tiriyo, na serra Tumucumaque. Além do trabalho no Museu Nacional, atuou, também, no antigo Serviço de Proteção ao Índio, onde conheceu Darcy Ribeiro, posteriormente denominada FUNAI (1952-1954). Em seguida, foi pesquisador no Museu Paraense Emílio Goeldi (1955) e no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia bem como professor de Etnologia do Brasil na Universidade Federal do Pará (1957) e na Universidade de Brasília (1963-1964). Em 1965, pouco depois do golpe civil militar, Eduardo Galvão, que era então diretor do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, a convite do amigo Darcy que o tinha em alta conta, foi incluído no grupo de aproximadamente 300 professores que pediram coletivamente exoneração diante dos desmandos na UnB pelo novo regime. Com o retorno do país à ordem democrática, tentou sem sucesso reintegrar-se ao Museu Nacional, mas foi recusado. Nos últimos anos de sua vida, coordenou o Centro de Estudos Sociais e Culturais da Amazônia do Museu Goeldi (1968-1973), colaborando na formação de pesquisadores iniciantes. Galvão é considerado como um dos fundadores da antropologia científica no Brasil, ao lado de Herbert Baldus, Darcy Ribeiro, Egon Schaden e Roberto Cardoso de Oliveira. Faleceu aos 55 anos.

além dos limites de uma revisão sumária” (GALVÃO, 1975, p. 107); confirmando assim, a obra de Darcy em praticamente todos seus aspectos.

Uma terceira crítica reiterativa pode ser representada pela filósofa brasileira Neusa Vaz e Silva⁹⁸, que na realização de sua tese de doutorado em Filosofia se debruçou sobre os estudos darcynianos, particularmente em *O processo civilizatório*, para aproximar a teoria da cultura em Darcy Ribeiro à proposta da filosofia intercultural propugnada por Raúl Fornet-Betancourt. Seu esforço é traduzível em entender o conceito de cultura na obra darcyniana e, em seguida, traçar uma relação com a interculturalidade. Embora projete um diálogo pertinente, não traz um confronto de perspectivas teóricas ou um avanço no campo filosófico, a partir das teses darcynianas. Chega a afirmar que, “o processo evolutivo das sociedades humanas *é ponto pacífico* na teoria de Darcy Ribeiro” (SILVA, 2009, p. 43. *Itálico nosso*), algo que nem mesmo Darcy desejou. Vaz e Silva descreve assim seu objetivo:

Nossa meta é a busca de uma fundamentação teórica que justifique a emergência de uma filosofia intercultural, que venha colaborar na composição de uma harmonia de vozes no universo cultural brasileiro. Darcy Ribeiro nos oferece o panorama histórico cultural para a compreensão dos processos civilizatórios que determinaram, em parte, a formação cultural de nosso povo (SILVA, 2009, p. 46).

Em sua análise da teoria da cultura de Darcy, constata que, “mesmo que não haja elementos explícitos que direcionem para uma ação intercultural” (SILVA, 2009, p. 175), ainda assim, é plausível considerar que os ideais que inspiraram a obra darcyniana possam estar relacionados com esse movimento. Somente relacionar as propostas de Darcy Ribeiro e Fornet-Betancourt não assegura, porém, o êxito da ambição da autora, uma “revisão crítica do pensamento ibero-americano” (SILVA, 2009, p. 175). Um último exemplo que justifica alocar o trabalho de Vaz e Silva como reiterativo está na conclusão de seu estudo:

Acompanhando o pensamento de Darcy Ribeiro, que se expressa por meio de diferentes áreas do conhecimento [...], fica evidente que o movia em todos eles o Brasil, visto em sua diversidade étnica, social, cultural, fato que nos dá a certeza do acerto da *escolha de sua obra para dar suporte teórico ao nosso trabalho*, que vem justificar a necessidade de uma mudança na forma do filosofar brasileiro (SILVA, 2009, p. 176. *Itálico nosso*).

De fato, é possível perceber que a autora concretizou esta tarefa com primor, de ‘acompanhar o pensamento de Darcy Ribeiro’, para ‘dar suporte teórico ao seu trabalho’, mas fragilizou a realização de uma atividade científica mais criteriosa e de uma crítica construtiva –

⁹⁸ Neusa Vaz e Silva concluiu em 1979 sua graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Pelotas; em 1989, seu Mestrado em Filosofia pela PUC-RS. Obteve o Doutorado em Filosofia Ibero-americana em 2008, na Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, no qual apresenta uma tese fundamentada na teoria da cultura de Darcy Ribeiro.

aguardadas em um estudo deste nível – com o fim de avanço ou mesmo superação da referência teórica acolhida. A pesquisa, em suma, proporciona uma avaliação positiva da teoria darcyniana aceitando seu arcabouço epistêmico sem quaisquer retificações ou revisões, apenas associando o pensamento de Darcy com outras construções teóricas, de modo a valorizar a filosofia latino-americana.

3.4. Darcy Ribeiro entre pares

Com pouco tempo publicado, *O processo civilizatório* alcançou ampla notoriedade entre muitos intelectuais e acadêmicos, não só latino-americanos, mas em âmbito internacional. Com isto, Darcy foi convidado a elaborar um resumo de seu livro – acompanhando também de uma síntese da obra *A Américas e a Civilização*, mas que não será comentada aqui –, para ser apresentado na Revista *Current Anthropology* (CA), que na ocasião era considerada a mais importante publicação científica internacional em Antropologia. O convite propiciou sua participação em uma modalidade de debate e divulgação de estudos científicos criada pelo periódico, denominado *CA Treatment*: o qual consistia na submissão de trabalhos com grande relevância teórica, com o intuito de expô-los à avaliação por uma equipe selecionada de pareceristas, de diferentes nacionalidades, especializados na temática do estudo apresentado. Tais avaliações eram encaminhadas ao autor para que elaborasse uma réplica. Por fim, são publicados, tanto o texto objeto da avaliação, como os comentários críticos, e também a réplica do autor, acompanhados das referências bibliográficas citadas por todos. Esta publicação ocorreu no ano de 1970, no volume 11, número 45 (pp. 403-433) pela CA⁹⁹. Este é o primeiro momento que se pode identificar um grupo de estudiosos como críticos construtivos da obra darcyniana.

Entre os comentaristas, lista-se primeiro o antropólogo estadunidense Andrew Hunter Whiteford¹⁰⁰. Este, inicialmente, deixa claro não ter interesse em discutir sobre datas e

⁹⁹ Este mesmo conjunto de textos foi publicado no Uruguai, sobre o título *Configuraciones Histórico-Culturales de los Pueblos Americanos*, em 1970 pela *Arca Ediciones*; e, no México, com o título *Configuraciones*, em 1972 pela Secretaría de Educación Pública. No Brasil, veio a público somente em 1975, com o título *Configurações Histórico-Culturais dos Povos Americanos*, para compor o volume 103 da *Coleção Perspectivas do Homem*, na Série Antropologia, da Editora Civilização Brasileira. Nesta última edição, foi acrescido, em virtude da pertinência que enseja à compreensão da mesma temática, o epílogo da edição alemã de *O processo civilizatório* (publicado em 1972, pela editora *Suhrkamp Vellag*, de Frankfurt), do filósofo Heinz Rudolf Sonntag.

¹⁰⁰ Andrew H. Whiteford (1913-2006), foi professor e presidente do Departamento de Antropologia da *Beloit College* e diretor do *Logan Museum of Anthropology* da faculdade. Antes, também foi membro da Faculdade de Arte de *Beloit* e diretor do *Wright Art Center*. Recebeu um B.A. de *Beloit College*, e M.A. e Ph.D. pela Universidade de Chicago. Especialista em Antropologia Social, seu interesse particular está nos sistemas sociais das culturas latino-americanas. Realizou extenso trabalho de campo no México, na América Central e do Sul, e

detalhes de reconstrução histórica, mas contenta-se que os estágios e processos descritos forneçam sentido em um quadro geral do percurso histórico da humanidade. Enfatiza as interpretações e conclusões darcynianas. Antes de qualquer avaliação, reconhece o empenho de Darcy como um trabalho de grande erudição em suas contribuições epistêmicas, e principalmente, e sublinha o “notável grau de objetividade e equilíbrio com que ele examinou o socialismo e o capitalismo contemporâneos”, mas assevera: “Ribeiro está longe de ser um neutro e contemplativo” (WHITEFORD, 1975, p. 90) sem deixar claro se veria alguma outra tese como neutra. Para além de sua declarada admiração por Darcy, e de sua afirmação que muitos são os pontos com os quais pode concordar com a análise darcyniana, estabelece, também, suas discordâncias.

Whiteford questiona Darcy sobre a necessidade de que sintetizar a evolução sociocultural de dez milênios para a compreensão da formação específica dos povos americanos, e em segundo lugar, identifica uma lacuna entre o estudo de algumas mudanças hodiernas e a preocupação com as sucessivas formações socioculturais, sugerindo que o capitalismo poderia se transformar em outra realidade que não o socialismo. Em seu argumento, há uma inobservância de Darcy quanto a forças e pressões que ocorriam então nos EUA, em consequência, no argumento darcyniano, as sociedades capitalistas têm falhado, incapazes de imbuir um ‘sentido de missão’ em suas populações e conceder, assim, uma destinação mais digna que a ‘mera existência’, em que pese Whiteford assinalar com certa ironia o fato do capitalismo “oferecer ao seu povo somente tranquilidade e mais e melhor alimentos” (WHITEFORD, 1975, p. 91). Não que para o crítico se deva desprezar por completo uma sociedade que tenha um ‘sentido de missão’, que define como zelosa com seus valores e patriótica, mas diz essencialmente estar propenso a escolher uma sociedade com paz social e que possibilite uma dieta salutar a sua gente já que, em sua opinião, o dever de qualquer governança, mais do que estimular um ‘sentido de missão’ na população, é satisfazer suas necessidades imediatas e concretas. Assim, declara não compreender o motivo que para Ribeiro faz um ‘sentido de missão’ ter maior importância para uma sociedade do que saúde, alimentação e tranquilidade, e por isso, Whiteford declara: “considero esse ponto de vista inconsistente com sua defesa do materialismo cultural” (WHITEFORD, 1975, p. 92).

Darcy Ribeiro por sua vez, responde enfático quanto a sua hipótese inicial. A elaboração de uma teoria da evolução é, sim, um pré-requisito indispensável para se compreender a formação dos povos americanos. Para Darcy, a suposição contrária de Whiteford é

nos Estados Unidos. Antes de ingressar na Faculdade de Beloit em 1942, trabalhou como arqueólogo na Universidade do Tennessee.

compreensível, mas não justificável, pois, pode ser entendida a partir de um ponto de vista histórico-cultural:

Provavelmente assim será para um norte-americano. Pertencendo a uma sociedade européia transplantada para o além-mar, ele pode ver, na história da Europa, sua própria pré-história e utilizar conceitos histórico-descritivos como o *feudalismo* tendo em vista a Idade Média; ou o de *escravismo*, pensando em Roma; mas utilizando-os como se correspondessem a etapas evolutivas. Um árabe, um indiano ou um chinês, por exemplo, provavelmente não o percebem assim. E menos ainda um latino-americano que se vê obrigado a perguntar se aquela instância histórica crucial em que os povos ibéricos se aglutinaram para a façanha de criar o primeiro sistema mundial de intercâmbio econômico pode ser caracterizada como feudal; se já seria, então, capitalista, ou em caso contrário, a que corresponderia (RIBEIRO, 1975, p. 111).

Este comentário de Darcy assinala a consciência de que toda produção do conhecimento é uma realização situada; que responde não apenas a seu contexto sociocultural imediato, mas também reflete a importância e consequências de uma dada ordem geopolítica, econômica e ideológica. Por isso, posteriormente, Darcy volta a pontuar que as séries de contradições indicadas por Whiteford, “seriam talvez mais adequadamente explicáveis como uma dualidade de perspectivas de dois antropólogos colocados em posições distintas no mundo moderno e cada qual marcado na sua consciência por esta circunstância” (RIBEIRO, 1975, p. 123). Isto também ajuda a explicar a questão central da crítica de Whiteford para com o posicionamento darcyniano, de conceber nas sociedades desenvolvidas a incapacidade de infundir em suas populações um ‘sentido de missão’. Dado que esta ideia para Darcy se refere “à missão de resgatar o homem, no mundo inteiro, do atraso e da pobreza” (RIBEIRO, 1975, p. 127), o autor parece estar convencido de que tal missão se ofereceu, numa época, como uma possibilidade alternativa à repressão e a guerra. E, por conseguinte, tornou-se um imperativo a tarefa de homogeneizar o processo civilizatório e sua abundância, capazes de ocupar a força industrial e conceder dignidade e sentido à existência das próximas gerações. Nas palavras do antropólogo: “Com a automação e os efeitos que dela se espera – sobretudo o de libertar o homem da fadiga – se tornará mais imperativa a mobilização das sociedades ricas para aquela missão” (RIBEIRO, 1975, p. 127). Não foi isto, contudo, que o desenvolvimento trouxe como *ethos* das sociedades desenvolvidas: a promoção do Outro; no lugar, pôde-se constatar a consolidação de sua própria posição de poder na geopolítica mundial. Ambos os cientistas tinham, visivelmente, abordagens contrastantes sobre os mesmos processos.

Outra comentadora se tratava de Cynthia Nelson¹⁰¹, esta, como o anterior, não discutirá datas ou questões de precisão arqueológica, mas fomentará o debate a partir de três perguntas que lhe surgiram enquanto lia o livro e o artigo do autor. As perguntas são estas:

- 1 – O que focalizou Ribeiro que outros escritores do vasto tema da evolução sociocultural negligenciaram e, por outro lado, o que sacrificou ele na procura de um esquema global para os estágios da evolução sociocultural?
 - 2 – Até que ponto o trabalho de Ribeiro reflete uma perspectiva diferente daquela de erudição ou de tradição política euro-americana, e qual o significado disto para a sua interpretação?
 - 3 – De que modo o seu esquema analítico, que ele chama de “configurações histórico-culturais”, ajuda-nos a compreender o processo de formação das sociedades nacionais modernas e seus problemas de desenvolvimento?¹⁰²
- (NELSON, 1975, p. 94).

Sobre a primeira, argumenta que entendeu o ‘novo esquema global’ de Darcy Ribeiro como uma nova tipologia evolutiva, que consiste em uma série de ‘categorias estruturais’ – estas equivalem ao que Darcy denominou de ‘formações socioculturais’ –, sob as quais todas as sociedades humanas podem ser integradas. Mas assevera não ser evidente, ou mesmo de alguma forma perceptível, como o referido sistema de classificação darcyniano interpreta e explica o ‘processo’. Para Nelson, “‘tipologizar’ não é somente delinear tipos construídos que isolam as estabilidades da estrutura dentre a confusão de variação fenomenal, mas também determinar os limites dentro dos quais tais variações ocorrem”, e conclui, “‘tipologizar’ não explica o processo de mudança” (NELSON, 1975, p. 95). Portanto, para a cientista, as categorias estruturais delineadas por Darcy, mesmo quando consideradas cada uma como um complexo particular que reflete determinados aspectos de adaptação ao ambiente ou algumas características de organização social, ou mesmo, certas concepções quanto à cosmovisão das sociedades, estas são tratadas principalmente como traços característicos complementares e não como sistemas dinâmicos e inter-relacionados.

Nelson enfatiza, contudo, sua concordância com a perspectiva darcyniana da explicação histórica, subjacente na distinção entre nações ‘desenvolvidas’ e ‘subdesenvolvidas’, demarcando que de fato as sociedades tidas por ‘subdesenvolvidas’ não se configuram em um estágio evolutivo de formas arcaicas, mas sim expressam uma condição estrutural e relacional que dificulta e impede o progresso. Esta relação é mais bem ilustrada pelas conceituações de

¹⁰¹ Cynthia Nelson (1933-2006), foi professora de antropologia na Universidade Americana do Cairo - AUC, e diretora fundadora do *Institute for Gender and Women's Studies*. Nasceu em Maine, EUA, mas fez do Cairo, no Egito, sua residência permanente depois de ter sido contratada pela AUC, no início dos anos 1960; e até mesmo evitou uma carreira acadêmica nos EUA. Também foi infatigável em pressionar a AUC a levar a sério questões sobre mulheres e gênero, e o *Institute* por ela fundado jamais teria sido estabelecido sem sua luta constante.

¹⁰² Embora pertinente, não será explanado aqui a crítica de Nelson fundamentada nesta terceira pergunta, nem sua réplica por Darcy; dado que enseja especificamente outro estudo darcyniano, a saber, *As Américas e a civilização*, desviando-se assim dos objetivos de análise já explicitados.

atualização histórica e de aceleração evolutiva. E, talvez, sejam por estas conceituações que, segundo Nelson, se percebeu tanto em Darcy quanto entre aqueles que lhe são afins, uma perspectiva do processo civilizatório humano distinta da tradição geopolítica euroamericana. Em seguida, a comentadora busca responder a segunda pergunta por ela proposta.

Nelson indica duas objeções à tese darcyniana em sua segunda interrogação. Para ela, há falta de clareza em distinguir adequadamente a diferença entre revolução tecnológica e processo civilizatório, o que provavelmente, em seu ponto vista, reflete uma importância excessiva atribuída por Darcy às revoluções tecnológicas como causa geradora da evolução sociocultural. Isso porque acredita ser efetivamente difícil distinguir as causas de seus respectivos efeitos, embora, de acordo com Nelson, Darcy não chegue a abordar algo sobre a importância da capacidade humana na produção e uso de energia, o que reserva, por seu turno, certa influência na organização social e na ideologia de determinada sociedade. Fundamentando-se no físico e filósofo da ciência estadunidense Thomas Kuhn, particularmente em seu tratado *A estrutura das revoluções científicas*, Nelson (1975, p. 96) afirma que, “as ideologias (ou visões de mundo) têm sido tão cruciais, se não mais, para as revoluções na tecnologia, quanto as alterações acumulativas no sistema produtivo”.

Sua segunda objeção também se dirige à fragilidade de Darcy Ribeiro, de seu ponto de vista, no tratamento dos fatores ideológicos – ou ‘visões de mundo’ – no processo de evolução sociocultural. Para ilustrar seu argumento, insere no debate a tese de outro intelectual também interessado em estudos sobre fatores relacionados à evolução sociocultural, trata-se do filósofo e teólogo estadunidense Walter Jackson Ong (1912-2003). É a partir do estudo de Ong, intitulado *The presence of the word: some prolegomena for cultural and religious history*, publicado em 1967, que Nelson elabora sua crítica:

Num trabalho provocativo sobre a evolução dos meios de comunicação desde culturas áudio-orais, passando pelas culturas de escrita manual impressa “chirographic-print”, até as culturas “eletrônicas”, Ong enfatizou e demonstrou que há um profundo relacionamento entre os meios de comunicação e o modo como a sociedade humana percebe e dirige a realidade. Para Ong, são as mudanças na visão do mundo resultantes da invenção da escrita ideográfica, do alfabeto, da imprensa e eletrônica que criaram os processos de modernização que estão engolindo e homogeneizando o mundo. É interessante observar que a cada uma das mudanças de Ong nos meios de comunicação, corresponde uma revolução tecnológica de Ribeiro (Revolução de Irrigação – ideográfica; Revolução Metalúrgica – alfabeto; Revolução Mercantil – imprensa; Revolução Industrial e Termonuclear – eletrônica). Para Ong, a linearidade que a escrita (principalmente a imprensa) impôs à mente, foi crucial para o desenvolvimento da numeração decimal, instrumentos óticos, mapas, cronômetros, bússolas etc., tudo o que Ribeiro chamaria de “*traços diagnósticos*” (NELSON, 1975, p. 97. *Itálico do original*).

Em relação a seu argumento de que Darcy supervalorizou as inovações tecnológicas como geradoras da evolução cultural, não concedendo igual valor a outros fatores como base de mudança, em exemplo, o ideológico, Darcy, sem embargo, reitera ser somente a tecnologia responsável por promover a única sequência segura e plausível de transformações, com característica acumulativa e direcional, passíveis de serem observadas na pesquisa. Por este motivo, é incisivo em propugnar ser exclusivamente ela, a tecnologia, a responsável por fundamentar a fixação da progressão evolutiva. Darcy também traz outra percepção do autor trazido ao debate para refutá-lo: “Acredito, porém, que o próprio Ong não supõe que tamanhos efeitos poderiam ser provocados somente pelas inovações nos meios de comunicação e saiba muito bem que linhas paralelas de desenvolvimento tecnológico podem ser estabelecidas”, como exemplo, “a do desenvolvimento da metalurgia e a do domínio de fontes cada vez mais portentosas de produção e de uso de energia” (RIBEIRO, 1975, p. 123). Além disso, vale dizer que a própria comentadora reconhece que o desenvolvimento dos meios de comunicação descritos por Ong são correspondentes, ou então proporcionais, às sucessivas revoluções tecnológicas darcynianas; o que, visto dessa maneira, demonstra que tais elementos também podem se tratar de ‘traços diagnósticos’ das referidas revoluções tecnológicas, tal como foram descritas por Darcy.

Destaca-se ainda que, concomitante à afirmação de serem as revoluções tecnológicas as únicas a servirem de base para a fixação da progressão evolutiva, em um quadro geral de amplo alcance histórico, Darcy Ribeiro, também, fez análises de menor alcance em que percebeu situações múltiplas compreendidas no interior de totalidades históricas objetivas nas quais viu o elemento tecnológico emergir a partir do condicionamento de fatores de caráter social, estimulado ou postergado por determinados fatores ideológicos. Em outras palavras, Darcy não ignorou que o processo evolutivo de cada sociedade específica – quando analisados certos momentos de sua história no modo sucessivo que ocorrem um e outro estágio evolutivo – é afetado por diversos fatores extratecnológicos, como o social e o ideológico. Isso explica porque a abordagem darcyniana apresenta algumas de suas formações socioculturais com base nas duas dimensões mencionadas, que representam uma configuração fundamental em alguns dos processos civilizatórios. Este seria um caso aplicável à nomenclatura de ‘indiferenciadas’, ou seja, de não estratificadas, de ‘escravistas’ ou então ‘mercantil’; ou ainda aplicadas às noções de ‘teocrático’, de ‘salvacionista’ e de ‘despótico’. Conforme as próprias palavras de Darcy:

[...] buscamos uma compreensão dialética dos fenômenos que, por sua própria natureza, são dialéticos (contraditórios). Mas apesar de suas variações não nos

impedem de definir uma linha de uniformidades assentada na tecnologia, para a partir dela, identificar os modelos seqüenciais de organização da vida humana e de interpretação do mundo (RIBEIRO, 1975, p. 118).

