



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

NATIELE ROSA DE OLIVEIRA

***CORPOS TRANSITÓRIOS: A UTOPIA BRASIL E O DISCURSO
INDIGENISTA DE DARCY RIBEIRO (1968-1997)***

CAMPINAS

2022

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

NATIELE ROSA DE OLIVEIRA

***CORPOS TRANSITÓRIOS: A UTOPIA BRASIL E O DISCURSO
INDIGENISTA DE DARCY RIBEIRO (1968-1997)***

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em História, na área de Política, Memória e Cidade.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Stella Martins Bresciani

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA NATIELE ROSA DE OLIVEIRA, E ORIENTADA PELA PROFA. DRA. MARIA STELLA MARTINS BRESCIANI.

CAMPINAS

2022

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

OL41c Oliveira, Natiele Rosa de, 1987-
Corpos transitórios : a utopia Brasil e o discurso indigenista de Darcy Ribeiro
(1968-1997) / Natiele Rosa de Oliveira. – Campinas, SP : [s.n.], 2022.

Orientador: Maria Stella Martins Bresciani.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ribeiro, Darcy, 1922-1997. 2. Povos indígenas. I. Bresciani, Maria Stella
Martins, 1939-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Transient bodies : the utopia Brazil and the indigenist discourse of
Darcy Ribeiro (1968-1997)

Palavras-chave em inglês:

Indigenous people

Área de concentração: Política, Memória e Cidade

Titulação: Doutora em História

Banca examinadora:

Maria Stella Martins Bresciani [Orientador]

Izabel Andrade Marson

Cristiane de Assis Portela

Camila Loureiro Dias

Elizabeth Cancelli

Data de defesa: 29-04-2022

Programa de Pós-Graduação: História

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-3799-27>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/7568596615751560>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelas Professoras Doutoradas a seguir descritas, em sessão pública realizada em 29 de abril de 2022, considerou a candidata Natiele Rosa de Oliveira aprovada.

Profa. Dra. Maria Stella Martins Bresciani

Profa. Dra. Izabel Andrade Marson

Profa. Dra. Cristiane de Assis Portela

Profa. Dra. Elizabeth Cancelli

Profa. Dra. Camila Loureiro Dias

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

*À memória de meus pais,
Maria Pereira Leal de Oliveira e
José de Oliveira Neto,
que se “encantaram”, mas sustentaram este trabalho com
suas forças ancestrais.*

Agradecimentos

Encerrar esta tese representa o fechamento de um ciclo cujos significados não são simples de serem traduzidos. Um percurso que se ancora em muitos outros, anteriores e contemporâneos a ele, construído com a colaboração de pessoas cuja presença se fez fundamental, em vários níveis. Com cada uma delas partilho, com gratidão e afeto, a finalização deste trabalho.

À memória de meus pais, em especial, de minha mãe, Maria, agradeço pela presença ausente, pela força ancestral e pelas heranças diversas que me permitiram estar aqui. Nas incontáveis linhas deste texto, há muito da potência resistente de vocês.

Aos meus irmãos e, em especial, minhas irmãs, Rosália, Roméria, Rosimar e Rosineia, agradeço por se fazerem presentes, pelo cuidado, pela generosidade, pelas partilhas, pelos aprendizados, pelos desencontros, pelas desavenças e diferenças, porque elas também são parte constitutiva do que sou e do que pudemos construir juntos.

Aos meus sobrinhos de sangue e de amor, e aos que são só de amor, Natália, Lucas, Rafael, João Pedro, Ana Carolina, Bianca, Ana Luísa, Olívia, Francisco e León, agradeço a presença luminosa que me ensina e alegra.

À minha orientadora, professora Maria Stella Martins Bresciani, expresso um agradecimento que está longe de ser mera convenção acadêmica. Stella foi uma orientadora extremamente atenta, generosa, compreensiva e parceira, que ajudou a tornar o árduo percurso do doutorado mais leve e solidário. A ela sou devedora de um imenso aprendizado, de *insights* interpretativos, de um olhar mais criterioso e perspicaz para a pesquisa e a escrita, além de uma rica troca de experiências construída com afeto, alegria e valoroso estímulo intelectual. Minha mais profunda gratidão a você, Stella, por ter acolhido a mim, minha tese e meus devaneios analíticos.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da UNICAMP, pela valiosa oportunidade de desenvolvimento de minha pesquisa. Agradeço, de modo especial, ao Daniel Hatamoto pela paciência e atenção únicas com que sempre me orientou quanto aos procedimentos burocráticos do doutorado.

À professora Cristiane de Assis Portela, agradeço pela acolhida, pelo aprendizado, pela interlocução profícua e generosa durante a qualificação e a defesa de minha tese.

À professora Izabel Marson, agradeço por acompanhar meu percurso e pelas contribuições dadas em meus exames de qualificação e defesa.

Às professoras Elizabeth Cancelli e Camila Loureiro Dias, pela participação e contribuições dadas na avaliação final de meu trabalho.

Ao professor Edson Hely Silva, agradeço pelo interesse em minha tese, pela interlocução, pelas referências compartilhadas e pela amizade que disso tudo vem surgindo.

Às professoras Beatriz Kushnir e Josianne Cerasoli, pela disposição em compor a banca de defesa e pela acolhida de minha pesquisa.

Ao professor Sidney Chalhoub, pela atenção e cuidado com que me recebeu quando de minha rápida passagem por Cambridge.

À Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR –, agradeço a liberação do acesso ao arquivo do autor. Sou igualmente grata à Margareth Barbosa, servidora da UnB, pelo acompanhamento durante as atividades de pesquisa junto ao acervo da FUNDAR. Agradeço também ao Henrique Galhano e sua mãe, Mariângela Galhano, por terem disponibilizado gentilmente alguns de seus registros pessoais para minha pesquisa.

À Pauline Freire Pimenta, pela revisão ortográfica precisa e cuidadosa da tese.

Ao Instituto Federal de Minas Gerais – IFMG - Campus Ouro Preto, agradeço a concessão do afastamento que me permitiu desenvolver parte das atividades de pesquisa e escrita da tese de forma mais tranquila. De modo mais específico, expresso minha gratidão aos colegas da CODACIS e, mais recentemente, da CODEHCISA, pela acolhida e interlocução.

A Lidiane Nunes e Venúncia Coelho, agradeço pelo apoio e suporte que me deram quanto aos procedimentos burocráticos do afastamento e pelo carinho e generosidade com que me receberam na CODACIS.

Aos colegas do IFSULDEMINAS - Campus Machado e do IFMG – Campus Formiga, agradeço pelas experiências que enriqueceram meu percurso profissional e acadêmico.

Agradeço, de modo especial, aos alunos dessas diversas instituições de ensino, com os quais tive o privilégio de dividir toda a potência criadora dos processos de ensino-aprendizagem.

Ao SINASEFE-IFMG, pela oportunidade do aprendizado e da construção coletiva.

Às políticas públicas de acesso ao ensino básico e superior, que me permitiram estar aqui hoje, como aluna e professora.

Aos colegas e amigos do IFMG, Julice Resende, Daniel Diniz, Laura Rocha, Cristina Simão e Paola de Macedo, agradeço pelas parcerias, aprendizados, perrengues e risadas compartilhadas.

À querida amiga Paula Alves Carné, com quem tive o privilégio de dividir tanto desse percurso, acompanhado por ela de forma imensamente carinhosa e gentil, como lhe é próprio. Que nossa amizade perdure, fortalecida pela ponte Ouro Preto-João Pessoa.

À querida amiga Elke Pena, agradeço a presença tão cheia de amorosidade, cuidado e generosidade, que tanto me sustentou em tempos difíceis. Que alegria ter você por perto!

À Gabriela Berthou, amiga e parceira desde muito, por tantos rios navegados em conjunto, com muito amor e companheirismo. Obrigada por estar sempre presente, Gabi! Seguimos juntas na travessia.

Ao Marco Antônio Lima (Truta), pelo carinho, amizade e referências compartilhadas.

À Aline Camargo, agradeço o apoio, incentivo, amizade e por ter me apresentado de forma potente e generosa aos caminhos do Axé.

À Mãe Efigênia e o Manzo Ngunzo Kaiango, pelo imenso acolhimento, aprendizado e exemplo de resistência.

Ao Bàbá Kàyòdé, à Iyá Madá e ao Instituto Brasileiro de Ifá, agradeço pelos ensinamentos, por todo o cuidado, carinho, responsabilidade e pela inauguração de um tempo bem bonito pra mim.

Ao Bráulio Gomes Felisberto, por ter sido um companheiro querido de uma bonita jornada.

À Ana Marília Carneiro, pelo doce e generoso apoio.

Ao João Paulo Martins, porque nossa amizade transcende os tempos e os eventos.

À querida amiga Manuela Rodrigues, com quem dividi os mais longos e divertidos áudios e chamadas de vídeo da pandemia, agradeço pelos devaneios conjuntos. Eles são farol!

Aos amigues, desde muito e sempre, Mariana Fessel, Nicolas Totti, Alice Inácio, Tamires Sacardo, Flaviane Leite, Tati Piacesi, Natália Batista, Tati Sena, Karine Batista, Filipe Toledo, Stela Cota, Max Perdigão e Deysianne Ulhôa, pela presença afetiva e o interesse genuíno em acompanhar meu percurso.

À Letícia Ferreira, pelas aulas de inglês, mas, principalmente, pela amizade, pelo carinho e pelas generosas trocas de experiência.

Ao Luiz Antônio Barbieri e à Luciana Andrade Rodrigues, por me socorrerem com as angústias da escrita e, sobretudo, por me ajudarem a estar no mundo de formas mais interessantes.

Aos parceiros do Shivam Yoga, em especial, à querida Fernanda Costa, pelo imenso aprendizado compartilhado.

À Juliana Ventura, minha irmã de alma, por ser tanto e tanto pra mim! Muito obrigada, Ju, por sua amizade, sua interlocução, sua companhia, sua parceria, seu imenso e amoroso acolhimento! Sou também muito grata por ter me presenteado com as presenças queridas da Vanessa Ferreira e da Jayne Cecília, às quais também agradeço com muito afeto.