Quanto à crítica por elaborar tipologias que não explicam os processos de mudanças, ainda mais que para a comentarista a ‘tipologização’ proposta como formações socioculturais seriam nada mais que agregações de elementos característicos ao invés de sistemas dinâmicos interrelacionados, vale mencionar diretamente a resposta de Darcy, enfática e renitente:

A estas objeções só posso contestar repetindo que os processos civilizatórios são categorias dinâmicas referentes às vicissitudes do trânsito de uma a outra etapa evolutiva. Ademais, para dar àquele conceito um caráter ainda mais dinâmico, propusemos as noções de aceleração evolutiva e incorporação histórica que descrevem as duas modalidades de ação dos processos civilizatórios. Ambas as noções são decisivamente importantes para a compreensão da multiplicidade de vias de trânsito de uma a outra formação, assim como para definir o caráter autopetruante das situações de subdesenvolvimento geradas pelos movimentos de incorporação histórica. Finalmente, ao caracterizar as etapas evolutivas como formações socioculturais, o que buscamos foi apresentá-las como complexos interativos compostos por um sistema adaptativo fundado numa tecnologia específica, o qual se combina – e também conflita, em cada caso concreto – com modos variáveis de ordenação social e com distintos complexos ideológicos (RIBEIRO, 1975, p. 117).

Quanto à objeção de Cynthia Nelson sobre uma lacuna em especificar a distinção exata entre o que se entende por revolução tecnológica em contraponto ao que significa processo civilizatório, Darcy julga tal esclarecimento desnecessário, alegando já ter discutido longa e copiosamente em seu livro este ponto.

Assim, segue-se para um terceiro comentador, de origem maltês, o antropólogo K. O. L. Burridge¹⁰³, que residia em Vancouver. Suas críticas são esboçadas a partir de duas objeções de amplitude diversas. Na primeira está a rejeição da tradição teórica evolutiva adotada por Darcy. Para tanto, inicialmente, Burridge sugere a indagação: “Haverá, como diria Ribeiro, formas socioculturais que, identificadas como culturas totais, seriam as unidades próprias para um estudo da evolução social ou cultural?” (1975, p. 99). Segundo seu parecer, este problema recebe uma resposta negativa. Pelo que propõe, particularmente partindo do que compreende

¹⁰³ Kenelm Oswald Lancelot Burridge, nasceu em 1922 em Malta. Depois de uma infância em Lucknow, na Índia, ele freqüentou a escola na Grã-Bretanha. Entrou na Faculdade de Exeter, Universidade de Oxford em 1946, recebendo um B.A. em 1948 em Antropologia Social, seguido por um B.Litt. em 1950; e, um mestrado em Antropologia em 1952. Em 1954 recebeu seu Ph.D. em Antropologia pela Universidade Nacional Australiana de Canberra. Realizou trabalhos de campo em Papua Nova Guiné, também na Malásia (onde era pesquisador na Universidade da Malásia), na Austrália, nas Novas Hébridas e na Índia. Durante sua carreira acadêmica foram diversos os seus interesses: a etnografia da Oceania e da Malásia; religião; organização social e simbólica; a história e teoria antropológica; mitologias; museologia; entre outros. Depois de ensinar na Universidade de Bagdá e na Universidade de Oxford, trabalhou como professor de Antropologia na Universidade da Colúmbia Britânica (entre 1968 até sua aposentadoria em 1987). Burridge também serviu como conferencista visitante e professor em: Universidade da Austrália Ocidental, Universidade de Princeton, e Universidade Cristã Internacional em Tóquio.

da tradição evolucionista clássica, há nesta interpretação teórica uma ilusão fundamentada em duas variáveis: a tecnologia e a organização social, com esta última, desdobrando-se ainda em outros elementos, como a organização do parentesco, a divisão do trabalho, o *status* ou estamento, de um lado, e as relações contratuais, de outro, etc. Entretanto, asseverou Burridge,

[...] terminaram como tipos que, unidos por frases tais como “no devido curso”, ou “em tempo”, deram uma impressão do processo evolutivo, antes à maneira da ilustração imaginativa de Haeckel da ascendência do homem. Acredito que Ribeiro cai na mesma armadilha. Uma coisa é identificar os estágios de um processo evolutivo e outra muito diferente é explicar o movimento de um estágio para o seguinte, embora haja uma relação íntima entre as duas tarefas (1975, p. 100).

De acordo com o crítico, os antropólogos haviam abandonado as teorias evolutivas justamente para se dedicarem a pesquisas de campo e à perspectiva estrutural-funcionalista dada a inabilidade das correntes evolucionistas em explicitar satisfatória e convincentemente as transições entre os diferentes estágios civilizatórios, a despeito das contribuições de Marx e Engels. Aponta ainda que a ideia de ‘evolução’ em Darcy é traduzível como um processo dialético, sendo que ‘revolução’ significa transformações na capacidade humana em explorar e se beneficiar de recursos da natureza ou para a realização de guerras, de considerável amplitude e profundidade ao ponto de gerar alterações qualitativas nas formas de vida societárias. Portanto, declara Burridge, “embora a dialética de Ribeiro seja basicamente marxista, já que ele é vago (Marx não o foi) quanto aos tipos de conflito que são cruciais e quais não o são, outra vez o processo evolutivo se torna elusivo” (1975, p. 100).

Darcy, por sua vez, não propõe um retorno, de certa forma, dogmático – talvez, como esperaria Burridge – aos esquemas teóricos de Marx e Engels, que fornecem, segundo a opinião deste, o único modelo capaz de observar e testar, mesmo que parcialmente, o processo evolutivo. Contudo, Burridge não especifica a qual esquema marxiano se refere. Darcy coloca esta interrogação, devido ao fato de que Marx e Engels não apresentaram uma única e exclusiva sequência evolutiva, sendo que aquela que melhor corresponde ao esquema darcyniano, assim como a de outros estudos contemporâneos na época (Cf.: CHILDE, 1961; STEWARD, 1955) veio a público somente em anos recentes aos que antecederam à publicação de *O processo civilizatório*. Trata-se, como indicou Darcy, do estudo denominado *Grundrisse*.

Sobre Marx ter sido explícito em relação aos tipos de conflito que são cruciais para a mudança sociocultural, em detrimento de Darcy que foi elusivo; estaria Burridge se referindo à luta de classes ou ainda aos antagonismos existentes entre forças produtivas e relações de

produção? Para Darcy, independente da resposta, o próprio questionamento quando colocado diante de seu estudo se reverte em um equívoco, pois na concepção do antropologista, em sua obra não subestimou-se a importância destes elementos nas mudanças socioculturais. O que de fato fez foi demonstrar a inviabilidade de se esquematizar uma sequência evolutiva fundamentado em formas de conscrição da força de trabalho, dado que estas, embora Darcy admita serem decisivamente importantes, não possuem valor de análise, visto que tais formas de relação de trabalho se reiteram em distintas etapas, posto que são conciliáveis com diferentes contextos (RIBEIRO, 1975). Por isso, Ribeiro afirma que propôs verificar a possibilidade de correlacionar conjuntos de inovações tecnológicas com diferentes formas de vida social, tanto quanto com distintas estruturas ideológicas, correspondentes, nesta integração, a etapas do desenvolvimento humano:

Cremos haver demonstrado ser isso possível, mediante dois procedimentos. Primeiro o de desjuntar os componentes do “modo de produção” de Marx para, com um deles – *meio de produção* (tecnologia) – compor uma escala sequencial do progresso humano. Segundo, o de restaurar a unidade rompida anteriormente, utilizando o conceito de formação econômico-social que já se refere a totalidades estruturais. Através desses conceitos, busco descrever a dinâmica mediante a qual as revoluções tecnológicas geram processos civilizatórios que se cristalizam em formações socioculturais (RIBEIRO, 1975, p. 113).

Isso significa que a integração de inovações tecnológicas em aspectos produtivos e militar correspondem a processos civilizatórios que impulsionam as sociedades por elas alcançadas e assimiladas diretamente – o que se traduz por aceleração evolutiva – ou então reflexamente – que significa atualização ou incorporação histórica –, que conduz às transições sucessivas entre um e outro estágio evolutivo tanto nas regiões tipificadas como metropolitanas, ou seja, as imperialistas ou neo-coloniais, quanto naquelas configuradas como dependentes ou que se constituem como ‘proletariado externos’¹⁰⁴. Darcy lembra brevemente a este seu comentador a indicação de que “o próprio Marx, numa nota ao primeiro volume de *O Capital*, reclamava por uma *história crítica da tecnologia* como sendo mais necessária ainda que a história da evolução natural de que se ocupara Darwin” (RIBEIRO, 1975, p. 116)¹⁰⁵, assim, legitimando seu esforço científico.

¹⁰⁴ O gráfico, no *Anexo I*, esboça de forma emblemática a perspectiva darcyniana de correlacionar as revoluções tecnológicas com os processos civilizatórios, assim como com suas respectivas formações socioculturais.

¹⁰⁵ Esta nota é: “Uma história crítica da tecnologia provaria o quão pouco qualquer invenção do século XVIII pode ser atribuída a um único indivíduo. Até então, tal obra inexiste. Darwin atraiu o interesse para a história da tecnologia natural, isto é, para a formação dos órgãos das plantas e dos animais como instrumentos de produção para a vida. Não mereceria igual atenção a história da formação dos órgãos produtivos do homem social, da base material de toda organização social particular? E não seria ela mais fácil de ser compilada, uma vez que, como diz Vico, a história dos homens se diferencia da história natural pelo fato de fazermos uma e não a outra? A tecnologia desvela a atitude ativa do homem em relação à natureza, o processo imediato de produção de sua vida

A segunda objeção apontada com certa altivez por Burridge, é assim descrita:

Quanto às suas revoluções, elas parecem depender de qualquer coisa chamada “*surplus production*” (produção excedente), não importa o que possa ser isso, e um aumento conseqüente na população. E isso não é suficiente. Ainda que fosse verdade que, em alguns casos, houve qualquer coisa aceitavelmente identificado como um *surplus*, e que este, combinado com ou seguido de um aumento de população, parecia levar ao tipo de transformação prevista, ainda assim não estaríamos mais próximos do processo evolutivo (deixando-se de lado a explicação dos casos reversos e negativos) sem recorrer a uma série de categorias residuais divergentes. [...] Com isso, seja-me permitido reiterar que é bom que um antropólogo tenha escrito um livro como este. Detalhes podem ser sempre escavados, mas a possibilidade de uma boa generalização merece sempre o risco de maus buracos e Ribeiro fez alguns bons (1975, p. 101-2).

A resposta de Darcy para a perplexidade de Burridge quanto ao uso conceitual que confere a *surplus* – ou seja, o excedente – fundamenta-se aparentemente, segundo o antropologiano, no fato de não ter feito qualquer esforço para lhe dar uma base epistemológica sistemática. No entanto, este procedimento darcyniano foi proposital ao optar pelo emprego de designações descritivas caras, especialmente, para aqueles que estão habituados com a pesquisa histórica e etnológica, ao invés de recorrer a conceitos incapazes de ir além da simples abstração.

Outro crítico construtivo dentre os que participaram do debate promovido pela *Current Anthropology*, esteve Frederic Hicks¹⁰⁶, que indicou *O processo civilizatório* como um livro estimulante e bem argumentado, apresentando cerca de cinco apontamentos em forma de perguntas, com o intuito de gerar um exame mais exaustivo e ainda mais contributivo, não apenas ao debate, mas, principalmente, ao campo de estudos em questão. Entre tais interrogações, coloca primeiramente: “As eras pré-urbanas não tiveram realmente mudança significativa?”; ou então, “será isso função do modo pelo qual o esquema conceitual de Ribeiro é apresentado?” (HICKS, 1975, p. 102). Com estas, sugere um contraste entre o período Paleolítico Superior com os estágios que o precederam como algo suficientemente amplo para fundamentar somente uma revolução tecnológica. E mais, o estágio de chefias – neste caso não pastoris – deveria fundamentar uma distinta formação sociocultural pré-urbana com importância crucial na evolução cultural de acordo com Hicks, mas que, em sua opinião, Darcy não credita o mesmo valor. Mesmo assim, considera que “o esquema conceitual de

e, com isso, também de suas condições sociais de vida e das concepções espirituais que delas decorrem. [...] Este é o único método materialista e, portanto, científico” (MARX, 2013, p. 446).

¹⁰⁶ Frederic Hicks (1928-2013) foi um estudioso da Etnohistória e Antropologia Mesoamericana. Nasceu em New Orleans em 1928. Depois de completar o seu Bacharelado em Antropologia na Universidade do Novo México, conquistou seu Ph.D. na *University of California, Los Angeles* - UCLA, trabalhando no projeto arqueológico de George Brainerd em Cerro Portezuelo, México, em 1962. Em 1965, Hicks ingressou como docente na Universidade de Louisville, tornando-se presidente do Departamento de Antropologia. Fez contribuições fundamentais ao entendimento antropológico da sociedade asteca pré-colombiana, incluindo. Atuou como presidente do Comitê do Prêmio Robert F. Heizer, para a Sociedade Americana de Etnohistória.

Ribeiro é essencialmente correto e por isso, prediria que mais algumas revoluções tecnológicas restam por ser descobertas” (HICKS, 1975, p. 103).

Outro apontamento se aplica à consideração de Darcy a respeito da Revolução Urbana ser geradora de dois tipos paralelos de Estados Rurais Artesanais, seriam eles os ‘coletivistas’ e os ‘privatistas’. A partir disso, interroga: “Não serão esses tipos sequenciais ao invés de alternativos?” (HICKS, 1975, p. 103). Embora se possa inferir um desenvolvimento coletivista entre as chefias redistribuidoras, a alusão superficial de Darcy aos fatores externos indicados ao tipo privatista, na opinião de Hicks, parece inadequada. Segundo sugere este comentador, a diferença pode ser ofuscada nas sociedades pré-industriais, pela ausência de demarcação institucionalizada na atividade dos respectivos governantes, em suas ações de confisco. No entanto, supõe ser mais seguro seguir a ideia de outro autor, o sociólogo estadunidense Lensky¹⁰⁷, que defendeu “que a crescente diversidade de fontes de riqueza e poder, que acompanha o desenvolvimento tecnológico, faria crescentemente impraticável a um regime (do tipo coletivista) locar e apropriar cada incremento de *surplus*” (HICKS, 1975, p. 103). Contudo, infelizmente, pouco replicará Darcy sobre este ponto, conforme explica: “concernente à obra de Lensky, nada posso dizer porque não me foi possível consultá-la em razão da ocupação, pelas Forças Armadas, da Universidade Central da Venezuela, onde trabalho presentemente, inclusive da Biblioteca Central” (RIBEIRO, 1975, p. 123).

A terceira interrogação, “Os componentes religiosos de algumas formações socioculturais não teriam sido super-valorizados?” (HICKS, 1975, p. 103), sugere a simbiose com a função de governantes que também exercem a autoridade de sacerdotes; ou então, em outros momentos, com os sacerdotes lhes sendo subordinados como oficiais do mais alto prestígio. Dado que os governantes possuíam atributos divinos, entende que farão uso deste poder para construir templos, mas não exclusivamente para a “manutenção de uma vasta classe sacerdotal parasitária” (HICKS, 1975, p. 104) como indica Darcy Ribeiro, e sim para fundamentar seu próprio poder, principalmente no aliciamento de mais mão-de-obra com o intuito de aumentar a produção.

A quarta indagação é: “Serão alguns impérios realmente mais ‘salvacionistas’ que outros?” (HICKS, 1975, p. 104). A partir desta dúvida, explica que surgem dois problemas quando ocorrem guerras com o objetivo de obter vantagens econômicas para benefício mormente das classes dominantes, tal como se demonstrou ocorrer com frequência desde a Revolução Urbana:

¹⁰⁷ Neste caso Hicks se refere especificamente, com base na obra de Gerhard Lensky, intitulada *Power and privilege: a theory of social stratification*, publicada originalmente em 1966.

1) como distinguir esta forma de pirataria da qual as massas devem depender tão freqüentemente, de modo que os governantes apareçam a seus inferiores (e iguais) como moralmente bons, merecendo ser governantes; e 2) como persuadir as massas a arriscar suas vidas na batalha para o enriquecimento de seus superiores? Necessita-se de uma ideologia inspiradora. Ela é provida, muitas vezes pela religião, aqui claramente “salvacionista”. Mas se se emprega uma ideologia diferente, tratar-se-á de uma formação sociocultural distinta?

Por fim, coloca a questão do “que dizer de excedentes de população em sistemas imperiais mais simples?” (HICKS, 1975, p. 105), pois comenta que quanto menor o montante populacional de povos colonizados, por consequência, maiores seriam o *surplus*, acessível para espoliação e apropriação; mas, em contrapartida, o que seria de tais populações caso não existissem as referidas colônias? Para Hicks, “a redução apenas mediante a guerra não resolveria, porque a guerra destrói ao mesmo tempo gente e capacidade produtiva. O sacrifício humano em massa [...] e a fome [...] são possibilidades” (HICKS, 1975, p. 105). E aqui, mais uma vez se volta diretamente para referenciar Lensky, ao que para este segundo Hicks, “as inúmeras funções de classe de ‘desgastes’ [...] também merecem atenção” (HICKS, 1975, p. 105).

De modo geral, Hicks parece inferir que Darcy supervalorizou o papel das ideologias motivadoras, nominalmente as religiosas e, de modo mais específico, o salvacionismo. Destaca-se ainda, de acordo com Darcy, que as ideologias presentes em todas as sociedades operam como mecanismos de intensificação tanto da preservação de determinadas estruturas de poder quanto da solidariedade. Darcy não contesta que as ideologias religiosas, como qualquer outra, desempenhem esta função: “acreditamos que, por desempenhar tais funções, podem representar um papel decisivo em certas instâncias históricas, quando combinadas com revoluções tecnológicas” (RIBEIRO, 1975, p. 118). De modo específico, em relação às indagações de se a questão teocrática não seria mais generalizada do que a tratada por Ribeiro como uma formação teocrática de *regadio*, Darcy assume que sim, e, também, que as formações descritas por salvacionistas sejam mais ‘salvacionistas’ que as demais; explicando que utilizou como elemento para o diagnóstico de determinadas formações exatamente os atributos ideológicos nos quais a ideia de salvação representou uma função crucial. Mas o antropólogo justifica que, “isto não implica em afirmar que os mesmos estejam ausentes em outras formações; ou que, isolados dos outros elementos das constelações em que operam naquelas formações pudessem, por si sós, caracterizar a vida das sociedades que os detêm”, e para Darcy, ainda menos, “situá-las nas sequências evolutivas apenas por estes atributos” (RIBEIRO, 1975, p. 118).

Sobre as reclamações de Hicks que sugerem lacunas em informações concernentes às sociedades pré-agrícolas, Darcy alegou que foi uma forma de cautela, uma vez que o período coberto destas sociedades é praticamente cem vezes maior que o da existência das sociedades agrícolas. Por isso, tal estágio da evolução humana ainda estava naqueles anos sendo alvo de pesquisas gradativamente mais aprimoradas. Mas pela ausência de estudos – principalmente arqueológicos – naquele período, mais minuciosos e detalhados, Darcy pôde apenas distinguir dentro dos conhecimentos acessíveis até então, “uma longa Revolução Humana responsável pelas progressivas conquistas culturais e transformações somáticas simultâneas que criaram as bases para o surgimento do homem e para a sua estruturação em tribos de caçadores e recoletores” (RIBEIRO, 1975, p. 119).

O último comentador a ser abordado, no grupo de críticos construtivos que primeiro reagiram no período inicial à publicação do trabalho darcyniano, menciona-se o arqueólogo Jan Bouzek¹⁰⁸. Para este, a ideia mestra de *O processo civilizatório* foi formular uma *história magistra vitae*; o que significa ter concordado com Darcy – e por consequência sua crítica é oposta a de A. H. Whiteford – asseverando haver razão na necessidade de reelaboração de uma teoria da evolução sociocultural como pré-requisito indispensável a fim de entender a formação dos povos americanos; já que a expressão latina transmite a ideia de que conhecer a história pregressa acrescenta um fundamento mais sólido para se compreender e interpretar com maior coerência o presente e discernir com acuidade o futuro que se deseja. Em suas palavras, “é na futura sociedade ‘termonuclear’ – que poderá unificar nosso mundo – e na maneira de evitar seus perigos, que ele [Darcy Ribeiro] está, em última análise, interessado” (BOUZEK, 1975, p. 108).

De acordo com Bouzek, até aquele momento, já havia disponíveis inúmeras classificações de sistemas ou esquemas de configurações socioculturais desenvolvidas, especialmente, após as contribuições apresentadas por Marx; mas o destaque da obra darcyniana se sobressai em interesse e originalidade por advir de um intelectual e, obviamente, de um lugar geopolítico cabalmente distinto de todos os que o precederam; daí sua inigualável contribuição de vanguarda.

¹⁰⁸ Jan Bouzek, natural de Praga na República Checa, nasceu em 1935, foi professor emérito de Arqueologia Clássica na Faculdade de Letras da *Univerzity Karlovy*. Em 2012 passou a lecionar na *Masarykově Univerzitě*, em Brně. Também exerceu a docência como professor visitante na Alemanha, na Áustria, na França e, nos EUA. Foi o responsável por conduzir uma série de escavações arqueológicas na República Checa (em Mušov) e no exterior (em Pistiros na Bulgária, em Beirute no Líbano, e na Anuradhapura no Sri Lanka). Dedicou-se, principalmente, a estudar as relações entre as civilizações antigas.

Um dos apontamentos centrais de Bouzek está na percepção da presença marxiana marcante em suas abordagens específicas, no estudo darcyniano, entre outras contribuições assimiladas antropofagicamente por Darcy. É o que faz sugerir quando menciona:

A sociedade agrícola primitiva é divida essencialmente de acordo com o esquema de Childe, paralelamente às linhas da *Grundrisse* de Marx e não de acordo com o sistema familiar introduzido por Marx e Engels. Este último, que representa uma questão bastante intrincada, tem razão de ter sido posto de lado; ele também foi praticamente abandonado por alguns esquemas desenvolvidos na União Soviética e Europa Oriental (BOUZEK, 1975, p. 108).

Embora existam questões demasiadamente específicas que possam ser debatidas ou questionadas¹⁰⁹, de acordo com Bouzek, lido *O processo civilizatório* em seu todo, não se pode deixar de se acentuar enfaticamente que se trata de um trabalho inspirador, lúcido e com plena capacidade verossímil. E, por isso, absolutamente cabível para o diálogo, debate e mesmo contestação com quaisquer outros estudos deste mesmo campo.

Darcy, em sua réplica, reconhece que Bouzek procura apontar a necessidade de alguns reparos com respeito ao esquema evolutivo, assim como, com respeito às tipologias de etapas, sem que com isso seja contestado de modo global sua tese, ao contrário. É emblemático, por exemplo, o comentário que realizou sobre a utilização de Marx, que fez Darcy comentar:

Alguns comentadores apresentam os esquemas de outros autores como alternativas ao nosso. Já vimos que as preferências de Burridge são para os esquemas de Marx e Engels. Efetivamente, ambos propuseram esquemas globais para descrever e explicar a evolução sociocultural humana. Cabe acrescentar apenas que Bouzek – que está a par das discussões recentes sobre os esquemas atribuídos a Marx e a Engels – aproximou, com toda razão, o nosso esquema ao desenvolvido por Marx nos *Grundrisse*, ao mesmo tempo em que assinala nossas discrepâncias com os esquemas de divulgação devidos ou atribuídos a Marx e Engels (RIBEIRO, 1975, p. 122)¹¹⁰.

Diante de todas estas críticas construtivas, Darcy Ribeiro, com óbvia justeza, destaca seu sincero agradecimento pelos comentários a sua obra, mas não deixa de comentar seu estranhamento por não receber, como esperava, mais incisivos ou severos, considerando o caráter inovador e polêmico de seu estudo. Darcy destaca, por exemplo, alguns dos pontos de maior relevância que desejava ler dentre as controvérsias de seus comentadores:

¹⁰⁹ Apenas como exemplo, se poderiam sintetizar as indicações: “A irrigação coincide praticamente com a revolução urbana e com os primeiros estágios (Egito, Mesopotâmia) até certo ponto; pelo menos há muito pouco tempo-espaço entre ambos. [...] A ‘Revolução Metalúrgica’ não é um termo feliz [...]. Os Estados Rurais Artesanais não são muito claramente definidos. [...] Embora Impérios Despóticos Salvacionistas seja um bom termo, a Revolução Pastoril não me parece uma mudança tecnológica importante. A opinião de Ribeiro de que todas as sociedades futuras serão parecidas contradiz com o fortalecimento presente das tradições locais, especialmente a organização sociocultural” (BOUZEK, 1975, p. 109).

¹¹⁰ No *Anexo 2*, é possível visualizar uma comparação do esquema de sequências evolutivas darcyniano com outros esquemas considerados clássicos e modernos.

Não mereceu qualquer observação, por exemplo, minha tentativa de redefinir o conceito clássico de feudalismo, reduzindo-o de uma etapa da evolução humana a uma instância geral de regressão histórica a que estiveram sujeitas, até agora, todas as civilizações. Apenas foi referida, mas não criticada, minha classificação dos impérios despóticos-salvacionistas e mercantil-salvacionistas como formações socioculturais ou etapas da evolução. Tampouco foram discutidos os conceitos de aceleração evolutiva e de incorporação histórica que propus tão ambiciosamente; bem assim, a distinção entre subdesenvolvimento e atraso histórico (RIBEIRO, 1975, p. 110).

Seria isso, inquire Darcy, que a opinião dos especialistas antropólogos estivesse afinada ou concordante em amplo aspecto com sua tese? Embora assim desejasse crer, é absolutamente duvidoso que de fato seja pois recebeu significativas contestações em outros temas comentados. Mesmo assim, Darcy se mostrou otimista, vendo naquele momento uma oportunidade de estimular ou até provocar outros pesquisadores e intelectuais a realizarem novas críticas, com o objetivo do que propôs com tendo para ele maior relevância, ou seja, “colocar em discussão estudos que foram elaborados como tentativas pioneiras, sabidamente questionáveis, de focalizar temas cruciais para a compreensão das causas do desenvolvimento desigual das sociedades modernas”, acrescido a tal debate também, “da natureza do subdesenvolvimento e dos caminhos de ruptura com a dependência e o atraso” (RIBEIRO, 1975, p. 111).

Darcy jamais se colocou contrário a críticas à sua obra, dado que sabia ser esta inevitavelmente um conhecimento aproximado, incompleto, refutável¹¹¹ e, por isso mesmo, a necessidade de contínuos aprendizado, refinamento e, principalmente, superação. Desafiar os conhecimentos estabelecidos, propor novas questões e novas respostas é verdadeiramente se opor a uma lógica epistêmica dependente e subalternizada em múltiplos aspectos, como tem sido a produção teórica a partir do Terceiro Mundo. Assim, o posicionamento darcyniano poderia ser sintetizado da seguinte forma:

A discutibilidade científica contém não apenas as condições necessárias ao diálogo, mas igualmente a constatação de que a comunicação humana é uma conquista dentro do contexto do conflito social. [...] A discutibilidade científica é necessariamente pluralista, em termos ideológicos. O dogma não leva à ciência, mesmo porque a certeza científica é tanto mais certa quanto mais fechada. Sempre que temos a certeza de uma explicação perfeita e definitiva, é porque reduzimos a realidade ao

¹¹¹ É certo que, para além da réplica absolutamente elucidativa do Darcy Ribeiro, não se pode negar, como em qualquer outro trabalho, sempre haverá lacunas, fragilidades ou mesmo equívocos. Não existe ciência plena. A ciência está a todo tempo em construção, é sempre um conhecimento aproximado. Mais precisamente, em toda a ciência o conhecimento é uma resposta a determinada indagação; sendo exatamente este ‘sentido do problema’ que fundamenta uma ciência que se faça verossímil. Por isso, o erro nunca pode ser totalmente eliminado, pelo contrário, todo percurso teórico, epistêmico e científico tem por base aproximações, seja indistintamente entre as ciências ditas humanas ou as denominadas exatas (Cf.: BACHELARD, 2004). Daí também a relevância dos debates críticos. Por isso, é pertinente reiterar que, “o ato de conhecer dá-se contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito, é obstáculo à espiritualização” (BACHELARD, 1996, p. 17).

tamanho de nossa explicação. A boa teoria é aquela que explica dimensões importantes da realidade, mas ao mesmo tempo abre outras tantas, cuja explicação ainda está por vir. Sua virtude está em colocar perguntas inteligentes que pedem respostas criativas, alternativas, abertas. [...] se busca aqui [apontamos este ‘aqui’ também, especificamente, para Darcy Ribeiro] aquela atitude científica que só rejeita a posição contrária com conhecimento de causa, na certeza de que não está fundando a posição definitiva. Na academia, ser pluralista é prezar a convivência com propostas contrárias, dada a fecundidade que isto pode provocar, ao manter viva a necessidade do diálogo, porquanto, *diálogo é uma fala contrária entre dois atores com ideias próprias*. Entre dois atores com ideias iguais somente pode haver monólogo, mera reprodução e imitação (DEMO, 1988, p. 73-5. Itálico do original).

A ‘mera reprodução e imitação’ está cabalmente em oposição às pretensões darcynianas. O antroplogiano, por seu turno, coloca-se de igual para igual com quaisquer pensadores euroamericanos ou outros, de atestado reconhecimento e prestígio, tanto aqueles que o precederam quanto seus contemporâneos. Demonstrou saber concordar com as refutações quando lhe pareceram justas e merecidas, mas também discordar com autonomia e convicção, mediante argumentos consistentes. Não manifestou qualquer interesse em repetir ou comprovar conceitos e categorias alheias. A partir de um debate fecundo, mostrou-se um ator e um autor com ideias próprias.

3.5. Apropriações e atualizações

O segundo subgrupo de críticos construtivos é representado aqui por dois intelectuais, cujas produções teóricas recentes contêm apropriações e atualizações das ideias darcynianas, fundando ou motivando avanços em pesquisas e descobertas tanto científicas quanto em pluri-versalidades epistêmicas. O primeiro deles trata-se do semiólogo argentino Walter Mignolo¹¹², que registrou Darcy Ribeiro em suas obras como um interlocutor pioneiro privilegiado ao lado de nomes do Modernidade/Colonialidade como o do sociólogo peruano Aníbal Quijano, do filósofo argentino Enrique Dussel, da socióloga e historiadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (MIGNOLO, 2001; 2001a; 2003; 2010; MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2012a). Especificamente sobre Darcy Ribeiro, quando concedeu uma entrevista prévia à sua participação no 6º *Seminário Internacional da Agenda do Milênio*, promovido pela Unidade de Análise e Previsão da Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura) e pela Universidade Candido Mendes no Rio de Janeiro, em maio de 2000, Mignolo

¹¹² Walter D. Mignolo (1941-) nasceu na Província de Córdoba, Argentina. Graduou-se em Filosofia pela Universidad Nacional de Córdoba e adquiriu seu Doutorado em Semiótica pela L'École des Hautes Études, em 1974. Ao lado de outros intelectuais latino-americanos, como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Lander, Fernando Coronil, entre outros, instituíram o *Grupo Modernidad/Colonialidad* (M/C). Atualmente é diretor do Centro de Estudos Globais e Humanidades, na Duke University, em Durham, Carolina do Norte, Estados Unidos.

(2000) declarou seu absoluto reconhecimento ao trabalho pioneiro de Darcy, por conseguinte, a importância teórica que o antropólogo exercera em sua obra.

Mignolo, em um de seus principais livros, nomeado *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, explica que, ao longo de seu livro, procurará reconhecer e expandir um ‘antigo conceito’ cuja autoria atribuiu a Darcy Ribeiro, o de ‘subalternização do conhecimento’. De acordo com o semiólogo, o próprio Darcy é símbolo do referido conceito:

[...] 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. É precisamente no interior dessa tensão que a observação de Darcy Ribeiro adquire sua densidade, uma tensão entre a situação descrita e o local do sujeito no interior da situação que está descrevendo (MIGNOLO, 2003, p. 35).

Neste sentido, para Mignolo, Darcy foi capaz de realizar “uma *gnosologia* poderosa e emergente, que, na perspectiva do subalterno, está absorvendo e deslocando formas hegemônicas de conhecimento” (MIGNOLO, 2003, p. 35) que se traduz em uma tensa e conflituosa disputa pelo locus da enunciação ao longo da histórica subalternização colonial da produção de conhecimentos. Como forma de fundamentar seu argumento, Mignolo cita diretamente as palavras de Darcy Ribeiro:

Do mesmo modo que a Europa levou várias técnicas e invenções aos povos presos em sua rede de dominação... ela também os familiarizou com seu equipamento de conceitos, preconceitos e idiosincrasias, referentes simultaneamente à própria Europa e aos povos coloniais. Os colonizados, privados de sua riqueza e do fruto de seu trabalho sob a dominação colonial, sofreram, ademais, a degradação de assumir como sua a imagem que era um simples reflexo da cosmovisão europeia, que considerava os povos coloniais racialmente inferiores porque eram negros, ameríndios ou “mestizos”. Mesmo as camadas mais inteligentes dos povos não-europeus acostumaram-se a enxergar-se e a suas comunidades como uma infra-humanidade, cujo destino era ocupar uma posição subalterna pelo simples fato de que a sua era inferior à da população europeia (RIBEIRO, 1983, apud MIGNOLO, 2003, p. 36).

Assim, Darcy sustentou que, com as modernidades coloniais, desde os fins do século XV, o centro dominante empenhou-se em erigir um conhecimento pautado na diferenciação entre europeus e não-europeus, creditando o produzido por estes como subalterno ou inferior ao produzido por aqueles, a ponto de ser invisibilizado e emudecido. Esta é, aliás, a tese central do livro de Mignolo (2003). O semiólogo argentino, irmanado a Darcy Ribeiro, explica o processo de subalternização do conhecimento, que torna seus formuladores relevantes somente como ‘objeto de estudo’ e jamais como sujeito cognoscente, e contrapõe uma transformação radical que gera novas perspectivas epistêmicas e, assim, reestrutura como os

loci de enunciação. Esse deslocamento pode ser caracterizado, por conseguinte, como a segunda tese pugnada por Mignolo. Pontualmente, o referido autor explicita: “a primeira [tese] é explorada por meio de uma crítica cultural de configurações históricas; a segunda [tese], pelo exame da emergência de novos *loci* de enunciação, descritos como ‘gnose liminar’”, que, por sua vez, pode ser definível como “a razão subalterna lutando para colocar em primeiro plano a força e a criatividade de saberes, subalternizados durante um longo processo de colonização do planeta que foi, simultaneamente, o processo através do qual se construíram a modernidade e a razão” (MIGNOLO, 2003, p. 36)¹¹³. Ambas as teses têm em Darcy uma referência emblemática.

Com isto, Mignolo foi capaz de realizar uma crítica ao processo de subalternização e à colonialidade do poder, do ser e do saber, mas também possibilitou-lhe ir além, demonstrando a emergência de novos *loci* de fala, mediante a ‘gnose liminar’ que estabelece uma razão distinta, denominada por ele como ‘pós-ocidental’ (MIGNOLO, 2003). De acordo com essa compreensão, seria inapropriado, a princípio, confundi-la com a perspectiva do ‘pós-colonial’ que nasce em África ou no Sul da Ásia a partir da metade do século XX, considerando-se os contextos e os acúmulo de conhecimento diferenciados. Na América Latina, a independência de quase todos os seus países foi adquirida no século XIX, por isso, o debate da descolonização, em boa medida, antecede a crítica chamada pós-colonial, o que não significa, para Mignolo, que os nexos não possam ser feitos de maneira que a ideia de pós-ocidentalismo, talvez, tenha um potencial de maior agregação.

Lendo o cubano Roberto Retamar, [Mignolo] aprendeu um conceito novo, por este elaborado em 1974, que o ajudaria a perseguir suas próprias questões: o *pós-ocidentalismo*. Entendeu que se a crítica pós-colonial, nascida com este nome, não incluía as Américas, agora, associada ao pós-ocidental, permitiam a reunião da América Latina, Caribe, África do Norte e África subsaariana. Também, o pós-ocidentalismo permitia contemplar desde o império espanhol após o século 16 até a emergência dos EUA, o que implica uma crítica potencializada (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2012a, p. 297).

À vista disso, a gnose liminar como produção de conhecimento é elaborada na interseção dos colonialismos modernos na perspectiva das modernidades coloniais que provocam os espaços

¹¹³ Ainda sobre este pensamento liminar, é pertinente a explicação do autor de que “a gnosiologia liminar é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento, a partir tanto das margens internas do sistema mundial colonial/moderno (conflitos imperiais, línguas hegemônicas, direcionalidade de traduções etc.), quanto das margens externas (conflitos imperiais com culturas que estão sendo colonizadas, bem como as etapas subsequentes de independência ou descolonização)” (MIGNOLO, 2003, p. 33). Esta ideia já adquirira pleno desenvolvimento na obra de Darcy Ribeiro (1997), que já havia insistentemente assinalado a importância de formular uma teoria autônoma que tornasse também explicável os povos não-europeus no processo civilizacional humano, atribuindo densidade e coerência a respeito da questão das desigualdades de seus diferentes desenvolvimentos, já que as teorias euroamericanas não foram capazes de tal façanha.

fronteiriços da ‘diferença colonial’ (MIGNOLO, 2003). Por isso, tal gnose ou pensamento liminar configura uma reflexão crítica emergente sobre a produção do conhecimento, e também, realiza uma redistribuição geopolítica do conhecimento, até então cristalizada pela colonialidade epistêmica e subalternização cognoscente. Sobre esta abordagem, Mignolo pôde esclarecer o que lhe parece fundamental:

Minha intenção, em todo o livro, é transportar os saberes subjugados até os limites da diferença colonial onde os saberes subjugados se tornam subalternos na estrutura da colonialidade do poder. E concebo os saberes subjugados em pé de igualdade com o ocidentalismo como o imaginário dominante do sistema mundial colonial/moderno: o ocidentalismo é a face visível do edifício do mundo moderno, ao passo que os saberes subalternos são seu lado sombrio, o lado colonial da modernidade. Essa mesma noção de saberes subalternos, articulada em fins dos anos 60 por Darcy Ribeiro, torna visível a diferença colonial entre os antropólogos do Primeiro Mundo “estudando” o Terceiro Mundo e os “antropologianos” do Terceiro Mundo refletindo sobre suas próprias condições geoistóricas e coloniais. Permitam-me repetir, com ênfase particular, o parágrafo de Ribeiro citado anteriormente: Do mesmo modo que a Europa levou várias técnicas e invenções aos povos presos em sua rede de dominação... *ela também os familiarizou com seu equipamento de conceitos, preconceitos e idiosincrasias, referentes simultaneamente à própria Europa e aos povos coloniais*. Os colonizados, privados de sua riqueza e do fruto de seu trabalho sob a dominação colonial, sofreram, ademais, a degradação de assumir como sua a imagem que era um simples reflexo da cosmovisão europeia, que considerava os povos coloniais racialmente inferiores porque eram negros, ameríndios ou “mestizos”. Mesmo as camadas mais inteligentes dos povos não-europeus acostumaram-se a enxergar-se e a suas comunidades como *uma infra-humanidade, cujo destino era ocupar uma posição subalterna* pelo simples fato de que a sua era inferior à da população europeia (MIGNOLO, 2003, p. 45-6. Itálico do original).

Ao explicitar o conceito, que foi capaz de avançar sobre os anteriores, de colonialidade/modernidade, Mignolo contribuiu para a viabilidade de construções de narrativas inéditas da colonialidade e imprescindíveis na compreensão da modernidade. Para o semiólogo, tal “é condição *sine qua* para se repensar a globalização e o deslocamento do *lugar de enunciação*” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2012a, p. 298. Itálico do original). Os respectivos deslocamentos epistêmicos rompem com as macronarrativas canônicas – tanto as reconhecidas como sagradas, que é o caso da história cristã, como as de ordem secular, que têm no filósofo Hegel seu exemplo – logo, também se trata de uma ‘fratura’ necessária com seus projetos globais. No caso de *O processo civilizatório* de Darcy, “não são (ou, pelo menos, não apenas) nem narrativas revisionistas nem narrativas que pretendam contar uma verdade diferente, mas, sim, narrativas acionadas pela busca de uma lógica diferente” (MIGNOLO, 2003, p. 47).

Para Mignolo, Darcy realizou um deslocamento do ‘universalismo abstrato’ da epistemologia moderna e do processo civilizatório mundial eurocentrado, concebendo uma totalidade alternativa a contemplar uma rede de histórias locais com múltiplas hegemonias locais.

Assim, se entende que “sem tais macronarrativas, relatadas a partir das experiências históricas de múltiplas histórias locais (as histórias da modernidade/colonialidade), seria impossível escapar ao beco sem saída construído pela epistemologia moderna e pela reconfiguração das ciências sociais e das humanidades após o século 18” (MIGNOLO, 2003, p. 48). É por isso, que as teorias propostas por outras vozes, que não as euroamericanas, como a de Darcy Ribeiro neste caso, não devem ser consideradas exclusivas para a compreensão dos contextos nominados por ‘Terceiro Mundo’, o que equivaleria a subestimar tais teses.

Após citar um parágrafo do ‘Epílogo à edição alemã’, redigido pelo filósofo Heinz R. Sonntag, em que este menciona que “o mero fato de que há uma teoria *vinda de e sobre o Terceiro Mundo para o Terceiro Mundo* constitui uma censura àqueles que continuam a acreditar que o umbigo do mundo situa-se entre Viena, Berlin, Bonn, Moscou, Washington ou Roma” (SONNTAG, 1997, apud MIGNOLO, 2003, p. 417. *Itálico do original*), Mignolo salienta que embora concorde com a citação em geral¹¹⁴, neste único trecho é necessário que se faça uma mudança, pois a teoria darcyniana expressa em seu *O processo civilizatório* indubitavelmente é uma teoria ‘vinda de e sobre o Terceiro Mundo’, “*mas não apenas para o Terceiro Mundo*” (MIGNOLO, 2003, p. 417. *Itálico do original*), como se houvesse uma “contra-cultura ‘bárbara’ perante a qual a teorização do Primeiro Mundo tem de reagir e acomodar-se”, Dito de outro modo, “a teorização do Terceiro Mundo é também para o Primeiro Mundo no sentido de que a teoria crítica é absorvida e incorporada num novo local geocultural e epistemológico” (MIGNOLO, 2003, p. 417). É neste sentido que, para o semiólogo argentino, “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” (MIGNOLO, 2003, p. 418). Em acordo com Darcy, sua concepção sobre a gnose liminar encontra-se na confluência entre as histórias locais com os projetos globais:

O pensamento liminar acena com uma espécie diferente de hegemonia, uma hegemonia múltipla, como em um novo medievalismo no qual um mundo de centros múltiplos não seria dominado por qualquer deles. Em outras palavras, a diversidade como projeto universal permite imaginar alternativas para o universalismo. O “Ocidente e o resto” [...], proporciona o modelo a ser vencido à medida que o “resto” transforma-se em locais onde o pensamento liminar emerge em sua diversidade, onde a “mundialización” cria novas histórias locais refazendo e readaptando os projetos globais ocidentais [...] e onde se transformam histórias

¹¹⁴ A citação completa como descrita por Walter Mignolo, lê-se: “O mero fato de que há uma teoria *vinda de e sobre o Terceiro Mundo para o Terceiro Mundo* constitui uma censura àqueles que continuam a acreditar que o umbigo do mundo situa-se entre Viena, Berlin, Bonn, Moscou, Washington ou Roma. O fato de que Ribeiro não atribua ao Primeiro Mundo um papel importante na formação das sociedades futuras... implica claramente um desafio que tem de ser confrontado pela teoria crítica do mundo desenvolvido, ‘a teoria civilizada’, de forma imediata e séria, se não quiser correr o risco de desaparecer” (apud MIGNOLO, 2003, p. 417. *Itálico do original*).

locais (europeias) das quais emergiram tais projetos globais. A globalização/"mundialización" está reencenando velhas histórias locais, projetando-as em direção a um futuro no qual o pensamento liminar será importante para a criação do que Glissant chama "La diversalité de la mondialisation" interagindo com a "homogeneidade da globalização" (MIGNOLO, 2003, p. 418-9).