Ao grande amigo/irmão Gilson Moutinho, minha imensa gratidão pela presença acolhedora e por todo o suporte que me deu ao longo desse percurso. Nossa amizade e parceria me salvaram um pouco por dia, de infinitas formas.

Ao querido Danny Tonidandel, por todo o carinho e generosidade com que partilha comigo seu tempo, suas ideias, suas risadas e sua amizade.

À querida amiga Tatiana Mol, pela irmandade sensível, acolhedora e tão cheia de amor com que me acompanhou nas agruras destes e de outros percursos. Obrigada pela escuta generosa, por estar sempre por perto e por me sustentar de muitas formas.

À querida amiga e vizinha Kelly Eleutério, pela mais cuidadosa e passional amizade e por me fazer ter a certeza de que eu jamais passaria uma noite na prisão. Obrigada por ser tanto pra mim!

Por fim, agradeço de modo especial aos povos indígenas, cujos saberes foram decisivos para a construção deste trabalho, para a ampliação do meu olhar para a vida, para a construção do conhecimento e para as múltiplas formas de estar no mundo.

Gosto de explicar essas coisas para os brancos, para eles poderem saber [...]. Por isso minha fala será algo de novo, para aqueles que a quiserem escutar.

David Kopenawa

Chamamos o que estamos fazendo de arte indígena contemporânea, que também sabemos que não é suficiente, mas que é necessária para atrair curiosos, atentos, que têm vontade de escutar de fato alguma história outra, que vem perguntar pra nós: “o que é arte indígena contemporânea?” E a gente diz: “é uma armadilha para levar bons curiosos para um lugar de reflexões profundas”.

Jaider Esbell

Resumo

Esta tese tem como objetivo principal a análise de parte da obra do antropólogo, educador e político Darcy Ribeiro. Visa, a partir daí, problematizar o discurso indigenista enunciado em um conjunto de escritos do autor, qual seja: os *Estudos de antropologia da civilização*, série de seis livros publicados entre fins da década de 1960 e de 1990. Buscaremos evidenciar, de modo mais específico, como se articula nessas obras um leque de construções discursivas sobre os povos indígenas, realizadas no interior de sua narrativa histórico-antropológica sobre a formação do Brasil e do “povo brasileiro”. A noção de discurso indigenista aqui aludida, elaborada em diálogo com reflexões oriundas do campo da historiografia indígena e da antropologia, refere-se a uma percepção ampliada do conceito de Indigenismo, que propõe pensá-lo não apenas como um conjunto de políticas, oficiais ou não, empreendidas em relação aos povos indígenas, mas também como uma miríade de construções simbólicas sobre a própria condição indígena. Neste sentido, a hipótese fundamental é a de que o discurso indigenista enunciado nas narrativas de Darcy Ribeiro aqui analisadas projeta os sujeitos indígenas como *corpos transitórios*, isto é, como povos que estão na iminência de tornarem-se *Outros*, seja pela inevitável transformação de suas formas de produção da vida material – critério fundamental por ele utilizado para definir a condição indígena -, seja pela radical e, supostamente, inexorável, mudança de suas formas de vida, que os levaria a uma condição de “índios genéricos”, guardando poucos ou nenhum traço de sua “cultura original”. Em termos historiográficos, acreditamos que a tese contribui tanto para a problematização do trabalho de um dos autores clássicos do pensamento social e político brasileiro, como também, e sobretudo, para ampliar o leque de indagações acerca das relações estabelecidas entre o Estado e a sociedade brasileira com os povos indígenas habitantes do país. Relações de saber e poder que se entrelaçam em discursos e práticas de diferentes atores e sobre as quais é imperativo refletir.

Palavras-chave: Darcy Ribeiro; Indigenismo; *Estudos de antropologia da civilização*; Teoria do Brasil; povos indígenas.

Abstract

The main objective of this thesis is to analyze part of the work of the anthropologist, educator and politician Darcy Ribeiro. It aims, from there, to problematize the indigenist discourse enunciated in a set of the author's writings, namely: the Studies of Anthropology of Civilization, a series of six books published between the late 1960s and 1990s. We wish to demonstrate specifically how a range of discursive constructions about indigenous people is articulated in these works, carried out within their historical-anthropological narrative about the formation of Brazil and the "Brazilian people". The notion of indigenist discourse alluded to here, elaborated in dialogue with reflections from the field of indigenous historiography and anthropology, refers to an expanded perception of the concept of Indigenism, which proposes to think of it not only as a set of policies, official or not, made in relation to indigenous people, but also as a myriad of symbolic constructions about the indigenous condition itself. In this sense, the fundamental hypothesis is that the indigenist discourse enunciated in the narratives of Darcy Ribeiro analyzed here, projects indigenous subjects as transitory bodies, that is, as people that are on the verge of becoming Others, either through the inevitable transformation of their ways of producing material life - a fundamental criterion he used to define the indigenous condition -, either by the radical and, supposedly, inexorable change in their ways of life, which would lead them to a condition of "generic Indians", keeping few or no trace of their "original culture". In historiographical terms, we believe that the thesis contributes both to the problematization of the work of one of the classic authors of Brazilian social and political thought, as also, and above all, to expanding the range of inquiries about the relations established between the State and Brazilian society with the indigenous people who live in the country. Relations of knowledge and power that are intertwined in the discourses and practices of different actors and on which it is truly important to reflect about.

Keywords: Darcy Ribeiro; Indigenism; *Estudos de antropologia da civilização*; Brazil Theory; Indigenous People.

Lista de abreviaturas e siglas

CBPE: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

FUNDAR: Fundação Darcy Ribeiro

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

PCB: Partido Comunista Brasileiro

PDT: Partido Democrático Trabalhista

PSB: Partido Socialista Brasileiro

PT: Partido dos Trabalhadores

PTB: Partido Trabalhista Brasileiro

SPILTN: Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

UDN: União Democrática Nacional

UnB: Universidade de Brasília

UNI: União das Nações Indígenas

UNESCO: Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

Sumário

Introdução	15
1.1 - Apresentação.....	15
1.2 - Delimitação do objeto.....	19
1.3 - Fontes e aportes teórico-metodológicos	25
1.4 - Estrutura da tese	30
PARTE I - Entre história e memória: a construção de um autor e seu discurso	34
1 – Fundamentos de um lugar	35
2 – Construção de memórias	43
3 – Um estadista entre a política e a antropologia	52
4 – A construção de um intelectual exilado.....	68
5 – A construção de uma “antropologia dos brasileiros”	87
6 – O <i>Outro</i> indígena nas memórias do autor.....	113
PARTE II – Corpos indígenas e a utopia Brasil	127
Prólogo –	128
1 – <i>Estudos de antropologia da civilização</i> : tópicos de um discurso indigenista.....	131
2 – Corpos indígenas e discursos históricos	142
3 – Corpos indígenas e a <i>evolução sociocultural</i>	149
4 – Corpos indígenas na História do Brasil	183
4.1 – Geração étnica: o indígena como corpo mestiço.....	187
4.2 – Corpos classificáveis: sujeitos indígenas e o indigenismo de Estado.....	203
5 – Corpos transitórios: sujeitos indígenas e o <i>sentido do Brasil</i>	224
5.1 – Corpos indígenas e a protocélula do “povo brasileiro”.....	234
5.2 – Corpos indígenas entre projetos e projeções de um Estado-Nação	249
Considerações finais	265
Bibliografia e fontes	269

INTRODUÇÃO

1.1 – Apresentação

Em 2019, durante uma palestra proferida no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, posteriormente publicada no livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, o pensador indígena Ailton Krenak comentava:

Em 2018, quando estávamos na iminência de ser assaltados por uma situação nova no Brasil, me perguntaram: “Como os índios vão fazer diante disso tudo?”. Eu falei: “tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como vão fazer para escapar dessa”. A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos¹.

A situação mencionada por Krenak era o término da eleição presidencial que, seguramente, representou uma das maiores e mais duras derrotas para as esquerdas brasileiras desde a redemocratização pós-ditadura de 1964. Naquele dia 28 de outubro de 2018, o anúncio da vitória do então candidato Jair Bolsonaro sobre o petista Fernando Haddad soou como brincadeira de mau gosto e o sentimento expresso por aqueles que se diziam vinculados aos diferentes espectros do que poderíamos chamar de esquerda foi um misto de desolação e desespero. Muitos acompanhavam, atônitos, uma vitória da extrema direita que, até pouco tempo antes do pleito, parecia um feito irrealizável. Em uma eleição marcada pela forte e decisiva presença das redes sociais, foi também nelas que esta miríade de sentimentos em relação aos resultados das urnas foi expressa. Entre os derrotados, uma citação atribuída a Darcy Ribeiro foi reproduzida à exaustão:

Fracassei em tudo o que tentei na vida. Tentei alfabetizar as crianças brasileiras, não consegui. Tentei salvar os índios, não consegui. Tentei fazer uma universidade séria e fracassei. Tentei fazer o Brasil desenvolver-se autonomamente e fracassei. Mas os fracassos são minhas vitórias. Eu detestaria estar no lugar de quem me venceu.

A frase tributada ao autor, que circulou com algumas variações em seu texto, como é próprio da volatilidade das citações feitas via redes sociais, teria sido proferida em um de seus discursos públicos, que não saberíamos precisar exatamente qual. Mas a fidedignidade, neste

¹ KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p.31.

caso, é menos relevante aos nossos propósitos. Interessa-nos ressaltar com esse episódio, como a memória do autor, vinte e um anos após sua morte, se manteve viva no imaginário das esquerdas², sendo evocada, como um consolo, para demarcar uma identificação com o que são reconhecidas como suas lutas e suas derrotas, mas, sobretudo, com o que teria sido seu desejo de, ainda assim, permanecer ao lado dos “vencidos da história”.

Ao mesmo tempo em que a memória dos feitos e escritos de Darcy Ribeiro permanece ativa, a pujança dos temas sobre os quais o autor se debruçou segue igualmente latente. As questões referentes à situação dos povos indígenas frente aos ataques capitaneados ou permitidos pelo Estado brasileiro, a eterna pergunta sobre o “sentido do Brasil” e a consequente elaboração de nossas heranças históricas, tais como a colonização, a escravidão, o autoritarismo e o propalado “atraso nacional”, são assuntos ainda fortemente presentes na ordem do dia dos discursos evocados dentro do jogo político do país. As narrativas históricas e as linguagens políticas - como nunca deixou de ser - permanecem em disputa.