Em última análise, Darcy Ribeiro em seus *Estudos de Antropologia da Civilização*, mais precisamente nos dois primeiros tomos, ou seja, em *O processo civilizatório*, como também em *As Américas e a civilização* (RIBEIRO, 1997; 1983), ensejou abranger uma multidão de histórias locais que notabilizou a 'diversidade como projeto universal'. Seu foco pautou-se por uma perspectiva multilinear. Em tais obras, inseriu concomitantemente tradições europeias marginalizadas, tanto quanto as antigas civilizações mesoamericanas e andinas e, também, assomou os 'povos novos', eximindo-se de contrastar velhas oposições, como Oriente/Ocidente ou Sul/Norte; e ainda integrou os complexos encadeamentos dos diversos processos civilizatórios, sem suprimir ou eliminar quaisquer regiões do globo (Cf.: MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2012). Este deslocamento da história da humanidade e ruptura com o eurocentrismo que Darcy realizou, segundo Mignolo, efetivaram-se a partir de sua dupla consciência compreendida por meio da gnose liminar. Nesse sentido, Mignolo sugeriu ser útil comparar o estudo do antropólogo com o do sociólogo alemão Norbert Elias sobre os processos civilizatórios que ambos objetivaram explicitar. Menciona-se, portanto, comparativamente, *O processo civilizatório* de Darcy Ribeiro, com os livros *O processo civilizador* e *O processo civilizacional* de Elias, publicados originalmente em 1939. Afirma Mignolo:

Há três aspectos da comparação que eu gostaria de destacar. Primeiro, 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 (Occidental) 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).

É, em vista disso, que Mignolo coloca em relevo a tarefa epistêmica e teórica darcyniana como uma gnose liminar, ou seja, "como uma epistemologia que emerge das condições

criadas pela última e talvez mais radical etapa da globalização é a possibilidade (para alguém como Ribeiro) de teorizar da margem” (MIGNOLO, 2003, p. 416). A ideia impressa na categoria ‘globalização’, desta vez, mais abrangente, como usada por Mignolo, resultaria na criação de condições de um processo de civilização de que todos participem; em outras palavras, “é o processo de civilização concebido como participação global que está apagando a distinção entre oriente e não-oriente, uma distinção cuja fundamentação deve ser localizada no próprio processo de civilização” (MIGNOLO, 1995, p. 10).

Darcy Ribeiro prefere outro caminho que não o escolhido por Norbert Elias. Para Ribeiro, os processos civilizatórios não se restringem à concepção de civilização ocidental nem tem seu marco a partir de 1500, como a do sociólogo alemão. A proposta civilizatória de Elias pode ser concebida meramente como mais uma concepção regional de estudo em processos civilizatórios longos e complexos. Elias defendeu um modelo temporal de modernidade que, se subentende, articula-se com base na negação da contemporaneidade de outras sociedades não-ocidentais; de acordo com Mignolo (1995, p. 10) é “como se o processo de civilização ocidental fosse o último estágio de uma evolução unidimensional da humanidade”, já Darcy, por outro lado, explorou toda a diversidade e complexidades das civilizações coexistentes, assim como, da diversidade dos distintos ritmos históricos. Em síntese:

Darcy Ribeiro, produz uma narrativa que é ao mesmo tempo “nova” em relação à de Elias (e pode eventual mente substituí-la num modelo progressivo e evolutivo do conhecimento e dosaber) e, “diferente”, porque propõe uma forma de coexistência de processos de civilização. Em outras palavras, os conceitos de civilização de Elias e de Ribeiro surgem de suas experiências individuais (Elias na Alemanha nazista nos anos 30, Ribeiro num país de “Terceiro Mundo” [Brasil] e subcontinente [América Latina] nos anos 70) (MIGNOLO, 1995, p. 25).

Entretanto, outras comparações podem ser realizadas com relação ao estudo darcyniano, nem todas articuladas sobre contradições ou distinções. É o caso, por exemplo, da comparação proposta pela socióloga brasileira Adelia Miglievich-Ribeiro¹¹⁵ que é chamada ao debate como a segunda intelectual representativa dos críticos construtivos da obra darcyniana que,

¹¹⁵ Adelia Maria Miglievich-Ribeiro é graduada em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), mestre em Sociologia pelo antigo Instituto Universitário Federal do Rio de Janeiro (IUPERJ), atual IESP-UERJ, doutora em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), e pós-doutora em Educação no ProPed, da UERJ. Atualmente, Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES); atuando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e de Pós-Graduação em Letras. Escreveu e publicou em 2014, pela EDUFRJ, seu livro *Heloísa Alberto Torres e Marina de Vasconcellos: pioneiras na formação das ciências sociais no Rio de Janeiro*, que desloca a narrativa hegemônica da história das ciências sociais e é considerado um “trabalho [que] vem contribuir para o alargamento dos limites nos quais a história das ciências sociais no Rio de Janeiro tem sido contada” (VILLAS BÓAS, 2015, p. 17). É bolsista PQ-Produtividade-CNPq, nível 2, e pesquisadora Fapes, com o projeto *O Brasil no exílio: intelectuais andarilhos na América Latina (1960-70)*, que tece elos entre o então pensamento crítico latino-americano e o atual ‘giro decolonial’.

como Mignolo, assume também ser devedora do pensamento pioneiro de Darcy para, a partir dele, apresentar avanços teóricos na produção de um conhecimento tanto na e para a América Latina, quanto para o diálogo epistêmico global. Assim, o paralelo estabelecido por Miglievich-Ribeiro aponta que

Darcy Ribeiro parece realizar, desde “O Processo Civilizatório”, a percepção da socióloga indiana Randeria da modernidade como *histórias partilhadas*, assimetricamente. Em verdade, das *modernidades entrelaçadas*, conflituosas e confusas. Fala da hibridez como *sangrento campo de batalha*, nos termos de Mignolo. Sobretudo, demonstra a absoluta impossibilidade das identidades puras, quer do colonizador quer do colonizado, e revela uma história que não tem seu marco zero no Iluminismo, mas recua em milênios de anos, condição para se falar em algo próximo à história da humanidade, desta vez, realisticamente, evidenciando o *descentramento* da Europa e de um específico projeto de modernidade que não expressa a gama de possibilidades e de realizações concretas (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2012a, p. 303. Itálico do original).

Miglievich-Ribeiro tende a aproximar as perspectivas descolonizadoras às teses anti-imperialistas, em que pese não ser negligente com as singularidades das abordagens, por isso, busca, em seus trabalhos, confirmar a linhagem entre nomes como Manoel Bomfim, José Carlos Mariátegui, José Martí, Roberto Retamar, Orlando Falls Borda, Leopoldo Zea e Darcy Ribeiro. Assim como, entre Darcy Ribeiro e a teoria da dependência marxista, ou com a filosofia da libertação de Enrique Dussel; ainda com a pedagogia para a emancipação de Paulo Freire, até chegar ao próprio Mignolo e demais representantes da modernidade-colonialidade, a que acrescenta o terceiro termo: decolonialidade (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2016a).

Miglievich-Ribeiro (2013b) chama a atenção, portanto, que o pensamento anticolonial darcyniano não se confunde com as inovações do Grupo Modernidade-Colonialidade, mas com este dialoga; assim como também com a crítica pós-colonial, tendo em comum com ambos a ruptura da ideia canônica de ‘universal’, a fim de realizar a transferência do ‘universal’ para o ‘pluri-versal’. Em divergência, porém, não teria antecipado, ao contrário, a “desconstrução da ideia de nação que os pós-colônias farão, empreendimento ainda não plenamente antecipado pelos anticolonias” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2013b, p. 121).

Além desta, outras comparações poderiam ser acrescentadas, como é o caso da ideia de ‘modernidades múltiplas’ apresentada pelo sociólogo israelense Shmuel Noah Eisenstadt (2001; 2002; 2005; 2007). Darcy Ribeiro conheceu a obra de Eisenstadt e chegou a empregar criticamente alguns de seus conceitos sociológicos em *O processo civilizatório*, como os de

‘assimilação’, de ‘desenvolvimento’ e de ‘modernização’¹¹⁶, por exemplo. Contudo, embora Darcy concordasse com a ideia da existência simultânea de múltiplas modernidades, não chegou ao mesmo resultado que Eisenstadt, o que é previsível, até porque desde o início partiam de problemas e premissas distintas. Como exemplo, afirmou Eisenstadt:

A grande diversidade das sociedades modernas tornou-se mais notória mesmo entre sociedades bastantes similares em termos de desenvolvimento econômico, como as mais importantes sociedades capitalistas industriais: as sociedades europeias, os Estados Unidos e o Japão. [...] Até no seio do Ocidente – dentro da própria Europa e, sobretudo, entre a Europa e as Américas (os Estados Unidos e a América Latina ou, melhor, as Américas Latinas) – se desenvolveu um vasto leque de variantes. Isto mesmo foi tornado ainda mais claro no que diz respeito à relação entre as dimensões culturais e estruturais da modernidade. Ao mesmo tempo que as diversas dimensões do projeto original ocidental se constituíam como pontos de partida e sucessivos pontos de referência para os processos que na era moderna ocorriam no seio de diferentes sociedades, a nível mundial, e na sequência da expansão contínua da modernidade, os desenvolvimentos que tiveram lugar nestas sociedades ultrapassaram em muito a versão homogeneizadora e hegemônica do originário programa cultural da modernidade, indo bastante para além dos contornos concretos e de muitas das premissas iniciais deste projeto, assim como dos padrões institucionais criados na Europa (EISENSTADT, 2007, p. 16).

Neste aspecto, a perspectiva de Eisenstadt corrobora o entendimento de que há um grande pluralismo de modernidades mundiais, e que tais não podem ser homogeneizadas, o que significa não ser possível copiar o modelo europeu ou simplesmente transplantá-lo para outras geografias, ou ainda, empreendê-lo como um padrão aferidor e evolutivo a ser alcançado. Mas Eisenstadt ainda permanece confinado em considerar a origem da história mundial localizada entre os países europeus, e mais, que é a partir deles que posteriormente se disseminou no restante do mundo seus padrões culturais e institucionais, ainda que com variações¹¹⁷. Mesmo considerando o enorme espectro de diversidades modernas que se seguiram no globo, o pensamento de Eisenstadt permanece em absoluto antagonismo à teoria darcyniana neste sentido. Darcy Ribeiro efetivou o que Miglievich-Ribeiro chamou de ‘descentramento da Europa’, tal como, segundo esta autora, viria a ser a proposta do indiano Dipesh Chakrabarty

¹¹⁶ Estes conceitos foram extraídos e utilizados antropofagicamente por Darcy a partir, principalmente, de dois trabalhos de Eisenstadt (1963; 1964), a saber: *Modernización: crecimiento y diversidad*, publicado no periódico *Desarrollo Económico*; e, *Social change: differentiation and evolution*, publicado em *American Sociological Review*.

¹¹⁷ Em exemplo, Eisenstadt (2005, p. 31) afirmou: “[...] going to some extent beyond Weber, but as I shall show, at least implicit in his work – is that this civilization, the distinct cultural program with its institutional implications, which crystallized first in Western Europe and then spread into other parts of Europe, to the Americas and later on throughout the world, gave rise to continually changing cultural and institutional patterns that constituted different responses to the challenges and possibilities inherent in the core characteristics of the distinct civilizational premises of modernity”. [Tradução própria: [...] até certo ponto além de Weber, mas como vou mostrar, pelo menos implícito em seu trabalho – é que essa civilização, o programa cultural distinto com suas implicações institucionais, que cristalizou primeiro na Europa Ocidental e depois se espalhou para outras partes da Europa, para as Américas e, mais tarde, em todo o mundo, deu origem a padrões culturais e institucionais em constante mudança, que constituíram respostas diferentes aos desafios e possibilidades inerentes às características fundamentais das distintas premissas civilizacionais da modernidade].

em *Provincializing Europe* (2000)¹¹⁸, ao reivindicar que a Europa é uma província como todos os demais territórios do mundo também o são, não podendo, exceto como mito, servir como paradigma para todos os demais processos civilizatórios. Em outras palavras, Darcy negou uma construção histórica ‘iluminada’ sobre o processo de origem da modernidade, por considerá-la demasiadamente eurocêntrica e autocentrada. A Europa nunca foi o centro da história mundial, e como bem afirmou Dussel: “Passará a ser o centro em consequência da revolução Industrial. Mas graças a uma miragem, [...] aos olhos obnubilados do eurocentrismo *toda a história mundial anterior* lhe aparece como tendo a Europa como centro (a posição de Max Weber)”, que em consequência, “distorce o fenômeno da origem da modernidade” (DUSSEL, 2010, p. 344. Itálico do original).

Darcy por sua vez, comenta Miglievich-Ribeiro (2012a, p. 304. Itálico do original), “investiga a *invenção* da modernidade capitalista, revelando seu hibridismo de nascença e as *fraturas* em seu desenvolvimento”. E, ainda mais significativo, conquanto Mignolo (2003) sustente que exista uma substancial e relevante tradição cognoscitiva com origem nas Américas híbridas, merecendo o absoluto reconhecimento, Darcy não se limitou somente a esta constatação; mas, de acordo com Miglievich-Ribeiro (2012a, p. 306), “Darcy Ribeiro sabia disso e, por isso, pôde dar sua contribuição a este movimento de libertação pelo autoconhecimento”. Em outras palavras, não apenas reconheceu uma condição de colonialidade no plano epistêmico, consciente que haveria a necessidade de romper com a condição da subalternidade mediante o enfrentamento objetivo do imperialismo e pela superação da condição de dependência dos países do Terceiro Mundo.

Adelia Miglievich-Ribeiro empreendeu em seus estudos uma síntese que revela a vida e obra, indissociáveis, de Darcy em suas múltiplas vivências, que confirma sua autorepresentação como ‘um homem de fé e de partido’. Indica como uma possibilidade de compreensão de sua perspectiva política e intelectual a partir da ideia de *intelligentisia*, de perspectiva *mannhiemiana*, ou seja, como intelectual público, algo típico de sua geração. Além disso, sabe que as contribuições darcynianas não podem ser classificadas em um único campo do saber, dado que nele se viu a migração de conceitos, e a confluência de saberes diversos. Por isso, quando questionada em uma entrevista se as contribuições intelectuais de Darcy Ribeiro foram mais significativas para o campo da Sociologia ou da Antropologia, Miglievich-Ribeiro (2016) não indica nem um nem outro como resposta, mas explica que após sua formação na

¹¹⁸ *Provincializing Europe* (2000) é uma das obras mais representativas do movimento teórico promovido pelo Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia, que se organizou a partir dos anos 1970 sob a liderança de Ranajit Guha. Além destes, esse grupo teve entre seus principais nomes Partha Chatterjee, Gayatri Spivak, dentre outros cujos trabalhos deram ampliação a crítica pós-colonial de língua inglesa.

Escola Livre de Sociologia e Política, “se tornou, no melhor sentido do termo, um autodidata”, e o que é mais significativo, “cria uma trajetória pessoal absolutamente original” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2016, p. 69). É nesse sentido que se pode entender o argumento de Edgar Morin que atestou que “o simples não existe: só o que há é o simplificado. A ciência constrói o objeto extraindo-o de seu meio complexo para pô-lo em situações experimentais não complexas” (MORIN, 2005, p. 15); por isso, a ciência não pode ser compreendida somente como o estudo disciplinar do universo simples, mas é, sim, uma simplificação heurística e, portanto, mesmo que necessária para explicitar certas leis e propriedades, ela deve sempre se projetar a ultrapassar concepções simplificantes. Seu objetivo deve ser enfrentar a complexidade antropológica, e não dissolvê-la ou ocultá-la:

Trata-se de uma transformação multidimensional do que nós entendemos por ciência, com respeito ao que parecia constituir alguns de seus imperativos intangíveis, a começar pela inelutabilidade da fragmentação disciplinar e do espedaçamento teórico. [...] Colocamos ao mesmo tempo a possibilidade e a necessidade de uma unidade da ciência. Tal unidade é, evidentemente, impossível e incompreensível no quadro atual onde miríades de dados se acumulam nos alvéolos disciplinares cada vez mais estreitos e fechados. Ela é impossível no quadro onde grandes disciplinas parecem corresponder a essência e a matérias heterogêneas: o físico, o biológico, o antropológico. Mas ela é concebível no campo de uma *physis* generalizada. [...] [tal unidade] só tem sentido se for capaz de apreender ao mesmo tempo unidade e diversidade, continuidade e rupturas. [...] Física, biologia, antropologia deixam de ser entidades fechadas, mas não perdem sua identidade. A unidade da ciência respeita a física, a biologia, a antropologia, mas quebra o fisicismo, o biologismo, o antropologismo. [...] Significa dizer que a perspectiva aqui é transdisciplinar. Transdisciplinar significa hoje indisciplinar. Toda uma enorme instituição burocratizada – a ciência –, todo um corpo de princípios, resiste ao mínimo questionamento, rejeita com violência e despreza como “não científico” tudo o que não corresponde ao modelo (MORIN, 2005, p. 50-1).

Pode-se perceber esta ideia morrianiana plasmada entre a vida e obra darcyniana, pois, de acordo com Miglievich-Ribeiro:

[...] Darcy Ribeiro passa a fundar instituições, tal como a primeira pós-graduação em Antropologia no Brasil no Museu do Índio, bem antes do PPGAS, no Museu Nacional. É o mentor da UnB, não se pode esquecer. Sua paixão pela política o desvia, como disse, de uma convencional carreira acadêmica, ainda que esta tendência tenha sido típica de sua geração de intelectuais *mannheimianos*. Florestan Fernandes também abraçará a política, sabemos. Porém, Florestan tem seu nome fortemente vinculado a um departamento universitário e isto permite que não se conteste sua condição de um intelectual acadêmico. O mesmo não acontece com Darcy Ribeiro, prejudicando até hoje a recepção de seus escritos quer na Antropologia quer na Sociologia, uma injustiça epistemológica a meu ver. Darcy Ribeiro, exilado depois de ter sido chefe da Casa Civil de João Goulart, dedicou-se a escrever seus “Estudos de Antropologia da Civilização” que se iniciam com “O processo Civilizatório” onde narra a história de 10.000 anos da humanidade inserindo de modo inédito a Ibéria, as Américas, a África, publicado, pela primeira vez em 1968, e encerra sua obra de 30 anos de vida, já no Brasil, em 1995, com a publicação de “O povo brasileiro”. Neste período, escreveu também “As Américas e a Civilização”, “Os índios e o Brasil”, “O dilema da América Latina”, dentre outros. Há alguns equívocos que faz Darcy Ribeiro ser (mau) julgado antes de ser lido por

seus potenciais pares: seu veio marxista, seu apelo ao multievolucionismo, seu afastamento do culturalismo. Entendo isto como equívocos de (não) leitura. Darcy Ribeiro, se marxista, é extremamente heterodoxo. Eis que não participou, exceto por um período curtíssimo na juventude, do partido comunista, saindo antes de ser expulso. Seu legado “evolucionista” é retrabalhado como um multievolucionismo não linear, logo, não é mais “evolucionismo” [‘clássico’]. Seu método é, em verdade, dialético. Darcy admitiu ainda o mérito do culturalismo que permitiu que se evidenciasse a não superioridade ou inferioridade entre culturas, apenas é crítico ao relativismo como homem de seu tempo. Quando trabalha com a ideia de processos civilizatórios não escapam de sua visão as resistências havidas, mas seu foco é a potência de alguns processos sobre outros e como isto nos fez chegar ao que somos hoje. Não há elogios da parte de Darcy às sociedades avançadas euro-setentrionais, ao contrário, mas há o reconhecimento de sua força de maneira que temas como colonialismo, colonialismo interno, imperialismo, sub-imperialismo podem ser detectados de seus estudos. Sua aposta no Brasil comprova que não há subserviência a qualquer meta civilizatória alheia da parte de Darcy Ribeiro (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2016, p. 69-70).

Assim, se vê Darcy um teórico ‘indisciplinado’, que soube transgredir as fronteiras disciplinares seja da sociologia, da antropologia e de outras; e mesmo que isso o prejudicasse tanto em vida quanto até os dias atuais quanto à ‘recepção de seus escritos quer na Antropologia quer na Sociologia’ – evidentemente, uma ‘injustiça epistemológica’ –, não se eximiu de realizar uma ciência ‘complexa’ – nos termos de Morin – no encaço de uma ciência descolonizada, para enfatizar as palavras acima de Miglievich-Ribeiro: “comprova que não há subserviência a qualquer meta civilizatória alheia da parte de Darcy”. Ou seja, uma postura epistêmica adotada não só em relação ao rompimento entre as fronteiras disciplinares, mas também atento para com a condição geopolítica na produção do conhecimento.

Não é comum, de acordo com Miglievich-Ribeiro, inspirada em Glaucia Villas Bôas (2011b; 2013b), o interesse em avaliar a ‘imaginação sociológica’ que caracteriza a teoria social que vigora na América Latina, ou mesmo estritamente no Brasil. Assim, indica que “os parâmetros ditados por modernidade monolítica pretensamente universal tendem a desviar a atenção dos intérpretes brasileiros”, mais acostumados a desconsiderar o tema “da positividade e das potencialidades e de nossas próprias experiências históricas” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2013b, p. 119). Ao se tentar definir uma tradição sociológica no Brasil – ou mesmo para a América Latina –, esta tentativa tendencialmente se exauriu tão somente na mensuração de uma série de interpretações que se pautaram sob a premissa de se adequar a nação a um modelo teórico e hermenêutico de modernidade elaborado em outro *locus* territorial, político e cultural (fundamentalmente, euroamericano). O uso demasiado de tal tentativa conduziu a uma ideia, equivocada, do ponto de vista desta socióloga, que confirma a perspectiva dos cânones interpretativos que legitimaram uma compreensão dos países pertencentes ao nomeado ‘Terceiro Mundo’ como regiões atrasadas, deficientes e

subdesenvolvidas. No entanto, assevera Miglievich-Ribeiro, reaproximando Darcy Ribeiro dos atuais estudos pós-coloniais:

Nada mais inaceitável aos *estudos pós-coloniais*. Estes, sem se constituir numa matriz teórica única – ao contrário, tratam de uma variedade de orientações distintas reunidas na crítica ao eurocentrismo –, postulam um conhecimento marcado por sua autodeterminação política, teórica e epistemológica, avançando na contestação das matrizes que identificavam sua sociedade mesma como o patamar de desenvolvimento ambicionado pelos povos em quaisquer partes do mundo (2013b, p. 120).

Por consequência, a compreensão teórica e epistêmica darcyniana desafia ainda hoje a ‘imaginação sociológica’ na América Latina que ainda se guia por modelos ou parâmetros exógenos eleitos por uma pretensa modernidade ‘uni-versal’, e, portanto, autocentrada, que ignora outros *loci* de enunciação, com suas diversidades epistêmicas e da positividade de suas experiências e potencialidades (Cf.: MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2011b). Com seu *processo civilizatório*, argumenta Miglievich-Ribeiro, Darcy “expande a história da humanidade ao incluir uma plêiade de formações socioculturais concretas em sincronia que desafiam as classificações e hierarquizações da história moderna”, em que tal, se “ocultava a interdependência e a simultaneidade dos múltiplos processos de constituição das sociedades humanas” (2014a, p. 113). Assim, Adelia Miglievich-Ribeiro apresenta o empenho darcyniano como uma contribuição ímpar às Ciências Sociais, que desnaturaliza um processo histórico que foi capaz de dividir, artificialmente, a humanidade entre Ocidente e Oriente, ou entre civilizados e bárbaros; ao que Darcy, por sua vez:

Recepcionando antropofagicamente, o materialismo histórico e dialético para pensar realidades impensadas por Marx e Engels, antecipava, pois, o *Giro decolonial* de fins do século XX ao entender que a imposição de classificações eurocêtricas aos *povos novos* implica uma clara violência epistêmica. Não reconhece, portanto, na experiência brasileira, as burguesias progressistas em processos de disputa com as aristocracias feudais, nem o proletariado “ungido por irresistíveis propensões revolucionárias”. Admite a luta de classes e os blocos antagonistas, mas, informado pelo debate nacional-popular, contraria Marx que previu o fim dos nacionalismos. Para Darcy Ribeiro, conceitos também como escravismo, feudalismo, capitalismo e socialismo que serviram na explicação da história europeia não bastam na análise dos novos cenários, se não por uma mediação crítica (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014a, p. 115. *Itálico do original*).

Darcy é percebido assim, como propositor de uma nova teoria global explicativa do processo histórico, que intentou aperceber as especificidades de doze processos civilizatórios, com suas respectivas dezoito formações socioculturais distintivas, das quais, também participam em sua composição do processo civilizatório, conforme pugnado por Darcy, os povos americanos, mas desde então, com um diferencial significativo, tais não são caracterizados ou explicitados como ‘pré-estágios civilizatórios’, mas, sim, como sociedades coparticipantes de uma mesma

modernidade (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2011b; 2014a). Desta feita, como forma de oposição a qualquer representação dicotômica que legitime uma explicação eurocentrada da modernidade, Miglievich-Ribeiro indicou que *O processo civilizatório* consegue explicitar uma plêiade de formações socioculturais concretas, que em sincronicidade, viabilizaram questionar as hierarquizações espúrias do colonizador:

É fato que Darcy Ribeiro inseriu, em caráter definitivo, os povos americanos no *mapa mundi*, não como pré-estágios civilizatórios, mas como pólos atualizados de um mesmo sistema econômico moderno, revelando, pela instrumentalização dos conceitos de *aceleração evolutiva* e de *atualização histórica* (*modernização reflexa*), a coetaneidade dos povos ditos avançados e dos atrasados, sob o ponto de vista da história crítica das tecnologias. Não há em *O Processo Civilizatório* respaldo à tese da história unilinear, ao contrário, o rompimento evolutivo da condição primitiva assume nele, como já descrito, diversas feições. Seu *neoevolucionismo* não o condenou a repetir prognósticos de outrora, uma vez que a história não é mecânica, se não que ressaltou com a agência humana em seu devir. Seu livro foi escrito a fim de buscar informações que subsidiem novas escolhas humanas, suas lutas, suas trajetórias (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2011b, p. 44).

É a partir de tal leitura da obra darcyniana que Adelia Miglievich-Ribeiro reitera a atualidade de suas contribuições para o debate hoje em voga em torno de uma descolonização epistemológica. Darcy confronta as macronarrativas da modernidade que negligenciam a perspectiva da colonialidade. Eis que, mais uma vez, a autora projeta Darcy Ribeiro como um autor de vanguarda e uma importante referência para um movimento teórico de base latino-americana, com potencial para o diálogo crítico em nível mundial, ao lado de outros significativos expoentes nomes já comentados como Ramón Grosfoguel, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel, Fernando Coronil, Nelson Maldonado-Torres, Aníbal Quijano, que Miglievich-Ribeiro propugna repensar a atual Ciências Sociais no processo de globalização por meio do deslocamento do lugar de enunciação. Em vista disso, compreende que teorias elaboradas a partir do denominado ‘Terceiro Mundo’ não devem ser restritas exclusivamente para o ‘Terceiro Mundo’, como se fossem sub-teorias, inferiores, comparadas às produzidas no Primeiro Mundo; mas pelo contrário, “são teorizações, tão legítimas quanto as que vêm do hemisfério setentrional, e não podem ser descartadas ou subestimadas mais na elaboração da crítica da modernidade” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014a, p. 123). E mais:

Amplificar as vozes e a audição das vozes em todo o planeta, abranger um mundo de histórias locais e propor inéditas articulações da *diferença cultural* são os desafios da crítica pós-colonial, à qual se alia o *giro decolonial* latino-americano. Não se quer mais um projeto homogeneizador das diferenças sob o signo do universalismo que matou gentes, culturas, civilizações. Projeta-se um inédito humanismo, pode-se dizer, que, como um *novo medievalismo*, tem a “diversalidade como projeto universal” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014a, p. 123. *Itálico do original*).

Neste aspecto, o interesse de Miglievich-Ribeiro não se limita a realizar uma exegese da obra darcyniana, mas a utiliza como uma referência emblemática e propelida para o avanço e maturação do debate a respeito da descolonização da produção de conhecimento, especialmente entre as Ciências Sociais na América Latina e sua construção de modernidade, com suas atuais consequências no plano geopolítico.

Em outras palavras, o interesse de Miglievich-Ribeiro extrapola uma tarefa de somente resenhar a obra darcyniana, mas fundamentalmente localizá-lo na crítica ontológica e epistêmica/cognitiva sobre os malefícios concretos impostos pela lógica da modernidade-colonialidade no processo histórico da humanidade, com atenção especial – neste caso – à América Latina (Cf.: MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2011a, 2011b, 2013a, 2013b, 2014a). Assim, propugna uma atitude científica que seja no mínimo pautada para prover a produção de teorias sociais com autonomia e atenção ao lugar de enunciação; e que, considera a obra de Darcy Ribeiro um importante eixo de análise. A partir de seu exemplo, sugere, sem negar o diálogo com referências externas, como imperativo a insubmissão a tais teorias alheias ao *locus* latino-americano, a fim de construir um conhecimento igualmente antropofágico, válido e viável sobre a América Latina em suas continuidades e rupturas na constituição como povo, Estado-nação e membros de uma sociedade global. Em suas próprias palavras, nestas inquietações epistêmicas descoloniais, “as Ciências Sociais hoje também podem encontrar ricas perspectivas de estudo sobejamente orientadas para a ampliação dos cânones da disciplina”, além de, “dotar seus esforços interpretativos de mais chances de se constituir em diagnósticos válidos da complexidade da vida e da história dos seres humanos” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2011a, p. 29).

Os críticos construtivos de Darcy não pensam *como* ele, mas pensam *com* ele, *a partir* dele, para então *ir além* dele, sem incorrer em qualquer falácia etnocêntrica que se deseja romper. De fato, não poderia ser de outro modo, cada qual em suas diferentes jornadas intelectuais. O empenho intelectual original exige o esforço de efetivas revisões, reavaliações e construções de novas categorias de análise, assim como de ressignificação de outras já existentes. Reinventa-se dinamicamente, assim, as Ciências Humanas, respondendo com maior coerência aos novos desafios e problemas que surgem e se impõem na atualidade. Obviamente que não há, nos críticos construtivos, um pensamento perfeitamente inusitado, inaudito, ‘absolutamente novo’. Ao contrário. Nem mesmo Darcy buscou o original e se fez leitor contumaz de tudo, antes dele, que foi humanamente capaz de assimilar e devotou nada menos do que 30 anos para essa tarefa. Mas, nestes críticos, se percebeu a novidade e avanço de uma perspectiva na qual questões e problemas de outrora, especificamente, neste caso, referentes à

colonialidade do poder, do ser e do saber, persistentes na atualidade, merecem continuar a ser enfrentados na medida em que se atualizam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No percurso desta pesquisa, foram apresentadas as contribuições de Darcy Ribeiro, como um intelectual de seu tempo, na construção de uma abordagem epistemológica antropofágica tanto pioneira quanto autônoma acerca do processo civilizatório da humanidade, que compreendeu dez milênios em suas etapas da evolução sociocultural. A obra do autor, mais especificamente, o livro *O processo civilizatório*, que inaugurou os ‘Estudos de Antropologia da Civilização’, foi tomado aqui para uma análise meticulosa dado que, em que pese sua importância mundial, materializada em numerosas edições em vários idiomas, ainda não tinha sido tomado como objeto de análise após os primeiros anos de seu lançamento, quando a comunidade científica formada por antropólogos, arqueólogos, etnólogos dispôs-se a dialogar com seu autor em torno de suas principais teses. Já na época, Darcy enfrentou julgamentos diversos, todos, porém, sustentados em pareceres de quem efetivamente se dedicou à leitura de sua atualização do evolucionismo multilinear para fins de reconstrução de uma teoria geral da história das populações do planeta que pudesse pensar, também, o desigual desenvolvimento dos povos na América Latina e, ainda, apostar num porvir que pudesse indicar possibilidades à emancipação humana. Depois, porém, deste primeiro empenho de se discutir as inúmeras questões presentes em seu livro, parece que este teria sido abandonado pela crítica antropológica brasileira que o rejeitou com base no *horror* ao evolucionismo, puro e simples, sem a atenção às mediações. Darcy foi proscrito da comunidade antropológica no Brasil, um fato inegável. Este trabalho veio a propor uma certa compreensão para esta exclusão, mas, sobretudo, nos limites de uma dissertação de mestrado, tornar conhecido o livro tão famoso quanto pouco lido pelos próprios cientistas sociais brasileiros.

O próprio Darcy comentou diversas vezes sobre a ausência de uma teoria que fosse capaz de explicar não somente o Brasil, mas também a América Latina, eis a motivação do seu empenho. O que se realizava com frequência era a interpretação do processo sócio-histórico humano com base nas teorias e textos historiográficos eurocentrados para, a partir de tais, explicar o atraso civilizacional dos povos não-europeus, ou então, como se nomeou na crítica de Eric Wolf (2005), dos ‘povos sem história’; inclusos nestes, além dos latino-americanos, concomitantemente os chineses, os indianos e os árabes por exemplo; assim como, também não explicava a própria Ibéria. Darcy Ribeiro escreveu outra história, sistematizando-a ao longo de sucessivas civilizações, a fim de conceber a possibilidade de uma compreensão do

mundo anticolonial e alternativa da humanidade; uma perspectiva epistêmica inexistente antes de sua publicação.

Com isto, Darcy rejeitou a falácia do julgamento pelo qual os europeus foram os únicos que fizeram história, tanto quanto, a hipótese lérica dos europeus setentrionais configurarem, desde sempre, o centro da história mundial. Deste ponto de vista, os povos latino-americanos, constituídos pela hibridez de genes, genealogias, práticas e saberes advindos dos povos indígenas bem como da diversidade de troncos africanos, também dos ibéricos em sua mistura aos sarracenos, permaneciam, de acordo com Darcy, incompreensíveis e inexplicáveis segundo as teses alheias, fato que apenas os reificava, estigmatizando-os numa enclausuradora inferioridade, legitimada pela colonialidade.

Era, assim, imperativo ao antropólogo, então vivendo seu primeiro exílio, em Montevideu, após o Golpe civil-militar que derrubara João Goulart do qual Darcy era o chefe do gabinete, o desafio de elaborar uma compreensão científica que fosse apropriada para a elucidação do processo evolutivo humano fundamentado em uma teoria da história que integrasse em uma explicação verossímil o fenômeno humano mundial e não exclusivamente europeu. Tornaram-se, em sua obra, os povos americanos inteligíveis em seus próprios termos. Este arranjo epistêmico permitiu, segundo o próprio Darcy, “criticar o eurocentrismo das teorias correntes sobre a evolução cultural”, proporcionando, “um conhecimento acurado de sociedades que exemplificam quase todas as etapas da evolução e quase todas as situações de conjunção de povos” (RIBEIRO, 1997, p. 9). Desta feita, o autor mineiro que rompia com seu próprio etnocentrismo e se descobria, à época, cidadão latino-americano, reconsiderou e debateu uma com maior justeza e coerência intelectual, como se anunciou anteriormente, as desigualdade no desenvolvimento dos povos em suas interrelações, especialmente aquelas a separar e hierarquizar o ‘Primeiro Mundo’ e o denominado ‘Terceiro Mundo’.

A pergunta que se propusera a responder, e que foi colocada como sendo a de maior importância, a qual resumiu em uma frase: “por que o Brasil ainda não deu certo?” (RIBEIRO, 1995a, p. 13), pôde estender para a América Latina. Esta, porém, só encontrou resposta a partir de uma teoria geral – algo que saíra de moda nas ciências sociais, sobretudo, com a crise do marxismo, de um lado, e do estrutural-funcionalismo, de outro. Seu compromisso, porém, não havia sido atingido e Darcy Ribeiro se mantinha fiel à necessidade de se ter um esquema geral da evolução, ou seja, das sucessões de estágios mesmo que reversíveis, capazes de se mesclar, avançar e recuar, em que o estágio consecutivo não deveria supor qualquer superioridade moral, tão apenas uma nova adaptação a fricções que se davam nas dimensões tecnológica ou material e ideológica ou institucional. Pôde, assim, formular

categorias e termos autônomos com algum poder de generalização, fundamentados na experiência histórica e conhecimentos situados quanto à região, continente e país. Como alegou, teorizações oriundas de outros contextos eram – e são – impotentes para fazer estes povos, em suas configurações econômicas, culturais e sócio-políticas, compreensíveis.

Neste aspecto, o pensamento darcyniano, em perspectiva epistêmica, possui plena capacidade para discursar não apenas sobre seu próprio contexto latino-americano, mas abre novos espaços de críticas e debates sobre os dilemas e questões modernas globais, em suas múltiplas dimensões, a partir de um horizonte distinto daquele formulado no mundo europeu e anglo-saxão. Conjugado a isto, salienta-se sua obra como um empreendimento epistêmico que continua sendo emblemático à produção de modelos hermenêuticos e teóricos de nossas múltiplas e entrelaçadas modernidades.

Este empreendimento epistêmico e teórico de Darcy Ribeiro, em sua época, não encontrou paralelo comparável entre outros estudos de intelectuais latino-americanos, que também propugnavam uma perspectiva científica descolonizada. Algumas de suas conclusões acerca da situação de dependência das ex-colônias para com o centro (Europa e Estados Unidos) e da designação de tais nações periféricas como ‘proletariado externo’, conforme atenta Miglievich-Ribeiro (2016a), aproximam-no das teses dependentistas de esquerda, a exemplo daquelas de Ruy Mauro Marini (1992; 2000), Theotonio dos Santos (1968; 1972; 1986) e Vania Bambirra (1972; 1978), mediante o reconhecimento da economia de *plantation* como fator de unidade na América Latina, algo que metamorfoseia, hoje, na exportação de *commodities*. Contudo, nenhum daqueles estudiosos eram antropólogos e jamais se propuseram a reconstruir a teoria dos processos civilizacionais em 10.000 anos de história da humanidade, o que faz de Darcy um intelectual pioneiro e autor de vanguarda.

Prosseguindo na tarefa de análise de sua obra, buscou-se discernir as influências teóricas nela presente e as apropriações singulares que delas fez Darcy, com destaque ao diálogo que manteve com o materialismo histórico-dialético, bem como à ressignificação que elaborou do evolucionismo, conforme se disse, não mais uma sequência unilinear de estágios como modelo aferidor e único que seria eurocentrado, mas de caráter multilinear e, portanto, de abertura de possibilidades e de processos autônomos. Todo seu cuidado não foi o bastante para que fosse escutado nas últimas décadas no Brasil. A adesão da comunidade antropológica ao culturalismo de Boas criara um dogmatismo que rejeitava, de pronto, outra visão. Por sua vez, Darcy Ribeiro admitia o mérito do culturalismo que impediu a hierarquização das culturas, mas lamentou que o relativismo tivesse tomado conta de tal modo que, mesmo as evidentes situações de degradação humana, deixassem de ser vistas como tais

e fosse negado às populações qualquer perspectiva emancipatória, algo que o evolucionismo multilinear, atento às variações históricas em macro escalas, permitia se ver (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2016a).

Darcy sempre se manteve atento e rivalizou contra uma colonialidade do conhecimento, em particular no contexto da América Latina, que é seu *locus* de enunciação. Jamais aceitou qualquer subalternização ou invisibilidade imposta por euroamericanos. E criticou seus pares brasileiros quando assim os identificava. Seu *O processo civilizatório* foi a primeira obra – mas não a única –, a demonstrar que um intelectual que pertence a um lugar indicado como subdesenvolvido não deve ser menosprezado cognitiva e cientificamente como inferior, como subdesenvolvido. Esta era, aliás, uma ideia que lhe trazia maior indignação, e que lhe gerou “um ataque de raiva possesca contra todos os que pensam que intelectual do mundo subdesenvolvido tem de ser subdesenvolvido também” (RIBEIRO, 1997, p. 23). Por conseguinte, Darcy inaugurou uma reflexão crítica em seus próprios termos sobre um conhecimento científico que se impõe como única forma válida, posto que se crê universal, de produzir verdades sobre a vida humana e a natureza, mas que silencia sujeitos e epistemes. De fato, não há uma concepção teórica e científica que seja plena e universal, mas pelo contrário, tal concepção está condicionada por uma cotidianidade que embasa seus axiomas. E os axiomas da ciência não são universais, não são eternos e nem ocultos (ou seja, não situados ou desvinculados de seu lugar epistêmico étnico-racial/ sexual/ de gênero), são, sim, culturais. Fundamentalmente, não há em seu sentido cultural, ou ainda humano, histórico, político e social, uma ciência ‘universal’. O que se têm, são pluri-versalidades epistêmicas. Com isto, se é possível afirmar que toda teoria é tão importante quanto incompleta, tem-se que refazê-la, reconstruí-la, a partir das cotidianidades próprias, como insistiu Darcy Ribeiro¹¹⁹, abertamente consciente da provisoriidade da condição científica.

Tal empreendimento darcyniano colocou-se antagônico à determinação de que estariam quaisquer povos destinados a uma interpretação exclusivamente exógena, impossibilitando pensar a si próprios e aos demais. Ao mudar o sujeito da fala, logrou desafiar o *locus* da enunciação consagrada para a produção do conhecimento, assim como, foi capaz de desestabilizar uma geopolítica do conhecimento que tende a ocultar não somente os sujeitos

¹¹⁹ É pertinente lembrar aqui a resposta de Darcy a algumas das objeções apresentadas por seus críticos estrangeiros ao *O processo civilizatório*, mais especificamente ao antropólogo estadunidense Andrew H. Whiteford (o parecer de Whiteford sobre a obra darcyniana foi apresentado no terceiro capítulo), que se relaciona diretamente com as ideias aqui mencionadas: Darcy comenta que as séries de contradições indicadas por Whiteford, “seriam talvez mais adequadamente explicáveis como uma dualidade de perspectivas de dois antropólogos colocados em posições distintas no mundo moderno e cada qual marcado na sua consciência por esta circunstância” (RIBEIRO, 1975, p. 123. Cf.: RIBEIRO, 1997).

que enunciam como também seu lugar epistêmico e geo-político, a partir do qual tais sujeitos se pronunciavam. Em outras palavras, com sua ‘imaginação desapegada’, como nomeou o próprio Darcy Ribeiro (1990), empreendeu sua atividade científica tanto quanto sua criatividade e elaboração teórica, rejeitando se tornar um exemplificador servil. Para o antropólogo, “a maioria dos nossos pesquisadores assume uma atitude seguidista que faz de suas pesquisas meras operações de comprovação das teses em moda na antropologia metropolitana”; em consequência, “o resultado é a reiteração do já sabido e o desperdício de preciosas oportunidades de ampliar o conhecimento” (RIBEIRO, 1990, p. 40).

Propugnou-se aqui que a postura anticolonialista de Darcy Ribeiro, mais do que denunciar, pretendeu modificar os posicionamentos assimétricos atribuídos às diferenciações impostas sobre os diversos *loci* de enunciações, no que concerne ao processo civilizatório da humanidade, em suas etapas da evolução sociocultural. A implicação sobre os conhecimentos produzidos por teóricos brasileiros, ou qualquer outro não-europeu, é que se assumam de uma vez por todas um método epistêmico ou científico autônomo e situado, que seja diverso ou mesmo antagônico àqueles que ‘norteiam’ os pressupostos teóricos euroamericanos.

Neste aspecto, Darcy também demonstrou como postura e atividade inegociável a descentralização da Europa como sendo a base da história mundial e de seu processo evolutivo. Com *O processo civilizatório* nascia pioneiramente uma explicação capaz de reconfigurar a interpretação, também, dos últimos cinco séculos de sistema colonial e de neocolonialismos, que viabilizou compreender as diversas sociedades não mais entre as ‘atrasadas’ e as ‘avançadas’, concorrendo em etapas sucessivas e lineares de um mesmo processo evolutivo; mas, de outro modo, como sociedades coparticipantes integradas e interativas em um mesmo sistema sócio-econômico, e que possui a tendência de perpetuar suas relações e posições relativas. Dito de outra forma, a *atualidade* das sociedades consideradas ‘avançadas’ não se trata do *futuro* a ser alcançado pelas sociedades ‘atrasadas’, pelo contrário: tanto estas quanto aquelas estão em oposição e são absolutamente coetâneas (RIBEIRO, 1997). O que significa que o ‘hoje’ da Europa não é o ‘amanhã’ da América Latina. Não são fundadas no mesmo passado, de forma que tanto o presente quanto o futuro se apresentam distintos, porém, tensamente entrelaçados.