No interior deste campo discursivo, novas vozes também reivindicam seu espaço. Nas últimas décadas, a projeção alcançada por atores indígenas como Ailton Krenak, Mário Juruna, David Kopenawa, Jaider Esbell, dentre outros, demonstraram que os povos indígenas seguem ativos, conscientes e prontos a demarcarem seu lugar, seus saberes e sua condição singular enquanto povos distintos, tanto uns dos outros quanto do ideal de brasilidade historicamente construído, à revelia de seus desejos. Como aponta Eduardo Viveiros de Castro, essas lideranças indígenas se tornaram “vetores de indigenização da política nacional, antes que de abasileiramento dos índios”³.

Assim, o crescimento do movimento indígena organizado a partir de fins dos anos 1970 somou-se às mudanças ocorridas no interior das Ciências Sociais e da historiografia, que proporcionaram o surgimento de perspectivas que vêm colocando em questão os lugares de fala, o papel atribuído aos grupos subalternizados e o caráter colonialista de certos paradigmas interpretativos outrora cristalizados. Por sua vez, essa conjunção de fatores abriu margem para novas disputas narrativas, geradoras de outros espaços de legitimação de grupos que demandam maior protagonismo e inserção ativa tanto na história quanto na atuação na esfera pública, assim

² Outro exemplo emblemático neste sentido se deu no dia 17 de fevereiro de 2019, data em que se completavam 22 anos da morte de Darcy Ribeiro. Na ocasião, o deputado federal Marcelo Freixo, do partido de esquerda PSOL – Partido Socialismo e Liberdade – fez um post em uma rede social com esta mesma citação, evocando a memória do autor diante do que ele denominou como “tempos tão sombrios”. Disponível em: <https://www.facebook.com/MarceloFreixoPsol/photos/hoje-completa-22-anos-sem-o-mestre-darcy-ribeiro-faz-muita-falta-nesses-tempos-t/2710969182276654/>. Acesso em 14/04/2020.

³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Alguma coisa vai ter que acontecer. In: COHN, Sérgio (Org.). *Encontros: Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. p.12.

como reivindicam o direito de continuar existindo como povos diferenciados no interior do Estado brasileiro⁴.

Se a historiografia nos ensina que voltamos ao passado a partir de questões inerentes ao nosso tempo presente e que os eventos pretéritos não são dados mortos à espera de uma compreensão unívoca, mas algo “que retorna e quer um novo caminho a ser trilhado”⁵, cabe-nos, impulsionados pelos episódios acima narrados, colocar-nos algumas indagações. Quem, em geral, formula a pergunta sobre o caráter da nacionalidade? A quem coube historicamente a tarefa de “teorizar o Brasil”? Em que termos essas teorizações são formuladas? A partir de quais lugares sociais e epistêmicos elas se colocam? Que outras questões e saberes elas silenciam e interditam? Como memória - e quais memórias - e história se articulam nesses procedimentos? Como linguagens políticas se gestam por meio das interpretações do Brasil criadas a partir dessas tradições intelectuais? E, caminhando para o núcleo da tese, como os povos indígenas foram discursivamente construídos a partir de todos esses procedimentos? Essas são algumas das indagações que constituem, grosso modo, o leque de problematizações propostas nesta tese. É na busca por colocá-las, muito mais do que por respondê-las, que percorremos parte da obra do antropólogo, político e educador Darcy Ribeiro.

Junto a estas questões mais amplas foram se construindo outras, mais ligadas à especificidade do objeto aqui formulado. Neste sentido, o objetivo principal deste trabalho é analisar o discurso indigenista articulado, fundamentalmente, em um conjunto específico de obras do autor: os *Estudos de antropologia da civilização*, publicados entre os anos de 1968 e 1995. Buscaremos evidenciar, de modo mais específico, como se articula nessas obras um leque de construções discursivas sobre os povos indígenas e suas possibilidades de inscrição na história do Brasil, em consonância com sua “teoria do Brasil” e do “povo brasileiro”, formulada em um contexto de ricos debates sobre a situação política e social brasileira e latino-americana e em meio ao crescimento de um movimento indígena organizado, que desponta como importante ator político no país. A hipótese fundamental, que será mais bem explicitada ao longo da tese, é a de que o discurso indigenista de Darcy Ribeiro projeta os sujeitos indígenas habitantes do Brasil como *corpos transitórios*, isto é, como povos cujo destino era a paulatina

⁴ Segundo Eduardo Viveiros de Castro, há uma concepção presente entre alguns povos indígenas de que “o estatuto próprio dos índios seria bem mais do que uma categoria sociocultural especial de cidadão. Ele definiria uma multiplicidade política diferenciada, inserida por autoconsentimento em um Estado com vocação ‘plurinacional’”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. In: KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p.20.

⁵ CANCELLI, Elizabeth. *O Brasil na Guerra Fria cultural: o pós-guerra em releitura*. São Paulo: Intermeios: USP-Programa de Pós-Graduação em História Social, 2017. p.13.

desindianização, ou seja, a desvinculação de sua condição indígena e a posterior incorporação ao Estado-Nação brasileiro.

A noção de discurso indigenista aqui aludida está referendada uma percepção ampliada do que podemos chamar de “noção de indigenismo”⁶, tal como definido por alguns autores do campo da antropologia e da historiografia indígena. Alcida Ramos propõe pensar o Indigenismo não apenas como um conceito para designar políticas indigenistas, oficiais ou não, empreendidas em relação aos povos indígenas, mas sim como um “complexo edifício ideológico construído sobre diferenças étnicas”⁷. Nas palavras da autora, em sua acepção mais ampla, o Indigenismo pode ser compreendido como:

(...) uma Babel de conjunções e disjunções erigida com uma grande variedade de ingredientes que vão desde políticas oficiais, posturas religiosas e laicas sobre o destino dos povos indígenas, de construções antropológicas ou imagens jornalísticas a manifestações dos próprios índios face à sociedade dominante. A minha definição de Indigenismo não se restringe, portanto, ao indigenismo oficial. É, ao contrário, um Indigenismo com I maiúsculo para marcar um recorte bem mais amplo do que o oficialismo indigenista e para seguir o emaranhado de trilhas deixadas na consciência e no inconsciente coletivos por multidões de transeuntes que se acotovelam na paisagem do campo interétnico⁸.

Como afirma Daniel Munduruku, o termo “indígena” pode ser compreendido como uma categoria política em torno da qual se articula uma relação de poder/subordinação e onde o fator cultural é apenas um dos elementos, mas não o único⁹.

Em meio a essas conjunções e disjunções, constrói-se, em grande medida, a forma como a sociedade circundante, incluindo o Estado, elabora variadas práticas sociais e governamentais em relação a estes povos. Ou seja, mesmo que o objetivo seja compreender estritamente o indigenismo em seu sentido oficial de política indigenista – isto é, de prerrogativas estatais em relação aos povos indígenas - é preciso levar em consideração que a subjetividade dos atores históricos e as construções discursivas em relação aos sujeitos indígenas, estão na base das ações do Estado. Dito de forma mais clara, é preciso atentar para o modo como os sujeitos indígenas são construídos discursivamente como atores históricos e sociais em relação à

⁶ PORTELA, Cristiane de Assis. *Para além do “caráter ou qualidade de indígena”*: uma história do conceito de indigenismo no Brasil. Tese (Doutorado em História). Brasília: UnB, 2011.

⁷ RAMOS, Alcida. Uma crítica da (des)razão indigenista. *Série Antropologia*. Brasília: UnB, v.247, 1998. p.8.

⁸ Idem.

⁹ MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

sociedade não indígena para uma melhor compreensão acerca das variadas práticas adotadas em relação a esses povos.

Neste sentido, a própria historiografia indígena tem se preocupado em colocar questões como: de que modo os povos indígenas foram inscritos como atores na história do Brasil? A partir de que conceitos, fontes e pressupostos epistêmicos?¹⁰ Com base em uma concepção que emerge, sobretudo, após as conquistas garantidas pela Constituição de 1988, os indígenas passam a ser vistos como sujeitos cuja existência não é mais vista apenas como transitória e destinada à assimilação pela sociedade circundante, o que lhes garante uma perspectiva de futuro autônomo. A percepção de que os povos indígenas serão parte de nosso futuro, torna-se, assim, indissociável de um retorno ao passado e de uma demanda por problematizar e redefinir as formas por meio das quais eles foram inseridos no discurso histórico e político brasileiro.

Tendo em vista atender a uma parte desta demanda, buscaremos analisar como se gesta, naquele conjunto de obras de Darcy Ribeiro, um discurso indigenista enunciado em diálogo com sua narrativa histórica sobre o Brasil e o povo brasileiro e, conseqüentemente, conectado a seu ideário político de construção de um Estado-Nação. Em linhas gerais, parafraseando a definição de Jaider Esbell trazida na epígrafe, podemos dizer que esta tese se constitui a partir de um conjunto de armadilhas e pretextos cuja pretensão é levar a reflexões mais profundas, que transpõem os limites de seus objetivos mais circunscritos. Ela anseia, antes de tudo, colocar diferentes saberes em diálogo, articulados em sua dimensão política e epistêmica, procurando ressaltar como os próprios sujeitos indígenas tem colocado questões fundamentais para a reelaboração e atualização dos sentidos de nossos discursos históricos e políticos. Nessa direção, a tese buscará, fundamentalmente, refletir sobre os limites e possibilidades de apropriação do discurso indigenista de Darcy Ribeiro no tempo presente.

1.2 - Delimitação do objeto

Constitui imenso desafio recortar, dentre a vasta obra e trajetória política e intelectual de Darcy Ribeiro, um objeto específico a ser explorado. Homem público, de vivências múltiplas, seu percurso foi marcado por suas diferentes experiências e frentes de atuação. Embora não seja o objetivo de nosso trabalho fazer uma reconstituição biográfica da trajetória

¹⁰ Ver: ALMEIDA, Maria Celestino de. Os índios na História: avanços e desafios das abordagens interdisciplinares – a contribuição de John Monteiro. *História Social*, n.25, 2013, pp.19-42.

do autor¹¹, um breve prelúdio de contextualização de seu itinerário parece-nos importante. Inclusive e sobretudo, para nos ajudar a dimensionar os variados sentidos atribuídos por diversos atores à sua atuação política e intelectual.