Assim, as teses postuladas em *O processo civilizatório* preconizaram, tanto quanto, materializaram as preocupações e estudos do denominado ‘giro descolonial’ que vigora nas Ciências Humanas e Sociais no contexto da América Latina hodierna, e que são capazes de viabilizar novas perspectivas de estudos orientados para a ampliação dos cânones das Ciências Sociais, especialmente por meio das apropriações e debates que se fizeram a partir

de sua obra. Estas apropriações merecem destaque pela relevância crítica e pela atualização que proporcionam às teses darcynianas, principalmente, a partir das contribuições diretamente referidas a Darcy Ribeiro, como fazem, por exemplo, Walter Mignolo (1995; 2003) e Adelia Miglievich-Ribeiro (2011a; 2012a; 2014a; 2016a), além de, mesmo que mais pontualmente, Enrique Dussel (1982; 1986a; 2016), entre outros.

A seleção dos críticos de Darcy aqui reunidos foi cuidadosamente pensada a fim de evitar, na medida do possível, silenciar vozes discordantes. Esta dissertação inicia-se, aliás, com a decodificação do parecer negativo recebido na primeira tentativa de publicação de *O processo civilizatório* por uma editora estadunidense. Após sua publicação, porém, com a *Configurações histórico-culturais dos povos Americanos* (RIBEIRO, 1975), conseguiu-se reconstruir a salutar polêmica pelo trabalho suscitada no seio da comunidade científica internacional. Pôde-se ver que alguns refutaram *in totum* sua tese, outros foram pontuais em suas discordâncias, alguns também revelaram os pontos fortes do estudo, e ainda houve aqueles que o aplaudiram. Mesmo assim, apreende-se de sua réplica que Darcy Ribeiro não ficou totalmente satisfeito com o que entendeu como silêncio acerca de seu propósito maior: o debate sobre as desigualdades que separa, no tempo atual, nações e continentes. Buscou-se inventariar os críticos e criar para estes categorias, a saber: contundentes, reiterativos, construtivos.

Nesta dissertação, não seria possível omitir o episódio que opôs Darcy Ribeiro, em seu retorno do exílio, à comunidade nacional de antropólogos, representada, então, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional. Discorreu-se, então, sobre o enfrentamento público entre Roberto DaMatta e Darcy Ribeiro. Aparentemente, DaMatta saiu vitorioso do embate por conta de um forte acúmulo de capital acadêmico nas décadas em que Darcy esteve banido dos círculos intelectuais no Brasil, dando o tom do fazer antropológico hoje que recusa qualquer teorização geral e, do ponto de vista, do compromisso com os destinos da nação pode ser tida como menos engajada, salvo honrosas exceções. A despeito disso, o intelectual público Darcy Ribeiro recuperou, desde a anistia, plenamente sua trajetória política, realizando feitos da monta dos Centros Integrados de Educação Popular (Cieps), no estado do Rio de Janeiro, ao lado de Brizola, tendo erguido a Universidade Estadual do Norte Fluminense (Uenf), como pólo para o desenvolvimento regional e nacional, inaugurado o Sambódromo, o monumento Zumbi dos Palmares, no reconhecimento, de um lado, do valor da cultura popular, de outro, numa deferência à cultura afro-brasileira; construiu o Memorial da América Latina, em São Paulo, dando continuidade à utopia da integração do subcontinente. Foi além de vice-governador de Brizola, Senador da República

e, nas agruras da política, ainda assim lutou por uma Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB) que, mesmo duramente criticada, por movimentos sociais, era a melhor possível em tempos sombrios para a educação pública.

Desta feita, Darcy Ribeiro mostrou coerência entre seu fazer científico e político, levando o ‘giro descolonial’ em sua obra e vida simultaneamente. Atentando para as persistências ‘modernas’ no discurso de Darcy Ribeiro que não chegam a desaparecer, valorizou-se aqui, seu empenho anticolonial e sua condição de um dos mais significativos precursores da crítica que vigora atualmente no pensamento latino-americano.

Por fim, reitera-se, à vista disso, que Darcy Ribeiro, ao reescrever a ‘teoria da história’, foi capaz também de reescrever a história dessa teoria, de modo a romper, dentro da produção social do conhecimento, a partir da América Latina, com uma compreensão dualista da realidade social, pensada mormente como arcaico-moderno, rural-urbano, agrário-industrial, periferia-metrópole, desenvolvido-subdesenvolvido, Ocidente-Oriente etc., imbuído assim de um forte apelo à que tal *história* seja essencialmente *pluriversal*. Em outras palavras, um apelo a um universal antagônico ao modelo eurocentrado, a fim de incluir outras particularidades epistêmicas para alcançar uma socialização descolonial do poder.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, Jeffrey C. (1999). "A importância dos clássicos". In.: GIDDENS, A.; TURNER, J. (orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora UNESP. pp. 23-89.
- ALMEIDA, Mauro W. B. (2010). Lewis Morgan: 140 anos dos Sistemas de Consangüinidade e Afinidade da Família Humana. *Cadernos de Campo*, n. 19, pp. 309-322.
- AMARO, R.; SILVA, W. B. S. (2013). *Pensamento pedagógico de Darcy Ribeiro: da universidade necessária à proposta de criação da Universidade Aberta do Brasil*. [Extraído de: www.abed.org.br/congresso2013/cd/306.doc. Acessado em: 16/01/2015].
- AMAYO, Enrique; SEGATTO, José A. (orgs.) (2002). *J. C. Mariátegui e o marxismo na América Latina*. Araraquara; São Paulo: Unesp; Cultura Acadêmica Editora.
- ANDERSON, Perry (2016). *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. São Paulo: Editora Unesp.
- ANDRADE, Oswald de (1990). *A utopia antropofágica: a antropofagia ao alcance de todos*. São Paulo: Globo.
- ARCHER, Margaret (1991). Sociology for one world: unity and diversity. *International Sociology*, vo. 6, nº 2, pp. 131-147.
- ARICÓ, José (1980). Introducción. In.: _____. (org). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Ciudad de México: Ediciones Pasado y Presente. pp. XI-LVI.
- ARRUTI, José M. A. (1995). A narrativa do fazimento, ou, por uma antropologia brasileira. *Novos Estudos*, nº 43, pp. 235-243.
- ARRUTI, José M. A. (1997). Uma antropologia mameluca a partir de Darcy Ribeiro. *Revista da Faculdade de Letras*, vol. 21-22, 5ª série, pp. 301-312.
- ARRUTI, José M. A. (2000). "Guia de leitura". In.: RIBEIRO, D. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. São Paulo: Companhia das Letras; Publifolha.
- AVEIRO, Martín O. (2011). Darcy Ribeiro: procesos civilizatorios y Universidad. *Cuadernos Americanos*, Ciudad de México, nº 136/ 2, pp. 11-44.
- BACHELARD, Gaston (1996). *Formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- BACHELARD, Gaston (2004). *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- BACHELARD, Gaston (2010). *A epistemologia*. Lisboa: Edições 70.
- BALDUS, Herbet (1979). *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo: Nacional.

BAMBIRRA, Vânia (1972). *El capitalismo dependiente latinoamericano*. Santiago de Chile: Prensa Latino-Americana.

BAMBIRRA, Vânia (1978). *Teoria de la dependencia: una anticritica*. México: Ediciones Era.

BAO, Ricardo M. (2002). Mariátegui e a ocidentalização da política. In.: AMAYO, E.; SEGATTO, J. A. (orgs.). *J. C. Mariátegui e o marxismo na América Latina*. Araraquara; São Paulo: Unesp; Cultura Acadêmica Editora. pp. 81-90.

BARBOSA, Muryatan S. (2009). Subaltern Studies: pós-colonialismo e desconstrução. *Anais do 3º Seminário Nacional de História da Historiografia*. Ouro Preto: Edufop, pp. 1-9.

BARRETT, Stanley R. (2015). *Antropologia*. Petrópolis: Vozes.

BATALLA, Guillermo B. (1979). Darcy Ribeiro. *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, nº 10, abril, pp. 237-244.

BECHELLI, Ricardo S. (2009). *Nacionalismos anti-racistas*: Manoel Bomfim e Manuel Gonzalez Prada. São Paulo: LCTE Editora.

BELLOTTTO, Manoel L.; CORRÊA, Anna M. M. (1982). “Introdução”. In.: MARIÁTEGUI, J. C. *Política*. São Paulo: Ática. pp. 7-45.

BELLOTTTO, Manoel L.; CORRÊA, Anna M. M. (1983). *Bolívar - Política*. São Paulo: Ática.

BERTELLI, Antonio R. (1984). “Uma questão de justiça”. In.: ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Global. pp. 11-23.

BHABHA, Homi K. (1991). “A questão do ‘outro’. Diferença, discriminação e o discurso do colonialismo”. In.: HOLLANDA, H. B. (org.). *Pós-Modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco.

BHABHA, Homi K. (2013). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

BLOCH, Marc (1982). *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70.

BLOOR, David (2009). *Conhecimento e imaginário social*. São Paulo: Edunesp.

BOAS, Franz (2010). *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BOHANNAN, Paul; GLAZER, Mark (2007). *Antropología*. Lecturas. Madrid: McGraw Hill.

BOLÍVAR, Simón (1993). “Discurso de Angostura”. In.: ZEA, L. (Compilador). *Fuentes de la cultura Latinoamericana*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica. pp. 439-460.

BOMENY, Helena (2001). *Darcy Ribeiro: sociologia de um indisciplinado*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

BOMENY, Helena (2001a). *Os intelectuais da educação*. Rio de Janeiro: Zahar.

BOMFIM, Manoel (2005). *América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks.

- BOUZEK, Jan (1975). “Comentário”. In.: RIBEIRO, D. *Configurações histórico-culturais dos povos Americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 107-109.
- BRITO, José D. (org.) (1998). *Cadernos do Parlatino*. Janeiro, nº 13. São Paulo: Parlamento Latinoamericano.
- BRUCE, Mariana (2012). Apresentação - Dossiê Nuestra América. *Revista Contemporânea*. Rio de Janeiro, ano 2, nº 2, pp. 1-5.
- BRUNSCHWING, Henri (2013). *A Partilha da África Negra*. São Paulo: Perspectiva.
- BURAWOY, Michael (2010). “Forging gobal sociology from below”. In.: PATEL, S. *The ISA handbook of diverse sociological traditions*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: SAGE Publications. pp. 52-66.
- BURAWOY, Michael. (2011). The last positivist. *Contemporary Sociology*, vol. 40, nº 4, pp. 396-404.
- BURKE, Peter (2003). *Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BURKE, Peter. (2012). *Uma história social do conhecimento 2: da Enciclopédia à Wikipédia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BURRIDGE, Kenelm O. L. (1975). “Comentário”. In.: RIBEIRO, D. *Configurações histórico-culturais dos povos Americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 99-102.
- CAPOSSA, Romão (2005). Algumas consequências da Conferência de Berlim (1884-1885) para a atual África. *Identidade*. São Leopoldo, vol. 7, pp. 10-18.
- CARVALHO, Edgard de A. (1986). “Darcy Ribeiro e a antropologia no Brasil”. In.: MORAES, R.; ANTUNES, R.; FERRANTE, V. B. (orgs.). *Inteligência brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- CASTRO, Celso (org). (2009). *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- CHAGAS, Mario de S. (2003). *Imaginação museal: museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ.
- CHAKRABARTY, Dipesh. (2000). *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- CHILDE, V. Gordon (1961). *Evolução social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- CHILDE, V. Gordon (1978). *A evolução cultural do homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- CHILDE, V. Gordon (1981). *O que aconteceu na história*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

COELHO, Claudio M. (2016). *Religião e história: Em nome do Pai: Gilberto Freyre e Casa-Grande & Senzala, um projeto político salvífico para o Brasil (1906-1933)?* Tese (Doutorado em História). Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo - UFES. 346 p.

COELHO, Claudio M.; ROMERA, Edison (2016). Reação católica e ‘questão religiosa’ no Brasil Republicano. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, vol. 30, nº 3, set.-dez, pp. 111-128.

COHEN, Gerald A. (1986). *La teoria de la historia de Karl Marx: una defensa*. Madrid: Siglo Vientiuno; Editorial Pablo Iglesias.

COMBLIN, José (1990). *Antropologia cristã*. Petrópolis: Vozes.

CONNELL, Raewyn (2012). A iminente revolução na teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS*, vol. 27, nº 80, outubro, pp. 9-20.

CORNU, Auguste (1955). *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre*. Tomo I. Paris: Presses Universitaires de France.

CORNU, Auguste (1958). *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre*. Tomo II. Paris: Presses Universitaires de France.

CORNU, Auguste (1962). *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre*. Tomo III. Paris: Presses Universitaires de France.

CORNU, Auguste (1970). *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre*. Tomo IV. Paris: Presses Universitaires de France.

CORREA, Mariza (1988a). A revolução dos normalistas. *Cadernos de Pesquisa*, SP, nº 66, pp. 13-24.

CORREA, Mariza. (1988b). Traficantes do Excêntrico. Os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 6, Fevereiro, pp. 1-9.

COSTA, Sérgio (2006a). *Dois atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG.

COSTA, Sérgio (2006b). Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS*, vol. 21, nº 60, fevereiro.

COSTA, Sérgio (2013). “(Re)Encontrando-se nas redes? As ciências humanas e a nova geopolítica do conhecimento”. In.: ALMEIDA, J.; MIGLIEVICH-RIBEIRO, A.; GOMES, H. A. *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: 7 Letras. pp. 257-274.

DAMATTA, Roberto (1979). Carta aberta a Darcy Ribeiro. *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, nº 15, setembro. pp. 81-92.

DEMO, Pedro (1988). *Ciência, ideologia e poder: uma sátira às Ciências Sociais*. São Paulo: Atlas.

DOBB, Maurice H. (1971). *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores.

DOBB, Maurice H. (1983). *A evolução do capitalismo*. São Paulo: Abril Cultural.

DOS SANTOS, Theotonio (1968). *El nuevo carácter de la dependencia*. Santiago de Chile: Editora Centro de Estudios Socio-Económicos.

DOS SANTOS, Theotonio (1972). *Dependencia y cambio social*. Santiago de Chile: Editora Centro de Estudios Socio-Económicos.

DOS SANTOS, Theotonio (1986). *Imperialismo y dependencia*. México: Ediciones Era.

DUAYER, Mario (2011). “Apresentação”. In.: MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo. pp. 11-24.

DUBY, Georges (1988). *A Europa na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes.

DUPAS, Gilberto (2012). *O mito do progresso ou progresso como ideologia*. São Paulo: Editora Unesp.

DURKHEIM, Émile (2002). *La sociologie en France au XIX^e siècle*. Chicoutimi, Québec: [s.n.]. [Extraído de: http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_1_02/socio_France_19e.pdf. Acessado em: 01/07/2016].

DUSSEL, Enrique (1977). *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola.

DUSSEL, Enrique (1982). *Para uma ética da libertação latino-americana*. Tomo 3 - Erótica e Pedagógica. São Paulo; Piracicaba: Loyola; Editora Unimep.

DUSSEL, Enrique (1986). “Prefácio”. In.: ZIMMERMANN, R. *América Latina o não-ser*. Petrópolis: Vozes, pp. 13-15.

DUSSEL, Enrique (1986a). *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola.

DUSSEL, Enrique (1993). *1492 o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes.

DUSSEL, Enrique (1999). “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad”. In.: CASTRO-GÓMEZ, S.; GUARDIOLA-RIVERA, O.; BENAVIDES, C. M. (Edits.) *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Santa Fe de Bogotá: CEJA; Instituto Pensar. pp. 147-162.

DUSSEL, Enrique (2001). “Eurocentrismo y modernidad”, In.: MIGNOLO, W. D. (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 57-70.

DUSSEL, Enrique (2008). “Philosophy of liberation, the postmodern debate, and Latin American Studies”. In.: MORAÑA, M.; DUSSEL, E.; JÁUREGUI, C. A. (eds.). *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*. Durham: Duke University Press, pp. 335-349.

DUSSEL, Enrique (2010). “Meditações anticartesianas sobre a origem do atidiscorso filosófico da modernidade”. In.: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, pp. 341-395.

DUSSEL, Enrique (2012). *A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. São Paulo: Expressão Popular.

DUSSEL, Enrique (2016). Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado*, vol. 31, nº 1, jan.-abr, pp. 51-73.

EISENSTADT, Shmuel N. (1963). Modernización: crecimiento y diversidad. *Desarrollo Económico*, Buenos Aires, vol. 3, nº 3, pp. 423-452.

EISENSTADT, Shmuel N. (1964). Social Change: differentiation and evolution. *American Sociological Review*, Washington, vol. 29, nº 3, pp. 375-386.

EISENSTADT, Shmuel N. (2001). Modernidades múltiplas. *Sociologia, Problemas e Práticas*, Lisboa, nº 35, pp. 139-163.

EISENSTADT, Shmuel N. (2002). “Some observations on multiple modernities”. In.: SACHSENMAIER, D.; EISENSTADT, S. N.; RIEDEL, J. (edited). *Reflections on multiple modernities: european, chinese and other interpretations*. Leida: Koninklijke Brill. pp. 27-41.

EISENSTADT, Shmuel N. (2005). “Modernity in sócio-historical perspective”. In.: BEM-RAFAEL, E.; STERNBERG, Y. (org.). *Comparing modernities: pluralismo versus homogeneity – Essays in homage to Shmuel N. Eisenstadt*. Leida: Koninklijke Brill. pp. 31-56.

EISENSTADT, Shmuel N. (2007). *Múltiplas modernidades*. Lisboa: Editora Livros Horizonte.

ELÍBIO, Antônio M.; LIMA, Marcos C.; ALMEIDA, Carolina S. M. (2015). Provincializar a Europa: a proposta epistemológica de Dipesh Chakrabarty. *Revista Brasileira de História e Ciências Sociais – RBHCS*, vol. 7, nº 13, julho, pp. 61-79.

ENGELS, Friedrich (1997). *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

ENGELS, Friedrich (2010). *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo.

ERICKSON, Paul A.; MURPHY, Liam D. (2015). *História da teoria antropológica*. Petrópolis: Vozes.

ERIKSEN, Thomas H.; NIELSEN, Finn S. (2007). *História da antropologia*. Petrópolis: Vozes.

ESCORSIM, Leila (2006). *Mariátégui: vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular.

FANON, Frantz (2005). *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF.

FEBVRE, Lucien (2004). *A Europa: gênese de uma civilização*. Bauru: Edusc.

FERANDES, Florestan (1983). “Introdução”. In.: MARX, K.; ENGELS, F. *História*. São Paulo: Ática.

FERNANDES, Florestan (1995). “A atualidade de José Martí”. *Opinião*. São Paulo, Jornal Folha de São Paulo, Maio. [Extraído de: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/5/22/opinioao/7.html>. Acessado em: 02/04/2014].

FERNANDES, Florestan (2002). Os “Sete Ensaio”. In.: AMAYO, E.; SEGATTO, J. A. (orgs.). *J. C. Mariátegui e o marxismo na América Latina*. Araraquara; São Paulo: Unesp; Cultura Acadêmica Editora.

FERREIRA, Antônio C.; CARVALHO, Leonardo D. (2016). Raça e teorias raciais nos estudos de Darcy Ribeiro. *Projeto História*, São Paulo, Mai.-Ago., n. 56, pp. 256-280.

FETSCHER, Iring (1970). *Karl Marx e os marxismos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

FETZ, Marcelo; DEFACCI, Fabrício A.; NASCIMENTO, Lerisson (2011). Olhares sociológicos sobre a ciência no século vinte: mudanças e continuidades. *Sociologias*, vol. 13, nº 27, pp.284-317.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (1995). *O marxismo na América Latina*. São Leopoldo: Editora Unisinos.

FRANÇOZO, Mariana (2005). O Museu Paulista e a história da antropologia no Brasil entre 1946 e 1956. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, vol. 48 nº 2, pp. 585-612.

FRANK, Erwin H. (1997). Darcy Ribeiro, a ciência e o ‘Povo Brasileiro’: uma avaliação crítica. *Papers do NAEA*, fevereiro, nº 72, pp. 3-18.

GALVÃO, Eduardo (1975). “Comentário”. In.: RIBEIRO, D. *Configurações histórico-culturais dos povos Americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 105-107.

GIAROLA, Flávio R. (2012). O povo novo brasileiro: mestiçagem e identidade no pensamento de Darcy Ribeiro. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, Jan.-Jun., vol. 4, nº 1, pp. 126-140.

GIDDENS, Anthony (2009). *A constituição da sociedade*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

GINZBURG, Carlo (1989). *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras.

GODELIER, Maurice (1974). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid: Siglo XXI.

GOMES, Candido A. (2005). “Darcy Ribeiro ou a rebeldia na educação”. In.: _____. GOMES, C. A. (org.). *Educadores brasileiros do século XX*. Vol. 2. Brasília: Liber Livro; Universa. pp. 53-96.

GOMES, Mércio P. (2000). *Darcy Ribeiro*. São Paulo: Ícone.

GOMES, Paulo de T. (1989). *A universidade em sociedades subdesenvolvidas: um estudo das propostas de Darcy Ribeiro*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Campinas: Pontifícia Universidade Católica de Campinas - PUC-Campinas.

GONZÁLEZ, Justo L.; PÉREZ, Zaida M. (2006). *Introdução à teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã.

GOODY, Jack (2008). *O roubo da história: como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. São Paulo: Contexto.

GORENDER, Jacob (1982). “Introdução”. In.: MARX, K. *Para a crítica da economia política. Salário, preço e lucro. O rendimento e suas fontes*. São Paulo: Abril Cultural.

GRAZIATO, Vâna P. P. (2008). *Cerâmica Kadiwéu: processos, transformações, traduções - Uma leitura do percurso da cerâmica Kadiwéu do século XIX ao XXI*. Dissertação (Mestrado em Poéticas Visuais). São Paulo: Universidade de São Paulo - USP.