A trajetória de Darcy Ribeiro, desde cedo, foi perpassada por dois traços marcantes de sua atuação pública e de seu trabalho intelectual, quais sejam: a imersão na política institucional entrelaçada à sua vivência acadêmica. Mineiro de Montes Claros, região norte do estado, o antropólogo se mudou em 1939 para a capital, Belo Horizonte, a fim de cursar medicina. Já nesses anos, iniciou uma militância no Partido Comunista Brasileiro, do qual se afastaria algum tempo depois, por discordar da postura mais radical do partido. Contudo, seu engajamento político e intelectual se manteria profundamente ligado ao campo da esquerda¹². Abandonando a pretensa carreira na medicina, Ribeiro ingressou em 1944 na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, graduando-se em 1946 com especialização em etnologia. A escolha pela mudança radical nos rumos profissionais é justificada pelo próprio autor em função de sua vivência no PCB.

Já a partir de meados da década de 1940, Darcy Ribeiro passou a se dedicar àquele que seria um dos temas centrais de suas obras antropológicas e de seu engajamento político, as populações indígenas habitantes do território brasileiro. O antropólogo atuou, entre o final da década de 1940 e meados da década de 1950, no SPILTN – Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais. Como parte de suas atividades no órgão, passou longos períodos em comunidades indígenas como os Kadiwéu, no sul do Mato Grosso, e os Urubu-Kaapor, na região Amazônica. Como fruto desta parte de sua trajetória, vieram as primeiras publicações do autor, os livros: *Kadiwéu – ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*, publicado em 1950, e *Arte plumária dos índios Kaapor*, feito em parceria com sua esposa, Berta Gleizer Ribeiro, e publicado em 1957.

Esse conjunto de obras de Darcy Ribeiro foi, de alguma forma, preterido por ele mesmo em função de trabalhos subsequentes, como os *Estudos de antropologia da civilização*, série de seis livros publicados entre 1968 e 1995. Isso porque, segundo sua própria avaliação, ao contrário das produções anteriores, mais circunscritas a análises específicas, os *Estudos* trariam contribuições mais significativas no sentido de elaborar uma ampla “teoria de nós mesmos que

¹¹ Para esta reconstituição mais apurada ver: Ver: MATTOS, André L.L.B. *Darcy Ribeiro: uma trajetória (1944-1982)*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Campinas: Unicamp, 2007 e PINHEIRO, Lucas Miranda. *El ingenioso caballero Darcy Ribeiro: a trajetória de um intelectual andante na cultura política do Brasil e da América Latina*. Tese (Doutorado em História). Franca: Unesp, 2012.

¹² Constitui um dos objetivos da primeira parte da tese matizar esta vinculação de Darcy Ribeiro ao campo da esquerda.

sempre nos faltou”¹³. Projeto ambicioso, reconhece o autor, mas necessário quando se busca uma ciência “comprometida com o destino humano, que indaga os efeitos sociais dos estudos que empreende e os coloca a serviço dos povos que focaliza”¹⁴. Neste sentido, Ribeiro já sinalizava, a partir daí, sua vinculação a uma perspectiva de atribuir às Ciências Sociais e à antropologia o papel de construir o que ele denomina como uma “antropologia dos brasileiros”, isto é, voltada para o estudo da formação sócio-histórica e cultural do “povo brasileiro”.

Em paralelo, o autor também aprofundará seu vínculo com a política institucional, já presente em sua atuação como antropólogo indigenista no SPILT, na década de 1950. Essa maior inserção se deu com seu ingresso no governo de Juscelino Kubitschek, em 1955, para trabalhar com Anísio Teixeira na elaboração de projetos para a área da educação. Em 1957, o antropólogo foi nomeado por Teixeira como diretor do CBPE – Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, ligado ao Ministério da Educação. Em 1959, Ribeiro recebeu a incumbência de elaborar o projeto de criação da UnB – Universidade de Brasília, se tornando o primeiro reitor da instituição em 1961.

Em 1962, Darcy Ribeiro deixou a reitoria da UnB para assumir inicialmente o cargo de Ministro da Educação no governo de João Goulart e, um ano mais tarde, de Chefe do Gabinete Civil da Presidência da República do mesmo governo. Esse era o cargo ocupado pelo autor quando o Golpe de 31 de março de 1964 derrubou Jango da presidência. A esta altura, já vinculado ao PTB – Partido Trabalhista Brasileiro, Ribeiro afirmava que enxergava no trabalhismo e nas reformas sociais propostas pelo governo Goulart, “o caminho brasileiro para a revolução social”¹⁵. Esse vínculo com a tradição política do trabalhismo, conforme veremos adiante, será retomado pelo autor nos anos 1980, quando participa da fundação do PDT – Partido Democrático Trabalhista, em conjunto com Leonel Brizola.

Com o golpe de 1964, Darcy Ribeiro teve seus direitos políticos cassados pelo AI-1, foi demitido de seu cargo de professor da UnB e se exilou no Uruguai. De volta ao Brasil em 1968, foi preso após a promulgação do AI-5 e indiciado sob a acusação de infringir a Lei de Segurança Nacional. Permaneceu detido até setembro de 1969, quando afinal foi julgado, absolvido e aconselhado a retirar-se novamente do país, exilando-se desta vez na Venezuela. Durante o ano de 1971, a convite do presidente Salvador Allende, colaborou com o governo da Unidade Popular, no Chile, onde trabalhou como pesquisador do Instituto de Estudos Internacionais da Universidade do Chile. Ribeiro era assessor do presidente à época do golpe de 1973, que o tirou

¹³ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. Rio de Janeiro: Apicuri; Brasília: UnB, 2009. p.73.

¹⁴ Idem. p.72.

¹⁵ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.292.

da presidência. A partir daí, ele se exilou no Peru, de onde saiu em 1976, quando lhe fora permitido retornar ao Brasil em definitivo.

O percurso de Darcy Ribeiro no exílio teve uma importância decisiva sobre sua produção intelectual. O autor afirmava, inclusive, que essa experiência foi fundamental para seu amadurecimento e engajamento político-intelectual, “no Uruguai, me fiz um brasileiro mais consciente e aprendi a ser latino-americano”¹⁶. Foi exatamente durante esses anos que o antropólogo escreveu e publicou a maior parte dos volumes de sua coletânea *Estudos de Antropologia da Civilização*, série composta pelos títulos: *O processo civilizatório* (1968), *As Américas e a civilização* (1969), *Os índios e a civilização* (1970), *O Dilema da América Latina*, (1971), *Os brasileiros – teoria do Brasil* (1978) e *O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil* (1995).

Esse conjunto de obras do autor constitui-se como terreno fértil para analisar como os diferentes itinerários de seu percurso político e intelectual - e, sobretudo, o uso que Ribeiro fez deles -, se entrecruzam em seu discurso e na formulação de sua teoria do Brasil. Como apontamos acima, o antropólogo empreendeu uma elaborada construção narrativa para dizer que os *Estudos de antropologia da civilização* marcaram sua tentativa de criar uma grande teoria explicativa, que ajudasse a compreender a formação do Brasil e do povo brasileiro, em sua ligação com os demais povos latino-americanos. Além disso, é o próprio Darcy Ribeiro quem constrói uma ideia de que, por meio desses livros, teria buscado fundir os dois pontos centrais de sua trajetória, quais sejam: sua experiência como homem de Estado, vinculado à política institucional, e sua formação acadêmica como antropólogo. Disto teria resultado, segundo sua descrição, um conjunto de obras nas quais o leitor não encontraria “análises isentas”, mas, ao contrário, politicamente posicionadas, orientadas para a construção de um projeto político de transformação social¹⁷.

Também por essas razões, a série *Estudos* se apresenta como um excelente *corpus* literário para a análise do que denominamos aqui como discurso indigenista de Darcy Ribeiro. Isso porque, como demonstraremos ao longo da tese, a construção narrativa do autor acerca dos sujeitos indígenas esteve entrelaçada, de modo indissociável, a seu discurso histórico sobre a formação do Brasil e do “povo brasileiro” e a seu ideário político de edificação de um Estado-Nação. Deste modo, esse conjunto de obras do autor se constitui como o núcleo estruturante de nossas análises e, ao mesmo tempo, como seu fio condutor, o que eventualmente guiará o nosso

¹⁶ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. p.119.

¹⁷ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: formação e sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.17.

esforço interpretativo para outros textos do antropólogo, na medida em que dialoguem com o objeto aqui delineado.

Assim, faz-se importante ressaltar, ainda que pareça óbvio, que a tese não pretende – e nem deveria - esgotar as possibilidades de interpretação desse conjunto de obras do autor. Também não será um trabalho voltado para a reconstituição da trajetória de Darcy Ribeiro, embora alguns pontos específicos de seu percurso serão problematizados, como se verá ao longo do trabalho. Neste caso, contudo, nossa análise é muito mais direcionada para a compreensão do modo como o antropólogo mobiliza suas memórias para fazer de suas próprias experiências um artifício discursivo, tendo em vista legitimar seu lugar de fala como autor. Neste sentido, as obras analisadas são compreendidas em paralelo a um desvelamento tanto do campo conceitual quanto das experiências constitutivas a partir das quais Ribeiro elabora suas perspectivas.

Ainda assim, o esforço interpretativo aqui proposto está voltado, essencialmente, para a análise dos discursos de Ribeiro, compreendendo, como aponta Todorov, que “os discursos são, eles mesmos, motores da história”¹⁸ e que embora as “ideias”, sozinhas, não sejam forças *per se*, elas estão longe de se constituírem como “puro efeito passivo”¹⁹. Deste modo, parafraseando Todorov, nossa análise vai pouco ‘a montante’ dos textos, na direção do que os fez nascer, e muito mais ‘a jusante’, já que se interroga não apenas sobre seus sentidos, mas também sobre suas implicações políticas, éticas, sociais e históricas²⁰.