GRILLO, Antonio G. (1999). *O risco carnavalesco do autor implícito em Utopia Selvagem, de Darcy Ribeiro*. Tese (Doutorado em Teoria Literária). São José do Rio Preto: Universidade Estadual Paulista de Mesquita Filho - UNESP.

GROSFOGUEL, Ramón (2010). “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. In.: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, pp. 455-491.

GRUPIONI, Luís D. B.; GRUPIONI, Maria D. F. (1997). Depoimento de Darcy Ribeiro. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB*, nº 44, jun.-dez., pp. 3-30.

GRUPPI, Luciano (1980). *Tudo começou com Maquiavel: as concepções de Estado em Marx, Engels, Lenin e Gramsci*. Porto Alegre: L&PM Editores.

GUEVARA, Arnoldo J. H.; DIB, Vitória C. (2007). *Da sociedade do conhecimento à sociedade da consciência: princípios, práticas e paradoxos*. São Paulo: Saraiva.

HABERMAS, Jürgen (1990). *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense.

HAMLIN, Cynthia; VANDENBERGHE, Frédéric (2013). Vozes do Sul: entrevista com Raewyn Connell. *Cadernos Pagu*, nº 40, janeiro-junho, pp. 345-358.

HARAWAY, Donna (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, nº 5, pp. 7-41.

HARRIS, Marvin (1996). *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

HENRI, Pirenne (1973). *História econômica e social da Idade Média*. São Paulo: Mestre Jou.

HENRI, Pirenne (1977). *As cidades na Idade Média*. Lisboa: Europa-América.

HERNANDEZ, Leila L. (2008). *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro.

HEYMANN, Luciana Q (2005). Os fazimentos do arquivo Darcy Ribeiro: memória, acervo e legado. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Jul.-Dez., nº 36, pp. 43-58.

HEYMANN, Luciana Q. (2012). O arquivo utópico de Darcy Ribeiro. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, vol. 19, nº 1, Jan.-Mar., pp.261-282.

HICKS, Frederic (1975). “Comentário”. In.: RIBEIRO, D. *Configurações histórico-culturais dos povos Americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 102-105.

HILTON, Rodney (1982). *La transición del feudalismo al capitalismo*. Barcelona: Editorial Crítica.

HIRST, Paul Q. (1977). *Evolução social e categorias sociológicas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

HOBSBAWM, Eric (1977). “Introdução”. In.: MARX, K. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 13-64.

HOBSBAWM, Eric (2011). *Como mudar o mundo: Marx e o marxismo, 1840-2011*. São Paulo: Companhia das Letras.

HOUNTONDJI, Paulin J. (2010). “Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos”. In.: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, pp. 131-144.

IANNI, Octavio (1976). *Sociologia da sociologia latino-americana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

IANNI, Octavio. (1993). *O labirinto latino-americano*. Petrópolis: Vozes.

IONE, Helena P. C. (2005). *Darcy e os Urubu: um caso entre colecionador e coleção*. Dissertação (Mestrado em Memória Social). Rio de Janeiro: Universidade do Rio de Janeiro - UNI-RIO.

JACKSON, Luiz C. (2004). A sociologia paulista nas revistas especializadas (1940-1965). *Tempo Social*, São Paulo, USP, junho, pp. 263-283.

JONES, Gareth S. (1983). “Retrato de Engels”. In.: HOBSBAWM, E. *História do marxismo*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 377-422.

KANTOR, I.; MACIEL, D. A.; SIMÕES, J. A. (orgs) (2009). *A Escola de Sociologia e Política: Anos de formação 1933-1953: Depoimentos*. São Paulo: Editora Sociologia e Política.

KAPLAN, David; MANNERS, Robert A. (1981). *Teoria da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.

KI-ZERBO, Joseph (1991). *História da África negra*. vol. II. Viseu: Publicações Europa-América.

- KONDER, Leandro (1992). *O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- KOSIK, Karel (1976). *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LAPLANTINE, François (2007). *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense.
- LARAIA, Roque (1997). Darcy na Terra Sem Males. O retorno do etnólogo. *Ciência Hoje*, vol. 21, nº 126, pp. 58-59.
- LE GOFF, Jacques (1979). *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa.
- LE GOFF, Jacques (1991). *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes.
- LE GOFF, Jacques (2005). *A civilização do ocidente medieval*. Bauru: Edusc.
- LE GOFF, Jacques (2006). *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- LE GOFF, Jacques (2007). *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes.
- LE GOFF, Jacques (2016). *A civilização do ocidente medieval*. Petrópolis: Vozes.
- LESLIE, Charles (1975). “Comentário”. In.: RIBEIRO, D. *Configurações histórico-culturais dos povos Americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 98-99.
- LEVINE, Donald N. (1997). *Visões da tradição sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1982). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2012). *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- LIPPI OLIVEIRA, Lucia (1995). *A Sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- LÓPEZ, Javier O. (2006). Darcy Ribeiro: sus ideas educativas sobre la universidad y el proceso civilizatório de América Latina. *Rhela – Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, Boyacá, vol. 8, pp. 137-160.
- LÖWY, Michael (2005). Nem decalque, nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui. In.: MARIÁTEGUI, J. C. *Por um socialismo indo-americano*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 7-24.
- LÖWY, Michael (org.) (2006). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- MACAMO, Elísio (2012). A moral da história: adiar conversa como intervenção epistemológica. *Realis – Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PósColoniais*, vol. 2, nº 1, jan.-jun., pp. 8-15.
- MACKENZIE, John M. (1994). *A partilha da África 1880-1900. E o imperialismo europeu no século XIX*. São Paulo: Ática.

- MAGALHÃES, Fernando (2015). *10 lições sobre Marx*. Petrópolis: Vozes.
- MARIÁTEGUI, José C. (1976). *Defensa del marxismo*. Lima: Biblioteca Amauta.
- MARIÁTEGUI, José C. (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- MARINI, Ruy Mauro (1992). *América Latina: dependência e integração*. São Paulo: Editora Brasil Urgente.
- MARINI, Ruy Mauro (2000). *Dialética da dependência*. Petrópolis: Vozes.
- MARIUTTI, Eduardo B. (2004). *Balanço do debate: a transição do feudalismo ao capitalismo*. São Paulo: Hucitec.
- MARTÍ, José (1993). “Nuestra América”. In.: ZEA, L. (Compilador). *Fuentes de la cultura Latinoamericana*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica. pp. 119-127.
- MARX, Karl (1977). *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MARX, Karl (2008). *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular.
- MARX, Karl (2011). *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (2005). *Manifesto do partido comunista*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (2007). *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MATTOS, André L. L. B. (2007). *Darcy Ribeiro: uma trajetória (1944-1982)*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Campinas: Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. 351 p.
- MATTOS, André L. L. B. (2008). Darcy Ribeiro e a antropologia no Brasil (1944-1956). 26^a *Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil, pp. 1-13. [Extraído de: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAI/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalho_s/GT%2015/andre%20luis%20lopes%20borges%20de%20mattos.pdf. Acessado em: 06/10/2015].
- MAYER, Gustav (1979). *Friedrich Engels: una biografía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAZZEO, Antonio C. (2015). *Estado e burguesia no Brasil: origens da autocracia burguesa*. São Paulo: Boitempo.
- MCC ADAMS, Robert (1966). *The evolution of urban societies: early Mesopotamia and prehispanic Mexico*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- MCLELLAN, David (1990). *Karl Marx: vida e pensamento*. Petrópolis: Vozes.

MCNEELY, Ian F.; WOLVERTON, Lisa (2013). *A reinvenção do conhecimento: de Alexandria à internet*. Rio de Janeiro: Record.

MEGGERS, Betty J. (1959). *Evolution and Anthropology: a Centennial Appraisal*. Washington, DC: Anthropological Society of Washington.

MEGGERS, Betty J. (1960). The law of cultural evolution as a practical research tool. In.: DOLE, G. E.; CARNEIRO, R. L. (edts.) *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*. New York: Thomas Y. Crowell Co. pp. 302-317.

MEGGERS, Betty J. (1989). *Amazonía: hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

MEGGERS, Betty J. (1997). “Prólogo à edição Norte-Americana”. In.: RIBEIRO, D. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 15-22.

MEGGERS, Betty J. (1999). *Ecología y biogeografía de la Amazonía*. Quito: Abya-Yala.

MELIS, Antonio (1980). Mariátegui, el primer marxista de América. In.: ARICÓ, J. (org). (org). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Ciudad de México: Ediciones Pasado y Presente. pp. 201-225.

MERTON, Robert K. (1970). *Sociologia: teoria e estrutura*. São Paulo: Mestre Jou.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia (2011a). Darcy Ribeiro e o pensamento crítico latino-americano: diálogos com a epistemologia pós-colonial. *Revista Sinais*, Vitória, vol. 1, nº 9, junho, pp. 12-31.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia (2011b). Darcy Ribeiro e o enigma Brasil: um exercício de descolonização epistemológica. *Revista Sociedade e Estado*, vol. 26, nº 2, maio-agosto, pp. 23-49.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia (2012). “Reflexões sobre a utopia necessária e a universidade brasileira a partir de Darcy Ribeiro e Anísio Teixeira”. In.: VILLAR, J. L.; CASTIONI, R. (Org). *Diálogos entre Anísio e Darcy. O Projeto da UnB e a Educação Brasileira*. Brasília: Verbena Editora, pp. 27-59.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia (2012a). Darcy Ribeiro e a crítica pós-ocidental de Walter Mignolo: notas sobre processos civilizatórios nas Américas. *Dimensões*, vol. 29, pp. 281-308.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia (2013a). Intelectuais e Autoconsciência Latino-Americana: por uma crítica à razão ocidental. *Realis - Revista de Estudos AntiUtilitaristas e Pós-Coloniais*. UFPE. Recife (PE), vol. 3, nº 2, pp. 55-73.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia (2013b). “A antropologia/antropofagia darcyniana e a consciência do colonialismo intelectual”. In.: ALMEIDA, J.; MIGLIEVICH-RIBEIRO, A.; GOMES, H. A. *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: 7 Letras. pp. 119-138.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia (2013c). Darcy Ribeiro e as experiências de renovação universitária no Brasil, Uruguai e Peru nos anos 1960 e 1970: conexões com o debate

contemporâneo da “modernidade-colonialidade”, *Relatório científico a Faperj*, Programa PDS 2013-1, processo E-26-102.010-2013.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia (2014). O pensamento crítico acerca da universidade na América Latina: de Darcy Ribeiro à “modernidade-colonialidade”. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, Brasília, vol. 8, nº 2, pp. 149-163.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia (2014a). “Estudos em Darcy Ribeiro: um capítulo do pensamento crítico latino-americano e decolonial”. In.: CALIXTRE, A. B.; ALMEIDA FILHO, N. (orgs). *Cátedras para o desenvolvimento: patronos do Brasil*. Rio de Janeiro: Ipea. pp. 109-130.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia (2015). *Heloisa Alberto Torres e Marina de Vasconcellos: pioneiras na formação das Ciências Sociais no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia (2016). História das Ciências Sociais e Sociologia dos Intelectuais: uma entrevista com Adelia Maria Miglievich-Ribeiro. Adelia Miglievich-Ribeiro entrevistada por Cristiano das Neves Bodart e Kamille Ramos Torres. Teresina: *Revista Clovis Moura de Humanidades*, vol. 2, nº 1, pp. 67-71.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia (2016a). Intelectuais e epistemologia crítica latino-americana: Do anti-colonial ao decolonial. *Veneza: Rassegna Iberistica*, vol. 39, nº 105, giugno, pp. 117-128.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; MATIAS, Glauber R. (2006). A Universidade Necessária em Darcy Ribeiro: notas sobre um pensamento utópico. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, vol. 42, nº 3, set.-dez., pp. 199-205.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; OLIVEIRA, Jurema (2012). Apresentação. *Realis – Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PósColoniais*, vol. 2, nº 1, jan.-jun., pp.1-7.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; ROMERA, Edison (2015). Vozes dissidentes e modernidades dissonantes na América Latina: Legados e projetos de Bolívar e Martí em Darcy Ribeiro. *Civitas*, Porto Alegre, vol. 15, nº 3, jul.-set., pp. 403-420.

MIGNOLO, Walter D. (1995). Globalização, processos de civilização, línguas e culturas. *Caderno CRH*, Salvador, nº 22, jan.-jun., pp. 9-30.

MIGNOLO, Walter D. (2000). *Antropólogo propõe ‘descolonização cultural’*. Walter D. Mignolo entrevistado por Claudia Antunes. [Extraído de: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2205200012.htm>. Acessado em: 12/10/2016].

MIGNOLO, Walter D. (2001). Descolonización epistémica y ética: la contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes. *Revista Venez. de Econ. y Ciencias Sociales*, vol. 7 nº 3 (sept.-dic.), pp.175-195.

MIGNOLO, Walter D. (2003). *Historias locais/ projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

MIGNOLO, Walter D. (2006). “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica”. In.: SANTOS, B. S.

Conhecimento prudente para uma vida decente: 'um discurso sobre as ciências' revisitado. São Paulo: Cortez, pp. 667-709.

MIGNOLO, Walter D. (2010). "Introduction: Coloniality of power and de-colonial thinking". In.: MIGNOLO, W. D.; ESCOBAR, A. *Glovalization and the decolonial option*. pp. 1-21.

MIGNOLO, Walter D. (Org.) (2001a). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

MONDIN, Battista (1979). *Antropologia teológica*. São Paulo: Paulinas.

MORAES, João Q. (1995). A "forma asiática" e o comunismo agrário primitivo. *Crítica Marxista*, São Paulo: Brasiliense, vol. 1, nº 2, pp. 107-128.

MOREIRA, Elisabeth G. (2004). *Natureza e civilização em Maíra*. Tese (Doutorado em Letras). João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba - UFPB.

MOREIRA, Giselle, J. A. (2009). "Produção científica e ação política em Darcy Ribeiro". In.: KANTOR, I.; MACIEL, D. A.; SIMÕES, J. A. (orgs). *A Escola de Sociologia e Política: Anos de formação 1933-1953: Depoimentos*. São Paulo: Editora Sociologia e Política. pp. 127-138.

MOREIRA, João P. A. (2014). *Darcy Ribeiro: entre a História e a Antropologia*. Curitiba: Editora Prismas.

MORGAN, Lewis H. (1987). *La sociedad primitiva*. Madrid: Edymon.

MORIN, Edgar (2002). "Problemas de uma epistemologia complexa". In.: MORIN, E.; et al. *O problema epistemológico da complexidade*. Mira-Sintra – Mem Martins: Publicações Europa-América. pp. 13-34.

MORIN, Edgar (2005). *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina.

MORIN, Edgar (2011). *O método 4: as ideias: habitat, vida, costumes, organização*. Porto Alegre: Sulina.

MORIN, Edgar (2011b). *A minha esquerda*. Porto Alegre: Sulina.

MORIN, Edgar (2012). *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre: Sulina.

MUNANGA, Kabengele (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes.

MURPHREE, Idus L. (1961). The evolutionary anthropologists: the progress of mankind: the concepts of progress and culture in the thought of John Lubbock, Edward B. Taylor, and Lewis H. Morgan. *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 105, nº 3, pp. 265-300.

NEGT, Oskar (1982). O marxismo e a teoria da revolução no último Engels. In: HOBBSBAWM, E. (org.). *História do Marxismo*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp 125-200.

- NELSON, Cynthia (1975). “Comentário”. In.: RIBEIRO, D. *Configurações histórico-culturais dos povos Americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 94-98.
- NEPOMUCENO, Eric (2009). “Apresentação. Um turbilhão chamado Darcy”. In.: RIBEIRO, D. *Crônicas brasileiras*. Rio de Janeiro: Desiderata. pp. 11-13.
- NETTO, José P. (1981). “F. Engels: subsídios para uma aproximação”. In.: ENGELS, F. *Política*. São Paulo: Ática. pp. 27-49.
- NETTO, José P. (2010). “Apresentação”. In.: ENGELS, F. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo. pp. 9-35.
- NKULU-N’SENGHA, Mutombo (2015). *Bantu philosophy*. [Extraído de: <https://global.britannica.com/topic/Bantu-philosophy>. Acessado em: 06/06/2016].
- NOLASCO-SILVA, Leonardo (2015). Um livro descolonizado. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, vol. 30, nº 3, set.-dez., pp. 827-830.
- NOUVEL, Pascal (2013). *Filosofia das ciências*. Campinas: Papirus.
- NUNES, Everardo D. (2007). Merton e a sociologia médica. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, jan.-mar., vol. 14, nº 1, pp. 159-172.
- OLIVEIRA, Maria C. P. (2000). *A trajetória frustrada de dois mediadores: Isaías e alma*, em *Maíra*, de Darcy Ribeiro. Tese (Doutorado em Letras). São José do Rio Preto: Universidade Estadual Paulista de Mesquita Filho - UNESP.
- OLIVEIRA, Roberto C. (1997). Darcy foi ser múltiplo, *Folha de São Paulo*, Caderno Folha Especial, 18/02/1997. [Extraído de: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/bio/biodarcy1.htm>. Acessado em: 31/05/2016].
- OLIVEIRA, Roberto C. (2003). *Sobre o pensamento antropológico*. Biblioteca Tempo Universitário, nº 83. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- OROZCO, Luis A.; CHAVARRO, Diego A. (2010). Robert K. Merton (1910-2003): La ciencia como institución. *Revista de Estudios Sociales*, dezembro, nº 37, pp.143-162.
- ORTIZ, Renato (2004). As ciências sociais e o inglês. *Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS*, vol. 19, nº 54, fevereiro, pp. 5-22.
- ORTIZ, Renato. (2012). As Ciências Sociais e a diversidade dos sotaques. *Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS*, vol. 27, nº 78, fevereiro. pp. 7-24.
- PALERM, Angel (1980). *Teoría etnológica*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- PASSADOR, Luiz H. (2002). *Herbert Baldus e a antropologia no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Campinas: Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. 208 p.
- PERICÁS, Luiz B.; SECCO, Lincoln (orgs.) (2014). *Intérpretes do Brasil: clássicos, rebeldes e renegados*. São Paulo: Boitempo.

PISSOLATO, Elizabeth (2015). “Marshall Sahlins (1930-)”. In.: ROCHA, E.; FRID, M. (orgs.). *Os antropólogos. Clássicos das Ciências Sociais*. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; Editora PUC. pp. 265-281.

POPPER, Karl R. (1972). *Conjecturas e refutações*. Brasília: Editora UnB.

PORTO-GONÇALVES, Carlos (2005). “Apresentação da edição em português”. In.: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO.

PRADO JR., Caio (1970). *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

PRADO JR., Caio (2004). *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense.

QUIJANO, Aníbal (2005). El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes en América Latina. *Revista Tareas*, CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos, nº 119, enero-abril, pp. 31-62.

QUIJANO, Aníbal (2007). Prólogo. José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate. In.: MARIÁTEGUI, J. C. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho. pp. IX-CXII.

QUIJANO, Aníbal (2010). “Colonialidade do poder e classificação social”. In.: SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez. pp. 84-130.

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

RANDERIA, Shalini. (2000), “Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie”. In.: BECK, U.; KIESERLING, A. (orgs.), *Ortsbestimmung der Soziologie: Wie die kommenden Generation Gesellschaftswissenschaften betreiben will*. Baden-Baden: Nomos, pp. 41-50.

RAVETZ, Alison (1959). Notes on the work of V. Gordon Childe. *The New Reasoner*, nº 10, pp. 56-66.

RIBEIRO, Darcy (1972). Nuevos caminos de la Revolución Latinoamericana. Santiago de Chile: *Revista Estudios Internacionales*, vol. 5, nº 18, pp. 3-28.

RIBEIRO, Darcy (1975). *Configurações histórico-culturais dos povos Americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RIBEIRO, Darcy (1978). *A universidade necessária*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

RIBEIRO, Darcy (1979). Por uma Antropologia melhor e mais nossa. *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, nº 15, setembro, pp. 93-96.

RIBEIRO, Darcy (1979a). Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim. Darcy Ribeiro entrevistado por Edilson Martins. *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, nº 12, junho, pp. 81-100.

RIBEIRO, Darcy (1979b). “Prefácio”. In.: GALVÃO, E. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 11-15.

RIBEIRO, Darcy (1980). O papel reservado ao intelectual e à ciência nos países pobres. *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 3, nº 25, julho, pp. 213-216.

RIBEIRO, Darcy (1983). *As Américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. Petrópolis: Vozes.

RIBEIRO, Darcy (1986a). *América Latina: a pátria grande*. Rio de Janeiro: Guanabara Dois.

RIBEIRO, Darcy (1986b). *Universidade para quê?* Brasília: Editora UnB.

RIBEIRO, Darcy (1990). *Testemunho*. São Paulo: Siciliano.

RIBEIRO, Darcy (1991). O Povo Latino-americano. *Carta' – Falas, Reflexões, Memórias*. Informe de Distribuição Restrita do Senador Darcy Ribeiro. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, nº 2, pp. 15-30.

RIBEIRO, Darcy (1991a). *Entrevistas Marcantes: Darcy Ribeiro o visionário*. Darcy Ribeiro entrevistado por Juremir Machado da Silva. [Extraído de: <http://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/?p=4193>. Acessado em: 24/07/2013].

RIBEIRO, Darcy (1993). “La cultura Latinoamericana”. In.: ZEA, L. (Compilador). *Fuentes de la cultura Latinoamericana*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica. pp. 99-118.

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

RIBEIRO, Darcy (1995b). *Darcy Ribeiro*. Memória Roda Viva. [Extraído de: http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/63/entrevistados/darcy_ribeiro_1995.htm. Acessado em: 16/04/2015].

RIBEIRO, Darcy (1997). *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. São Paulo: Companhia das Letras.

RIBEIRO, Darcy (1997a). *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras.

RIBEIRO, Darcy (2005). “Manoel Bomfim, antropólogo”. In.: BOMFIM, M. *América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks. pp. 11-22.

RIBEIRO, Darcy (2006a). *La universidad nueva: un proyecto*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

RIBEIRO, Darcy (2006b). El experimento de la Universidad de Brasilia. *Rhela – Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, Boyacá, vol. 8, pp. 163-180.

RIBEIRO, Darcy (2010). *Darcy Ribeiro (Depoimento, 1978)*. Rio de Janeiro: CPDOC.