Em termos historiográficos, acreditamos que a tese evoca o diálogo entre dois campos de saber, o da história das ideias/linguagens políticas e o da história indígena e do indigenismo. Ela reivindica, na verdade, a transversalidade da história indígena, temática que pode e deve estar presente em qualquer campo da historiografia, não devendo ser circunscrita à escrita da história de períodos específicos. Até porque, parte importante das reflexões trazidas nos últimos anos pela historiografia indígena consiste, justamente, em problematizar a “ideologia daqueles que produziram os relatos e documentos que formaram uma larga parcela do senso comum sobre a história dos índios no Brasil”²¹, evidenciando “as relações de poder que regem tais registros escritos ou imagéticos”²². Segundo José Maurício Arruti, uma das grandes contribuições de John Monteiro para esse campo de estudos foi exatamente apontar para o

¹⁸ TODOROV, Tzevitán. *Nós e os Outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Vol.1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. p.14.

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem. p.15.

²¹ ARRUTI, José Maurício. John Monteiro e o projeto ampliado de história indígena: Apresentação do Dossiê História e Índios. *História Social*. n.25, jul./ dez. 2013, p.8.

²² Idem.

necessário alargamento da nossa percepção sobre as categorias de pensamento que nos foram impostas pela colonização e sobre as quais, muitas vezes, construímos nossas análises. É a partir deste olhar que nos debruçaremos sobre os textos de Darcy Ribeiro e sobre os conceitos e noções por ele mobilizados para designar os sujeitos indígenas.

Neste sentido, a noção de discurso indigenista aqui aludida remete ao fato de que as construções retóricas feitas sobre os povos indígenas no interior das narrativas de intérpretes como Ribeiro engendram uma dimensão que é eminentemente política, visto que atuam sobre o mundo público de diversas formas, muitas vezes, inclusive, amparando a construção de projetos políticos bastante concretos. Essa perspectiva remete ao que Alcida Ramos denominou como o papel das subjetividades na construção da política indigenista²³. Em seus estudos sobre a temática, a antropóloga observou que o indigenismo oficial articulado pelo Estado brasileiro tem sido constante e fortemente marcado pela “subjetividade de seus agentes”, afinal de contas, destaca Ramos, “quem diz e faz em nome do Estado são pessoas com identidade e caras reconhecíveis”²⁴. Assim, a autora aponta que investigar o papel exercido por figuras públicas de grande projeção na geração de políticas e práticas estatais sobre os povos indígenas é uma tarefa importante e necessária.

No caso de Darcy Ribeiro, para além de sua inserção e atuação no interior de um órgão indigenista oficial – o SPILTN -, faz-se importante ressaltar que sua obra teve grande repercussão neste campo, contribuindo, por vezes, para ancorar práticas específicas do Estado em relação aos povos indígenas. A título de exemplo, basta lembrar que as tipologias utilizadas pelo autor, em *Os índios e a civilização*, para categorizar os diferentes grupos indígenas habitantes do território brasileiro foram, de modo quase literal, reproduzidas no “Estatuto do Índio”, documento elaborado em 1973 para designar os parâmetros de relação do Estado brasileiro com os povos indígenas²⁵.

Assim, a análise do discurso indigenista do autor, construído no interior de seu discurso histórico e político sobre o Brasil e o povo brasileiro, contribuirá não apenas para a problematização do trabalho de um dos autores clássicos do pensamento social e político brasileiro, como também, e sobretudo, nos ajudará a ampliar o leque de problematizações acerca das relações de saber e poder estabelecidas entre o Estado e a sociedade brasileira com os povos indígenas habitantes do país, relações essas que se entrelaçam em discursos e práticas de diferentes atores e sobre as quais é imperativo refletir.

²³ RAMOS, Alcida. Uma crítica da (des)razão indigenista. *Op.Cit.*

²⁴ Idem. p.7.

²⁵ A questão será discutida de forma mais ampla na segunda parte da tese.

1.3 - Fontes e aportes teórico-metodológicos

O *corpus documental* analisado na tese está, fundamentalmente, contido no recorte temporal entre os anos de 1968 e 1997, circunscrição estabelecida tendo em vista dois marcos principais: o inicial, em função do ano de lançamento do primeiro volume da série *Estudos de antropologia da civilização*²⁶, escolhida como núcleo estruturante do trabalho; o final, por ser o ano de falecimento do autor e também de publicação de suas últimas obras em vida, como o importante livro autobiográfico *Confissões* e seu último registro de trabalho etnográfico, *Diários índios*, ambas produções importantes para as questões que constituem o objeto da tese. A escolha por privilegiar em nossa análise o conjunto de *Estudos* se deve a alguns fatores fundamentais. O primeiro deles, por serem esses os trabalhos do autor mais amplamente divulgados e reconhecidos, com inúmeras edições dentro e fora do Brasil e imensamente debatidos no campo das Ciências Sociais, nacional e internacional, incluindo aí, o campo do indigenismo.

Para além da dimensão quantitativa, as obras elencadas traduzem uma importante síntese das perspectivas do autor neste período, bem como elucidam os múltiplos lugares de fala por meio dos quais ele buscou se expressar em seu esforço de problematização do Brasil e da América Latina. Foi nos volumes de seus *Estudos* que Darcy Ribeiro mais transitou entre o discurso científico-acadêmico – de viés antropológico e histórico - e o ensaístico-militante – orientado por uma perspectiva ideológica no espectro da esquerda - o que faz deste conjunto um terreno fértil para analisar como as questões elencadas como objeto da tese se articulam em seus escritos. É o próprio autor, aliás, quem constantemente busca construir uma imagem deste conjunto de obras como o cerne de seu trabalho e como obras não apenas de cunho acadêmico, mas também de explícito teor político, orientadas, sobretudo, pelo desejo de “dar sentido” à história e à formação do povo brasileiro.

Tendo em vista esses apontamentos, cabe ressaltar que, embora os *Estudos de antropologia da civilização* sejam as fontes centrais de nossas análises, elas não são as únicas.

²⁶ A série, conforme falamos anteriormente, é composta pelos livros: *O processo civilizatório* (1968), *As Américas e a civilização* (1969), *Os índios e a civilização* (1970), *O Dilema da América Latina*, (1971), *Os brasileiros – teoria do Brasil* (1978) e *O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil* (1995). O leitor perceberá que, infelizmente, não foi possível trabalhar com as edições originais de todas essas obras, o que seria desejável. Isso se deve ao fato de que, muitas delas, tem suas edições originais esgotadas, o que impossibilitou sua aquisição. Em função da pandemia de COVID-19, que fez com que, desde março de 2020, arquivos e bibliotecas ficassem fechados, também não foi possível a busca pelas edições originais nestes espaços. Ainda assim, acreditamos que o acesso a edições posteriores não altera a qualidade das análises aqui propostas, uma vez que não há indícios de que o autor tenha feito modificações significativas nos textos nas reimpressões seguintes. Ademais, não constitui objetivo desta tese realizar um escrutínio editorial do trabalho de Darcy Ribeiro.

Recorremos também à análise de outras obras e discursos do autor, selecionados pelo diálogo que mantém com as discussões realizadas nos *Estudos* e, conseqüentemente, pela ligação com as questões propostas que constituem o objeto da tese. Dentre esses outros registros documentais, estão textos de caráter memorialístico, autobiográfico e correspondências pessoais do autor que, sendo analisados em sua especificidade, contribuirão para ampliar o leque de problematizações do trabalho.

Os *Estudos de antropologia da civilização* servirão, portanto, como uma espécie de fio condutor para a análise de outras produções e atuações do autor. Assim, em consonância com a perspectiva apontada por Fernanda Peixoto, pretendemos pensar o objeto *com ele* e não *contra ele*, o que nos levará, muitas vezes, a retirar dos próprios textos “sugestões” para a composição de nossas análises²⁷. Como seguimos aqui um caminho metodológico que vai do texto ao contexto, será inevitável o trânsito por períodos anteriores e posteriores ao recorte temporal delimitado previamente para a tese. Tais investidas, contudo, serão feitas sempre que o percurso dos textos analisados assim exigir, ou seja, quando ele nos remeter a questões que exijam sobrevoos por outros recortes.

Percorreremos, assim, os textos de Darcy Ribeiro buscando compreender as dimensões políticas de suas múltiplas narrativas, sejam elas de viés antropológico, histórico, etc. Embora devamos considerar a especificidade da linguagem própria a um e outro discurso, pensaremos todos eles como “atos de fala”²⁸ do autor, já que expressam noções alusivas a valores, sentimentos e projeções de futuro, elementos inegavelmente importantes como fator de mobilização política. Deste modo, pretendemos dimensionar como Ribeiro atua, por meio dos conceitos e noções mobilizados em suas obras, no âmbito do *político*, pensado em seu sentido mais amplo, como um campo formado não apenas por partidos, leis e instituições, mas também por discursos e linguagens políticas, que dão suporte e legitimidade a determinadas formas de exercício de poder²⁹, bem como a projetos de reordenação social.

Do ponto de vista metodológico, tomaremos como base a proposta analítica da história das linguagens políticas - em consonância com abordagens como as de John Pocock e Quentin Skinner³⁰ - que consiste em interpretar o pensamento político dos autores a partir de seu

²⁷ PEIXOTO, Fernanda Arêas. *A viagem como vocação: itinerários, parcerias e formas de conhecimento*. São Paulo: FAPESP/EDUSP, 2015. p.25.

²⁸ POCOOCK, J.G.A. O Estado da Arte. In: *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Edusp, 2003.

²⁹ Sobre esta concepção do político ver LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991 e *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979.

³⁰ Ver POCOOCK. *Op. Cit.* e SKINNER, Quentin. Significado e comprensión en la historia de las ideas. *Prismas, Revista de historia intelectual*, nº 4, 2000. pp.149-191.

“contexto linguístico”. Sendo assim, busca-se identificar o estado da linguagem no tempo, além de estabelecer o contexto no qual um dado autor construiu o seu texto e as próprias estruturas, usos e apropriações da linguagem que remetem a “instituições, autoridades, valores simbólicos e acontecimentos registrados que ela apresenta como parte da política dessa sociedade e dos quais deriva muito do seu próprio caráter”³¹.