RIBEIRO, Darcy (2011). *Gentilidades*. Porto Alegre: L&PM.

ROCHA, Everardo; FRID, Marina (orgs.) (2015). *Os antropólogos*. Clássicos das Ciências Sociais. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; Editora PUC.

ROMERA, Edison (2014). *A ideia de América Latina na obra de Darcy Ribeiro: Um ensaio sobre o pensamento social latino-americano*. Monografia (Bacharel em Ciências Sociais). Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo – UFES. 77 p.

ROSA, Marcelo C. (2013). “Rumo a uma sociologia não exemplar: modernidade, decolonialidade e lutas por terra na África do Sul e no Brasil”. In.: ALMEIDA, J.; MIGLIEVICH-RIBEIRO, A.; GOMES, H. A. *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: 7 Letras. pp. 287-300.

ROSDOLSKY, Roman (2001). *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Eduerj; Contraponto.

ROUILLON, Guillermo (1963). *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ROUILLON, Guillermo (1975). *La creación heroica de José Carlos Mariátegui: la edad de piedra*. Lima: Editorial Arica.

ROUSE, Irving (1970). Homenaje a Vere Gordon Childe 1892-1987. *Arqueologia y Sociedad*, Museo de Arqueologia y Etnologia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, nº 1, Marzo, pp. 7-10.

SADER, Emir (Coord.) (2006). *Latinoamericana*. Enciclopedia contemporânea de América Latina y el Caribe. Madri: Akal.

SAHLINS, Marshall D. (2003). *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar.

SAHLINS, Marshall D.; SERVICE, Elman R. (1960). *Evolution and culture*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

SALINAS, Samuel S. (1987). *Do feudalismo ao capitalismo: transições*. São Paulo: Atual.

SAMPAIO-SILVA, Orlando (1992). Herbert Baldus: vida e obra. Introdução ao indigenismo de um americanista teuto-brasileiro. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, nº 2, pp. 91-114.

SANTOS, Agnaldo; FERRAZ, Isa G. (2014). “Darcy Ribeiro”. In.: PERICÁS, L. B.; SECCO, L. (orgs). *Intérpretes do Brasil: clássicos, rebeldes e renegados*. São Paulo: Boitempo. pp. 321-335.

SANTOS, Antônio R. (2003). *Darcy Ribeiro: uma crítica à crítica da LDB*. Tese (Doutorado em Educação). São Carlos: Universidade Federal de São Carlos – UFSCar.

SANTOS, Baoventura de S. (2004). Nuestra América: reinventando un paradigma. *Casa de las Américas*, nº 237. [Extraído de: http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/158_Nuestra%20America-Casa%20de%20las%20Americas.pdf. Acessado em: 04/05/2014]

SANTOS, Joel R. (2004a). *Épuras do social: como podem os intelectuais trabalhar para os pobres*. São Paulo: Global.

SELL, Carlos E. (2010). *Sociologia clássica: Marx, Durkheim e Weber*. Petrópolis: Vozes.

SILVA, Fábio R. (2011). *A atuação de Darcy Ribeiro no Senado Federal*. Dissertação (Mestrado em Administração). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. 146p.

SILVA, Neusa Vaz e (2009). *Teoria da cultura de Darcy Ribeiro e a filosofia intercultural*. São Leopoldo: Nova Harmonia.

SONNTAG, Heinz R. (1997). “Epílogo à edição alemã”. In.: RIBEIRO, D. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 265-283.

SPIVAK, Gayatri C. (2012). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

SPONHEIM, Paul (1990). “O pecado e o mal”. In.: BRAATEN, C. E.; JENSON, R. W. (eds). *Dogmática crsitã*. São Leopoldo: Sinodal. pp. 363-458.

STEWART, Julian H. (1946-50). *Handbook of South American Indians*. 6 vols. Washington: US GPO.

STEWART, Julian H. (1953). General and Theoretical. *Social Evolution*. V. Gordon Childe. *American Anthropologist*, vol. 55, nº 2, pp. 240–241

STEWART, Julian H. (1955). *The theory of culture change: the methodology of multilinear evolution*. Urbana: University of Illinois Press.

STEWART, Julian H. (2000). A população nativa da América do Sul. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, vol. 10, pp. 303-315.

STEWART, Julian H.; FARON, Louis C. (1959). *Native peoples of South America*. New York: McGraw-Hill.

SWEEZY, Paul; et. al. (1977). *A transição do feudalismo para o capitalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SZTOMPKA, Piotr (1991). Many sociologies for one world: the case for grand theory and theoretical pluralism. *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 3, pp. 147-158.

SZTOMPKA, Piotr (2010). “One sociology or many?”. In.: PATEL, S. *The ISA handbook of diverse sociological traditions*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: SAGE Publications. pp. 21-28.

SZTOMPKA, Piotr (2011). Another sociological utopia. *Contemporary Sociology*, vol. 40, nº 4, pp. 388-397.

TEIXEIRA, Anísio (1997) “Apresentação”. In.: RIBEIRO, D. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 11-14.

TRAUMANN, Andrew P.; MENDES, Fernanda C. C. (2015). A partilha da África e o holocausto que o mundo não reconheceu. *Revista Relações Internacionais no Mundo Atual*, nº 20, vol. 1, pp. 253-274.

TRIGGER, Bruce G. (2004). *História do pensamento arqueológico*. São Paulo: Odysseus.

VASCONCELLOS, Gilberto F. (2012). Um intelectual revolucionário vítima do crime acadêmico. *Fórum*, 08/02/2012. [Extraído de: <http://www.revistaforum.com.br/2012/02/08/um-intelectual-revolucionario-vitima-do-crime-academico-2/>. Acessado em: 16/06/2016].

VELOSO, Mariza (2011). José Martí: modernidade e utopia. *Revista Sociedade e Estado*, vol. 26, nº 2, maio/agosto. pp. 133-153.

VILAR, Pierre (1983). “Marx e a história”. In.: HOBSBAWM, E. J. *História do marxismo*. vol. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 91-126.

VILAR, Pierre (1988). “A transição do feudalismo ao capitalismo”. In.: SANTIAGO, T. (org.). *Do feudalismo ao capitalismo: uma discussão histórica*. São Paulo: Contexto. pp. 35-47.

VILLALBA, Félix J. (1995). La teoría de las revoluciones en Vere Gordon Childe. *Anales del Museo de América*, vol. 3, pp. 161-164.

VILLAS BÔAS, Glaucia (2015). “Prefácio. Duas mulheres na história das ciências sociais”. In.: MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. *Helôisa Alberto Torres e Marina de Vasconcellos: pioneiras na formação das ciências sociais no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 13-18.

VOGAS, Ellen C. M. (2011). *Inventário dos arquivos pessoais de Darcy e Berta Ribeiro*. Rio de Janeiro: FUNDAR.

WESSELING, Henri L. (1998). *Dividir para dominar. A partilha da África 1880-1914*. Rio de Janeiro: UFRJ; Revan.

WHITE, Leslie A. (1945). History, evolutionism, and functionalism: three types of interpretation of culture. *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 1, nº 2, pp. 221-248.

WHITE, Leslie A. (1949). *The science of culture: a study of man and civilization*. New York: Grove Press.

WHITE, Leslie A. (1951). Lewis H. Morgan’s western field trips. *American Anthropologist*, New Series, vol. 53, nº 1, p. 11-18.

WHITE, Leslie A. (1957). How Morgan came to write “Systems of Con-sanguinity and Affinity”. *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters*, vol. 42, p. 257-268.

WHITE, Leslie A. (1958). What is a classificatory kinshp term? *Southern Journal of Anthropology*, vol. 14, nº 4 p. 378-385.

WHITE, Leslie A. (1959). *The evolution of culture: the development of civilization to the fall of Rome*. New York: Grove Press.

WHITE, Leslie A. (1959b). *Lewis Henry Morgan. The Indian Journals, 1859-1862*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

WHITE, Leslie A. (1976). “Os símbolos e o comportamento humano”. In: CARDOSO, F. H.; IANNI, O. *Homem e sociedade: leituras básicas de sociologia geral*. São Paulo: Editora Nacional. pp. 180-192.

WHITE, Leslie A. (1978). *O conceito de sistemas culturais: como compreender tribos e nações*. Rio de Janeiro: Zahar.

WHITE, Leslie A.; DILLINGHAM, Beth (2009). *O conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.

WHITEFORD, Andrew H. (1975). “Comentário”. In.: RIBEIRO, D. *Configurações histórico-culturais dos povos Americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 89-94.

WOLF, Eric R. (2005). *A Europa e os povos sem história*. São Paulo: Edusp.

ZANCANARO, Lourenço (1990). *A filosofia da cultura na ciência da cultura em Darcy Ribeiro*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Campinas: Pontifícia Universidade Católica de Campinas - PUC-Campinas.

ZEAL, Leopoldo (Comp.) (1993). *Fuentes de la cultura Latinoamericana*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.

ZEAL, Leopoldo. (2005). *Discurso desde a marginalização e a barbárie seguido de A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. Rio de Janeiro: Garamond.

ZILLES, Urbano (2005). *Teoria do conhecimento e teoria da ciência*. São Paulo: Paulus.

ZURITA, Alejandro M. (2007). *Darcy Ribeiro y la renovación universitaria en la UCV*. Caracas: Dicore; Universidad Central de Venezuela - UCV.

ANEXOS

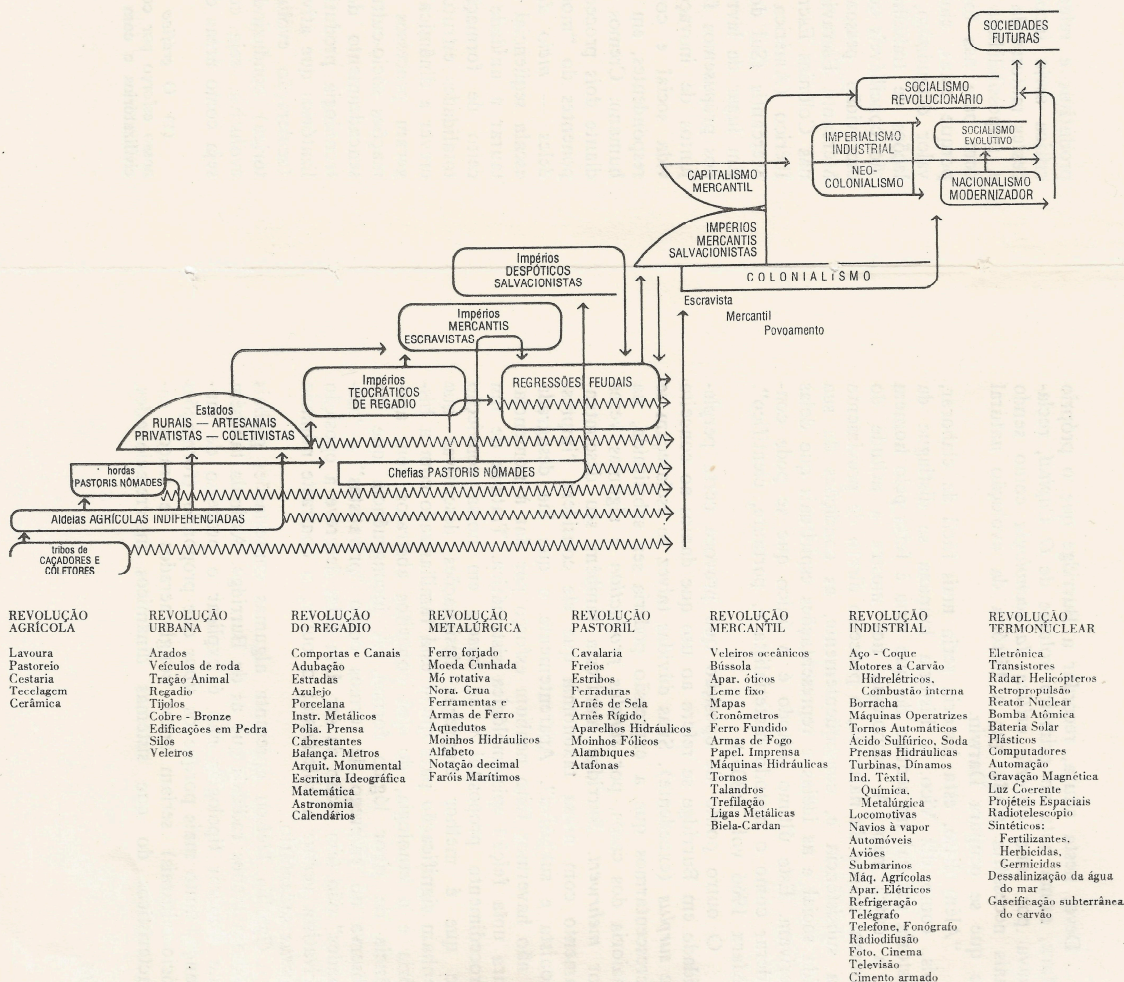
Anexo 1

Gráfico 1

ETAPAS DA EVOLUÇÃO SÓCIO-CULTURAL

REVOLUÇÕES TECNOLÓGICAS, RESPECTIVOS PROCESSOS CIVILIZATÓRIOS, FORMAÇÕES SÓCIO-CULTURAIS CORRESPONDENTES

POVOS TRIBAIS	ETNIAS NACIONAIS	CIVILIZAÇÕES REGIONAIS				CIVILIZAÇÕES MUNDIAIS	
<i>Aldéias Agrícolas Indiferenciadas</i>	<i>Estados Rurais Artesanais</i>	<i>Impérios Teocráticos de Regadio</i>	<i>Impérios Mercantis Escravistas</i>	<i>Impérios Despóticos Salvacionistas</i>	<i>Impérios Mercantis Salvacionistas</i>	<i>Imperialismo Industrial</i>	<i>Socialismo Revolucionário</i>
MARAJÓARA (1000)	HALAT (—4000 a —3000)	ACÁDIA (—2350)	ASSÍRIA (—1200)	SASSÂNIDA (—226)	ESPAÑA (1500)	INGLATERRA (1850)	URSS (1917)
JARMO (—5000)	MENFIS, TEBAS (—4000 a —2500)	BABILÓNIA (—1800)	AQUÊMÊNIDA (—600)	ISLÂMICA (651)	PORTUGAL (1500)	FRANÇA (1880)	EUROPA ORIENTAL (1945)
FAYUM (—4500)	MOHENO-DARO e HARAPA (—2800)	EGÍPTICA I (—2670)	HELENICA (—450)	OTOMANA (1440)	RUSSIA (1500)	U.S.A. (1890)	CHINA (1949)
TUPINAMBÁ (1500)	HSIA, YANG-SHAO (—2000)	EGÍPTICA II (—1750)	CARTAGINESA (—200)	TIMURIDA (1530)		JAPÃO (1910)	N. CORÉIA (1948)
KWAKIUTL	TIRO, SIDON, BIBLOS (—2000 a —1000)	MAURÍYA (—327)	ROMANA (—27)		<i>Capitalismo Mercantil</i>	<i>Capitalismo de Povoação</i>	N. VIETNAM (1954)
ZUNI	MING (1568)	CHIN e HAN (—220)					CUBA (1959)
ITUCAO	GLPTA (320)		<i>Chefas Pastoris Nômades</i>		HOLANDA (1600)		
DOBU	MAYA (—300)				INGLATERRA (1650)	AMÉRICA DO NORTE (1650)	<i>Socialismo Evolutivo</i>
TIKOPIA	URARTU (—1000)		HIKSOIS (—1750)	TEUTOIS (300)	FRANÇA (1700)	CANADA (1800)	SUECIA (1950)
MAORI	MICENAS (—1400)		HITTITAS (—1600)	ARABES (600)		CANADA (1800)	DINAMARCA (1950)
MANDINGA	MINOICA (—1700)		KASSITAS (—1600)	VANDALOS (400)	<i>Colonialismo Escravista</i>	AUSTRÁLIA (1830)	INGLATERRA (1965)
ASHANTI	URARTU (—1000)		ARIOS (—1300)	VISIGODOS (400)			
	MAARIB (—700)		AQUÊUS (—1200)	HUNGAROS (400)	AMER. ESPANHOLA	<i>Neocolonialismo</i>	
	KHMER (—500)		CIATAS (—500)	TURCOS (600)			<i>Nacionalismo</i>
	PALESTINA (—1000)		HUNGOS (—400)	MONGÓIS (1200)	BRASIL (1550)	BRASIL (1808)	<i>Modernizador</i>
	ATENAS (—600)		SAKAS (—120)	MANDCHUS (1500)	ANTILHAS BRIT. (1650)	VENEZUELA (1819)	MÉXICO (1940)
	ROMA (—550)				<i>Colonialismo Mercantil</i>	ÍNDIA (1945)	EGÍPTO (1952)
	KUSHAN (—500)						ARGÉLIA (1962)
	UMMAL (—1000)						
	GALEINAZO (—700)						
	MOCHICA (—200)						
	CHIBCHA (1000)						
	RÚSSIA (1000)						
	CHANA (800)						
	MALLI (1200)						



NOTA: A relação de sociedades é meramente exemplificativa de paradigmas de cada formação. As datas anteriores à nossa era são indicadas com um sinal negativo. As linhas retas indicam acelerações evolutivas; as linhas tremidas indicam atualizações históricas.

Fonte: RIBEIRO, 1975.

Anexo 2

QUADRO 1 - CORRESPONDÊNCIA APROXIMADA DAS ETAPAS EVOLUTIVAS EM DIVERSOS ESQUEMAS CONCEITUADOS

K. MARX (1857)	L.H. MORGAN (1877)	F. ENGELS (1884)	V. GORDON CHILDE (1937)	JULIAN STEWARD (Regadio) (1955 a)	D. RIBEIRO	
COMUNISMO	CIVILIZAÇÃO	COMUNISMO			SOCIEDADES FUTURAS	
SOCIALISMO		SOCIALISMO			SOCIALISMO REVOLUCIONÁRIO	
CAPITALISMO INDUSTRIAL		CAPITALISMO INDUSTRIAL			IMPERIALISMO INDUSTRIAL NEOCOLONIALISMO	
CAPITALISMO MERCANTIL		CAPITALISMO MERCANTIL			CAPITALISMO MERCANTIL COLONIALISMO MERCANTIL COLONIALISMO DE POVOAMENTO	
FEUDALISMO	BARBÁRIE	FEUDALISMO	FEUDALISMO	(Imérios Económico-Políticos dos Séculos XIX e XX) (Expansão Centro e Norte-Européia) (Conquistas Espanholas)	IMPERÍOS MERCANTIS ESCRAVISTAS COLONIALISMO ESCRAVISTA	
FORMAÇÃO GERMÂNICA		ESCRAVISMO	IDADE DO FERRO	(GRÉCIA E ROMA) ESTADOS MILITARISTAS DE REGADIO	IMPERÍOS MERCANTIS ESCRAVISTAS	
FORMAÇÃO ANTIGA CLÁSSICA			IDADE DO BRONZE	Estados Teocráticos Coercitivos de Regadio	(PRIVATISTAS) RURAIS (COLETIVISTAS) ARTESANAIS	
FORMAÇÃO ASIÁTICA			ALTA BARBÁRIE DO BRONZE	FLORESCIMENTO REGIONAL		
COMUNIDADE GENTÍLICA	SELVAGERIA	BARBÁRIE	BARBÁRIE NEOLÍTICA	FORMATIVO	CHEFIAS PASTORIS NÔMADES	
COMUNIDADE PRIMITIVA		COMUNISMO PRIMITIVO	SELVAGERIA	CAÇA E COLETA	ALDEIAS AGRÍCOLAS INDIFERENCIADAS	HORDAS PASTORIAS NÔMADES
						TRIBOS DE CAÇADORES E COLETORES

Fonte: RIBEIRO, 1997.

Anexo 3

QUADRO II seqüências básicas da evolução sociocultural em termos de revoluções tecnológicas, de processos civilizatórios e de formações socioculturais			
Revoluções tecnológicas	Processos <i>civilizatórios gerais</i>	Formações socioculturais	Paradigmas históricos
I Revolução Agrícola	1ª Revolução Agrícola	aldeias agrícolas indiferenciadas	Tupinambá (sec. XVI) Guaná (sec. XVIII)
	2ª Expansão pastoril	hordas pastoris nômades	Quirquiz (sec. XX) Guaicuru (sec. XVIII)
II Revolução Urbana	3ª Revolução Urbana	estados rurais arte- sanais coletivistas	Urtu (sec. X a. C.) Mochica (sec. II)
	4ª Expansão escravista	estados rurais arte- sanais privatistas	Fenícios (sec. XX a. C.) Kushana (sec. V a. C.)
	5ª Segunda expan- são pastoril	chefias pastoris nômades	Hicsos (sec. XIII a. C.) Hunos (sec. IV)
III Revolução do Regadio	6ª Revolução do Regadio	impérios teocráticos de regadio	Egito (sec. XXI a. C.) Incas (sec. XV)
IV Revolução Metalúrgica	7ª Revolução Metalúrgica	impérios mercantis escravistas	Grécia (sec. V a. C.) Roma (sec. II)
V Revolução Pastoril	8ª Revolução Pastoril	impérios despóticos salvacionistas	Islão (sec. VII) Otomano (sec. XV)
VI Revolução Mercantil	9ª Revolução Mercantil	impérios mercantis salvacionistas	Ibéria (sec. XVI) Rússia (sec. XVI)
		colonialismo escravista	Brasil (sec. XVII) Cuba (sec. XVIII)
	10ª Expansão Capitalista	capitalismo mercantil	Holanda (sec. XVII) Inglaterra (sec. XVII)
		colonialismo mercantil	Indonésia (sec. XIX) Guianas (sec. XX)
		colonialismo de povoamento	EUA (sec. XVIII) Austrália (sec. XIX)
VII Revolução Industrial	11ª Revolução Industrial	imperialismo industrial	Inglaterra (sec. XIX) EUA (sec. XX)
	12ª Expansão Socialista	neocolonialismo socialismo revolucionário	Brasil (sec. XX) Venezuela (sec. XX) URSS (1917)
		socialismo evolutivo	China (1949) Suécia (1950) Inglaterra (1965)
		nacionalismo modernizador	Egito (1953) Argélia (1962)
VIII Revolução Termonuclear	13ª Revolução Termonuclear		Sociedades futuras

Fonte: RIBEIRO, 1997.