O que vamos buscar na interpretação destes textos, portanto, é uma análise da “efetividade” destes discursos nos debates políticos da época, pois, segundo Pocock, é ao se articular na linguagem que o “pensamento” adquire sua dimensão histórica. Neste procedimento analítico, o foco das atenções desloca-se do conceito de “intenção” rumo ao conceito de “efetuação”³². Assim, a abordagem do autor parte da interação entre os pares conceituais de *langue* e *parole*. À *langue* corresponderia o “contexto linguístico” no interior do qual o discurso é produzido. Já a *parole* representa o próprio discurso, que denota o modo pelo qual um sujeito se apropria da linguagem, seja para reafirmá-la ou inová-la.

Deste modo, ao interpretar um texto, o historiador deve buscar situá-lo dentro de um conjunto mais amplo de “convenções” linguísticas comuns aos demais textos produzidos no mesmo tempo e espaço. Contudo, isto não significa que o discurso seja concebido como algo determinado pelo contexto. Ao contrário, é exatamente a partir da interação entre os “atos de fala” e o “contexto linguístico” – ou entre *parole* e *langue* - que poderemos mensurar a efetuação do discurso de um determinado autor.

Assim, buscaremos compreender o discurso de Darcy Ribeiro menos como um conjunto de enunciados cujas características possam ser enumeradas e mais como um modo de produção discursiva³³. O que nos conduz também, como aponta Elias Palti, “para além do plano semântico da linguagem e nos leva a penetrar na dimensão pragmática dos discursos [quem fala, a quem se fala, como se fala, em que contexto social, relações de poder, etc]”³⁴. Sendo assim, compreende-se que a produção discursiva se faz a partir de escolhas – mais ou menos conscientes – de quais vocábulos, conceitos e tropos discursivos mobilizar, como mobilizar e o que silenciar.

Como afirma Fernanda Peixoto, quando se trata das ideias e do pensamento, a análise exige um tratamento minucioso de “seus conteúdos substantivos – e da linguagem em que se

³¹ Idem. p. 36.

³² Idem. p.28.

³³ PALTÍ, Elias J. Temporalidade e refutabilidade dos conceitos políticos. In: FERES JR., João; JASMIN, Marcelo (Orgs.) *História dos Conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Ed, Loyola: IUPERJ, 2007. p.72.

³⁴ Idem. p.73.

expressam -, que não são alheios aos contextos em que são gestados”³⁵. Uma vez fixada a perspectiva de análise, tudo é interno ao polo escolhido, inclusive a relação com o exterior³⁶. Deste modo, os textos também nos permitem remeter a seu contexto, bem como resgatar interlocuções e colaborações e restaurar redes de relações que “presidem a arquitetura da obra”³⁷.

O que nos interessa pensar, portanto, é sobre o modo por meio do qual as múltiplas narrativas de Darcy Ribeiro constroem um discurso sobre os sujeitos indígenas e de que modo ele se entrelaça a seu esforço de construção de uma teoria explicativa sobre o Brasil e suas projeções políticas para a transformação da situação social brasileira, no contexto das experiências vivenciadas no Brasil entre o final dos anos 1960 e 1990. A partir daí, como dissemos anteriormente, pretendemos refletir sobre os limites e possibilidades de apropriação de seu discurso indigenista no tempo presente.

Por fim, ainda em termos teórico-metodológicos e em consonância com as questões colocadas até aqui, faz-se importante destacar a acepção dos conceitos de “índio” e “indígena” mobilizados ao longo da tese. A esse respeito, Eduardo Viveiros de Castro esclarece que a palavra “indígena” designa, em termos etimológicos simples, aquele que é “natural do lugar onde vive”³⁸. O termo “índio”, segundo a acepção do autor, pode ser utilizado para designar “os membros de povos e comunidades que têm consciência – seja porque nunca perderam, seja porque a recobram – de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus”³⁹.

Entretanto, a palavra “índio”, sabemos bem, se deve ao famoso equívoco dos colonizadores europeus que, aportando nas terras que mais tarde seriam nomeadas como América, pensavam estar, na verdade, ancorando nas “Índias”. De lá para cá, o conceito foi e vem sendo utilizado para uniformizar, estereotipar e descaracterizar a particularidade dos variados povos originários que aqui viviam antes da chegada dos colonizadores, e que continuam a viver no interior dos Estados americanos aqui gerados. Ainda assim, a categoria “índio” vem sendo, nos últimos anos, ressignificada pelos próprios sujeitos indígenas, mobilizada com a conotação política de unificar a luta dos diversos povos indígenas habitantes do território brasileiro por seus direitos.

³⁵ PEIXOTO, Fernanda Arêas. El diálogo como forma: antropologia e história intelectual. *Prismas – Revista de História Intelectual*, vol 12, n.1, jun. 2008, p.21.

³⁶ Idem.

³⁷ Idem. p.23.

³⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Edições Chão da Feira, 2017. p.4

³⁹ Idem.

Avançando no argumento, Viveiros de Castro aponta que a afirmação de que o conceito de indígena designa, simplesmente, os sujeitos “originários da terra em que vivem”, poderia nos levar à percepção de que todos aqueles que nascem e vivem nas terras brasileiras são, portanto, indígenas. Etimologicamente, esclarece o autor, a premissa não é incorreta, mas não é deste modo que o conceito opera no contexto linguístico concreto. Em geral, aponta o antropólogo, os nativos do Brasil não se identificam como indígenas, mas como brasileiros, o que implica a percepção de que estes são – e se entendem como – cidadãos do “Estado-Nação territorial ‘Brasil’”⁴⁰. Assim, “ser brasileiro é ser (ou dever-ser) cidadão, em outras palavras, súdito de um Estado soberano, isto é, transcendente”⁴¹. Nas palavras do autor:

Essa condição de súdito (um dos eufemismos de súdito é “sujeito [de direitos]”) não tem absolutamente nada a ver com a relação indígena vital, originária, com a terra, como lugar em que se vive e de onde se tira seu sustento, onde se faz a vida junto com seus parentes e amigos. Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas. É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um povo. Ser cidadão, ao contrário, é ser parte de uma população controlada (ao mesmo tempo “defendida” e atacada) por um Estado. O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto⁴².

Por essa razão, conforme debateremos ao longo da tese, interessa pouco (ou nada) aos sujeitos indígenas serem tipificados como “brasileiros”. Os índios seriam, neste sentido, os primeiros indígenas do Brasil, isto é, os primeiros nativos da terra, a não se reconhecerem no Estado brasileiro. Boa parte destes grupos sentem-se muito mais indígenas do que cidadãos e pretendem se manter como povos múltiplos, o que contraria a lógica do “Um” (o Estado)⁴³. São também indígenas, mais do que cidadãos brasileiros, porque se relacionam de forma distinta com o território administrado pelo Estado. Não são proprietários de suas terras e não apenas porque estas, formalmente, pertencem à União, mas porque estabelecem com ela uma relação que não é de propriedade privada, mas sim uma conexão orgânica, de pertencimento ancestral.

Feito este prelúdio, importante para delimitar o prisma a partir do qual operamos com esses conceitos, cabe ressaltar que embora nos pareça legítima a utilização do termo índio, na acepção ressignificada que lhes dão os próprios povos indígenas, optaremos na tese pela utilização do termo “indígenas” - no plural - para designar a multiplicidade dos povos

⁴⁰ Idem. p. 4.

⁴¹ Idem.

⁴² Idem.

⁴³ Idem. p.5.

originários do território hoje denominado como brasileiro. Grupos que se diferenciam dos demais “cidadãos” porque continuam a se compreender como povos distintos, muitas vezes com interesses e objetivos diferentes daqueles professados pelo Estado-Nação brasileiro, ainda que, de modo inevitável, tenham que estabelecer relações e negociar prerrogativas legais com as instituições estatais, o que não invalida ou enfraquece sua condição de povos indígenas.

Ao longo da tese, portanto, buscamos não utilizar o termo índio como definidor dos sujeitos indígenas, por compreender que, na linguagem cotidiana, trata-se de um termo ainda fortemente carregado de uma conotação pejorativa e colonizadora, como muitos grupos indígenas têm apontado, inclusive. Em algumas passagens, contudo, o leitor perceberá que o termo índio aparece, mas sempre como a reprodução do discurso de *outrem*, incluindo aí o do próprio Darcy Ribeiro.

1.4 – Estrutura da tese

Esta tese é composta por duas partes, ambas vinculadas, de modos distintos, mas complementares, ao objeto delineado para o trabalho. A escolha por este recorte se deve ao fato de que cada uma dessas seções opera com discursos e problematizações de natureza um pouco distintas, parecendo-nos mais acertada a divisão estabelecida entre elas.

Assim, a primeira parte se dedica ao tema que denominamos como a construção do lugar de autor a partir do qual Darcy Ribeiro enuncia seu discurso. Esta análise foi construída em consonância com o amplo leque de discussões que, nas últimas décadas, tem colocado em perspectiva a necessidade de refletirmos sobre as intrínsecas ligações entre saber e poder e, conseqüentemente, sobre os lugares sociais, epistêmicos e políticos a partir dos quais os discursos são construídos. A noção de autor aqui aludida, neste caso, está menos vinculada a um nome próprio e mais a uma função e à caracterização de um modo de existência, de circulação e de funcionamento de alguns discursos no interior de uma sociedade⁴⁴. Nas palavras da historiadora Cristiane Portela, “falar de autoria é falar de poder, de legitimidade e de reconhecimento de seu lugar de fala”⁴⁵, é refletir sobre como o sujeito se coloca como pertencente a determinado grupo ou segmento e como esta identificação se converte em lugar de saber e poder e, portanto, em *locus* de ação política.

⁴⁴ PORTELA, Cristiane de Assis. *Para além do “caráter ou qualidade de indígena”*: uma história do conceito de *indigenismo* no Brasil. *Op.Cit.* p.248.

⁴⁵ Idem. p.249.

Deste modo, essa primeira parte do trabalho está voltada, por um lado, para a análise do modo com Darcy Ribeiro mobiliza suas próprias memórias e experiências na construção de seu lugar de fala como autor, buscando legitimar e projetar seu próprio discurso a partir daí. Por outro, pretendemos analisar de que modo seus diferentes percursos pessoais e intelectuais se entrelaçam em seus inscritos, tornando-se parte constitutiva da perspectiva a partir da qual ele fala sobre o Brasil, os povos indígenas e o mundo político. Para isso, o foco de análise será direcionado tanto para os textos de caráter memorialístico e autobiográfico do autor, quanto para outros documentos que nos informam sobre seus itinerários. Em ambos os casos, seguindo o procedimento metodológico descrito acima, de nos deixar guiar pelas brechas abertas pela própria obra do autor, o fio condutor a nos guiar por essa análise serão os próprios prefácios e prólogos de seus *Estudos de antropologia da civilização*. Até porque, como se verá adiante, em todos eles Ribeiro empreende o movimento de conectar as análises que realiza nos livros às suas próprias experiências de vida.

A segunda parte do trabalho é mais especificamente dedicada à análise do discurso indigenista enunciado pelo autor por meio dos volumes da série *Estudos de antropologia da civilização*. Neste sentido, buscamos problematizar o modo como Darcy Ribeiro elabora, por meio das análises presentes nestes livros, uma série de construções sobre os sujeitos indígenas, em consonância com suas teorias sobre a “evolução sociocultural” dos povos americanos e sua análise histórica sobre a formação do Brasil e do “povo brasileiro”. Neste interim, abordamos questões como: a forma como os sujeitos indígenas são construídos em seu discurso como atores políticos e sociais, o modo como sua narrativa insere os indígenas na História do Brasil, os critérios por ele utilizados para tipificar os povos indígenas e, conseqüentemente, definir a própria condição indígena de cada um deles, como esses sujeitos são pensados em relação a seu projeto de edificação de um Estado-Nação brasileiro.

Ainda em relação a essa seção do trabalho, há outro esclarecimento importante a ser feito, que se refere ao conceito de corpo, presente também no título da tese. A referência que fazemos aos “corpos indígenas” está conectada a algumas questões fundamentais. A primeira e mais óbvia delas refere-se à dimensão propriamente física, uma vez que os corpos indígenas, enquanto unidades biológicas, tem sido alvo de investidas de destruição desde o início da colonização europeia, sendo, portanto, corpos marcados não só pelas memórias da resistência, mas também pelas inscrições da violência física e simbólica a que foram, e são, submetidos.

Para além deste aspecto, em sua acepção menos literal, o conceito de corpo aqui mobilizado foi construído, por um lado, em diálogo com o trabalho de Célia Xakriabá, que aponta para o que podemos denominar como uma dimensão ancestral e epistêmica contida nos

corpos indígenas. Referindo-se a seu próprio povo, a autora argumenta que cada sujeito Xakriabá traz inscrito em si os saberes e memórias ancestrais, elementos fundamentais na constituição de seu território. Neste sentido, segundo a líder indígena, os corpos Xakriabá seriam “corpos falantes”. A autora explica que, ainda que o povo Xakriabá tenha uma narrativa que se aproxime da de outros povos indígenas, “apresentamos características ímpares na palavra anunciada, ora pelas metáforas, ora pela entoação com melodia. É assim que me apresento, como corpo falante que herda essa ressonância/melodia no entoar da palavra”⁴⁶.

Em diálogo com essa reflexão de Célia Xakriabá, podemos nos remeter à discussão realizada pelo filósofo camaronês Achille Mbembe, sobre a necropolítica e o extermínio dos corpos indesejáveis, praticado, em certas circunstâncias, pelos aparelhos de Estado. Baseando-se na discussão de Foucault sobre o biopoder, o autor reflete sobre como certas formas de soberania foram construídas sobre uma instrumentalização da existência humana, que resultou na destruição de determinadas populações. Segundo Mbembe, essa é a fórmula clássica de constituição dos Estados coloniais, erigidos sobre uma ocupação do espaço que relega o colonizado a uma “terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto”⁴⁷. Neste caso, esclarece o autor, “a soberania consiste em definir quem importa, quem é “descartável” e quem não é”⁴⁸.

Este descarte, nos termos colocados pelo filósofo camaronês, pode não ser apenas físico, mas se manifestar a partir de outras formas de sujeição e eliminação de grupos, como aquelas engendradas pela lógica do que poderíamos nomear como etnocídio. Esta noção, tal como abordada pelo antropólogo Pierre Clastres, está ligada à prática da destruição de saberes, de modos de vida e pensamento que são considerados inferiores ou menos importantes por parte de determinados grupos. Incide aí, segundo Clastres, a percepção de que a diferença vista no *Outro* é, essencialmente, negativa, devendo ser transformada. Neste sentido, de modo distinto da lógica genocida, que promove a eliminação dos corpos físicos, a dinâmica etnocida trabalha com a ideia de que o *Outro* deve ser melhorado, transmutado, para que se converta em algo mais parecido ao modelo que lhe é imposto⁴⁹.

Assim, podemos dizer que, sobre os corpos indígenas, incide historicamente tanto práticas genocidas quanto etnocidas. Mas, se a primeira delas é mais facilmente identificada, a

⁴⁶ CORRÊA XAKRIABÁ, Célia Nunes. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Brasília: UnB, 2018. p.32.

⁴⁷ MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 edições, 2018. p.39.

⁴⁸ Idem. p.41.

⁴⁹ CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p.83.

segunda pode apresentar aspectos mais sutis, o que nos leva à abordagem aqui proposta de refletir sobre como os *corpos indígenas*, em sua dimensão não apenas física, mas ancestral e epistêmica, como definiu Célia Xakriabá, foram construídos e mobilizados no discurso indigenista de Darcy Ribeiro. A expressão “corpos transitórios”⁵⁰ que dá título à tese, refere-se, portanto, à hipótese fundamental de nosso trabalho, qual seja: a de que o discurso de Ribeiro acaba por projetar os indígenas como povos que estão na iminência de tornarem-se *Outros*, seja pela inevitável transformação de suas formas de produção da vida material – critério fundamental por ele utilizado para definir a condição indígena -, seja pela radical, e também inexorável, mudança de suas formas de vida, que, no limite, os levaria a uma condição de “índios genéricos”, que guardariam poucos ou nenhum traço de sua “cultura original”. Todas essas noções, como se verá, serão mais bem debatidas ao longo do trabalho.

Portanto, é sobre a análise dos meandros e nuances desse discurso de Darcy Ribeiro que se assentam, fundamentalmente, os esforços interpretativos desta tese. Esperamos, a partir daí, trazer contribuições tanto para o campo historiográfico quanto para a ampliação do leque de necessárias discussões sobre as relações complexas, desiguais e historicamente conflituosas estabelecidas pela sociedade e o Estado brasileiro em relação aos povos indígenas e suas formas de construção de mundo.

⁵⁰ O termo foi apropriado de uma fala do professor da UFMG, Edgar Rodrigues Barbosa Neto, proferida durante sua arguição na defesa de tese de Juliana Ventura de Souza Fernandes, junto ao PPGHIS da UFMG, em 08 de dezembro de 2020. Ainda que se trate de um discurso não publicado, faço aqui o reconhecimento público da arguta expressão utilizada por Barbosa Neto para descrever o modo com os Estados nacionais americanos tem lidado com os povos indígenas, buscando inseri-los no interior das comunidades nacionais como corpos que estão sempre em vias de tornarem-se outros e cuja presença, na melhor das hipóteses, só é tolerada se for este o prognóstico final quanto à sua destinação.

PARTE I

Entre história e memória: a construção de um autor e seu discurso

Temo muito ser recordado no futuro mais por meus empreendimentos que por minhas ideias, o que será uma injustiça. Quisera mesmo é mudar o jeito de pensar das pessoas, cavalgar milhões delas e dirigi-las a seu gosto e seu pesar, para a felicidade e a glória

Darcy Ribeiro⁵¹.

⁵¹ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.521.

1 - Fundamentos de um lugar

Em *O povo brasileiro*, lançado em 1995 como o último livro da série de *Estudos de antropologia da civilização* e um dos últimos publicados por Darcy Ribeiro em vida, o autor inicia o prefácio com a emblemática afirmação: “escrever este livro foi o desafio maior que me propus”⁵². A esta assertiva, seguem-se outras sete páginas de apresentação em que Ribeiro expõe ao leitor todas as motivações que o levaram a elaborar a obra e, ainda, como ela atravessa um percurso de mais de trinta anos de sua vivência pessoal e intelectual.

O procedimento de vincular seu trabalho de escrita a momentos de sua própria trajetória é repetido por Darcy Ribeiro na apresentação de outros volumes de sua série de *Estudos*. Em *As Américas e a civilização*, o autor conecta seu esforço interpretativo à sua condição de exilado político, “responsável pela obsessão, comum a todos os proscritos, por compreender os problemas de sua pátria”⁵³. Em *O dilema da América Latina*, livro dedicado “aos jovens iracundos”, o autor afirma que parte de suas análises sobre as estruturas de poder presentes no subcontinente se devem à sua “própria vivência de vinte anos de participação mais ou menos intensa nas lutas políticas do Brasil”, além de seus “anos de exílio em diversos países da América Latina”, vivências essas que o levaram “a conviver com os mais diversos círculos, proporcionando uma visão, senão representativa, ao menos variada dos principais tipos de militância política”⁵⁴. Em *Os índios e a civilização*, dedicado a “Rondon, o humanista”, Ribeiro não apenas demarca claramente sua vinculação a uma vertente do indigenismo estatal, como também aponta para o caráter engajado de sua obra, a qual define como um trabalho, ao mesmo tempo, científico e de denúncia acerca da situação das populações indígenas brasileiras⁵⁵.

Todas essas narrativas, contidas nos prefácios e prólogos de seus *Estudos de antropologia da civilização*, levam-nos aos aspectos que atravessam todo este conjunto de obras do autor e que, articulados, dão o tom a partir do qual Ribeiro realiza suas análises sobre a situação brasileira e latino-americana, quais sejam: sua trajetória e atuação políticas, sua formação acadêmica nas Ciências Sociais e seus trabalhos no campo da antropologia, sobretudo da etnologia, e sua ligação com os povos indígenas. As apresentações de seus *Estudos*, sobre as quais nos debruçaremos mais detidamente ao longo do texto, remetem-nos também àquilo que

⁵² RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. *Op.Cit.*p.11

⁵³ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. Petrópolis: Vozes, 1983. p.13.

⁵⁴ RIBEIRO, Darcy. *O dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes*. Petrópolis: Vozes, 1978. p.17.

⁵⁵ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Global, 2017. p.19.

elegemos como tópico privilegiado desta primeira parte da tese: a inscrição do autor como um intelectual engajado nos temas acima elencados e sua clara sinalização de, a partir da mobilização de suas memórias, tornar-se uma referência para as gerações futuras.

A epígrafe que abre esta seção, retirada de suas *Confissões*, livro autobiográfico publicado em 1997, ano de sua morte, demarca bem o desejo de Darcy Ribeiro de conferir especial destaque a seu trabalho intelectual e, ao mesmo tempo, seu intento de, por meio deste, modificar formas de pensamento e visões de mundo, levando-nos “à felicidade e à glória” daquilo que seria um encontro com nosso passado e a conseqüente elaboração de nossas heranças históricas tendo em vista a construção de um projeto futuro. Afinal de contas, afirma o autor no prefácio de *O povo brasileiro*, seu objetivo era “ajudar o Brasil a encontra-se a si mesmo”⁵⁶.

Semanticamente, esta formulação de Ribeiro guarda sentidos importantes. O primeiro deles refere-se ao papel que o autor tenta atribuir à força transformadora de seu próprio discurso sobre o país; o segundo, a ideia de que haveria “um Brasil”, uno, indivisível e passível de ser arrematado em uma espécie de essência identitária com a qual caberia a nós, brasileiros, nos encontrarmos. O autor coloca-se, assim, como um intérprete autorizado do Brasil, imbuído da missão de nos conduzir para este “encontro” e toda a narrativa que elabora sobre si mesmo busca referendar este seu lugar. Para isso, como veremos, Darcy Ribeiro mobiliza elementos de seu percurso político e intelectual tendo em vista demonstrar como estes o tornaram apto a esta tarefa de criação de uma narrativa explicativa sobre o país.

A atitude de Ribeiro leva-nos, assim, a algumas questões elementares. Muito tem se debatido nas Ciências Sociais, na historiografia, na filosofia, etc., sobre a ideia de um “lugar de fala”⁵⁷, noção que se cristalizou, sobretudo, para pensar o lugar que os chamados “grupos subalternos” - ou seja, as minorias étnicas e sociais e grupos extranacionais que vivenciam formas de exclusão variadas - possuem para se expressar e para se constituírem discursivamente em seus próprios termos, por meio de seus próprios saberes e de seus próprios modos de experimentar o mundo.

A discussão é de fundamental importância, sobretudo quando falamos dos indígenas. Isto porque, uma das muitas formas de eliminação vivenciadas historicamente por estes povos no interior dos Estados Nacionais americanos – para além da física – é a de seus saberes e

⁵⁶ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. Op.Cit.* p.17.

⁵⁷ No Brasil, o conceito de lugar de fala se tornou conhecido por meio da obra da filósofa Djamila Ribeiro. Ver: RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017. Na literatura internacional, nos referenciamos na obra de SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2018.

experiências, questão que, segundo Eduardo Viveiros de Castro, remete a um problema que é epistêmico, mas também político, visto que diz respeito “à legitimidade atribuída aos discursos que entram em relação de conhecimento e às relações de ordem que se pretende estabelecer entre esses discursos, que não é uma relação natural”⁵⁸. A problemática do saber, como afirma Luiz Rufino, está intrinsecamente relacionada às formas de ser e estar no mundo, “às existências em sua diversidade”⁵⁹. De modo análogo, Célia Xakriabá ressalta a importância da fala e do discurso indígena na construção do território e das formas de lutas e resistência entre seu povo. “Minha fala vem de um enraizamento, vem do território e circula vários lugares” afirma a autora. Em seguida, ela destaca:

Eu sempre respondo que pra mim cada fala, cada palavra que é dita, é um alimento, porque tem a potência de alimentar as pessoas. Há coisas que a gente tem vontade de comer sempre no nosso dia a dia, repetir por exemplo o arroz e o feijão, mas o alimento só é rico se a gente trazer diversidade. Assim é também com a palavra. Quando sabemos da origem do alimento que comemos, sabendo onde foi plantado, sabemos que aquele alimento é forte, pois conhecemos a origem de suas raízes. Assim também é com a palavra, que eu falo a partir desse enraizamento que a orienta⁶⁰.

Esta reflexão sobre a intrínseca ligação entre saber e poder não é nova e tem perpassado importantes renovações epistêmicas no campo da filosofia e das ciências humanas nas últimas décadas. No âmbito da historiografia, já na década de 1970 este debate foi realizado de forma precisa por Michel de Certeau que, ao definir os termos do que chamou de “operação historiográfica”, afirma que o discurso histórico se faz a partir da combinação de um lugar social, práticas e pressupostos epistêmicos e uma escrita⁶¹. A análise atenta destas questões, segundo Certeau, permitirá dar contornos claros “às leis silenciosas que organizam o espaço produzido como texto”⁶².

É justamente sobre esses meandros silenciosos do discurso, para os quais nos alerta Certeau, que pretendemos nos debruçar ao problematizar o que Cristiane Portela chamou de ato de inscrição do autor, ou seja, o modo por meio do qual este realiza o registro de suas próprias experiências, estando a noção de autor, neste caso, menos vinculada a um nome próprio e mais

⁵⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 8, n.1, 2002, p.119.

⁵⁹ RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019. p.9.

⁶⁰ CORRÊA XAKRIABÁ, Célia Nunes. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá*. *Op. Cit.* p.33-34.

⁶¹ CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p.65.

⁶² Idem.

a uma função e à caracterização de um modo de existência, de circulação e de funcionamento de alguns discursos no interior de uma sociedade⁶³.

Nas palavras de Portela, “falar de autoria é falar de poder, de legitimidade e de reconhecimento de seu lugar de fala”⁶⁴, é refletir sobre como o sujeito se coloca como pertencente a determinado grupo ou segmento e como esta identificação se converte em lugar de saber e poder e, portanto, em *lócus* de ação política. A historiadora explicita esta premissa ao falar sobre o que entende por autoria indígena, definindo-a não em função da origem étnica individual do sujeito que narra, mas sim em função de sua narrativa se efetivar a partir desta vinculação étnica, ou seja, de seu discurso se construir a partir de um lugar de fala inscrito no pertencimento indígena⁶⁵. Trata-se, portanto, como afirma Stella Bresciani, de “localizar o lugar de autor e do campo em que insere seus escritos sem deixar de nos indagar sobre nossa própria leitura motivada por uma indagação atual, também ela datada”⁶⁶.

Neste sentido, retomemos uma análise realizada pelo filósofo camaronês Jean-Godefroy Bidima⁶⁷ que, ao refletir sobre a questão do caráter da filosofia produzida nos países da África, lança uma importante indagação, da qual nos apropriamos: quem coloca o problema da “identidade”, seja ela a africana, no caso tratado por Bidima, ou a brasileira, no caso de Ribeiro? Questão esta que, por sua vez, se desdobra em outras: quem coloca o problema da identidade o faz com que interesses? Inscrito em qual lugar - social e epistêmico? Enunciando e silenciando que tipo de questões? Tais indagações remetem-nos, portanto, à importância de refletir sobre essas narrativas e sobre este lugar a partir do qual os autores falam e a partir do qual montam sua “topografia de interesses”⁶⁸, nos termos colocados por Michel de Certeau.

Assim, nos debruçarmos sobre os percursos a partir dos quais Darcy Ribeiro produz seus discursos e o modo por meio do qual ele mesmo se inscreve como autor, permite-nos reconhecer sua interpretação sobre o Brasil e sobre os povos indígenas como “uma” interpretação, feita por “um” autor, inscrito em “um” lugar, desvelando suas vinculações sociais, temporais, epistêmicas, políticas e evidenciando, assim, os agenciamentos e apagamentos que lhe são inerentes. Trata-se, portanto, de uma tentativa de dessacralizar o autor e sua obra, mas

⁶³ PORTELA, Cristiane de Assis. *Para além do “caráter ou qualidade de indígena”: uma história do conceito de indigenismo no Brasil*. *Op. Cit.* p.248.

⁶⁴ *Idem.* p.249.

⁶⁵ *Idem.* p.247.

⁶⁶ BRESCIANI, Maria Stella. Um possível diálogo entre (e com) os intérpretes do Brasil. In: SOIHET, Rachel; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de; AZEVEDO, Cecília; GONTIJO, Rebeca (Orgs.). *Mitos, projetos e práticas políticas*. Memória e Historiografia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

⁶⁷ BIDIMA, Jean-Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. *Rue Descartes*, 2002/2, n.36, p. 7-17. Tradução para uso didático por Gabriel Silveira de Andrade Antunes.

⁶⁸ CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. *Op. Cit.* p.66.

buscando também não incorrer em um julgamento, seja ele anacrônico ou não, de seu discurso. Afinal de contas, como afirma Elizabeth Cancelli, a história “não pode admitir o banal e tampouco o heroico, pois ambos são jogos de ficção”⁶⁹.

Ao nos orientarmos pelo procedimento metodológico anteriormente descrito, de nos deixar guiar pelas brechas abertas pela própria obra do autor adotando a “visão nativa”, nos termos colocados por Fernanda Peixoto⁷⁰, a menção a sua própria trajetória realizada na abertura dos volumes de seus *Estudos* nos remete aos textos de caráter autobiográfico escritos por Darcy Ribeiro ao longo de sua vida, sobretudo mais ao fim dela. Assim, nossas análises partirão de um ponto de vista interno à perspectiva de Ribeiro, procedimento metodológico que se combina também à perspectiva da história das linguagens políticas, na medida em que aponta para uma reflexão abrangente sobre os modos de produção do discurso, penetrando no dispositivo argumentativo que o sustenta e o justifica e nos modos ou princípios formais de sua articulação.

Neste sentido, esta primeira parte de nosso trabalho não se constitui como uma discussão biográfica, tampouco como meramente uma análise de trajetória intelectual, tal como a historiografia sobre o tema tradicionalmente a concebe⁷¹. O que pretendemos aqui é, por um lado, problematizar como se dá essa autoconstrução narrativa da imagem de Darcy Ribeiro, como isso contribui para uma projeção de si mesmo e de sua obra e, portanto, para uma legitimação maior de seu discurso e, por outro, analisar de que modo seus diferentes percursos pessoais e intelectuais são constitutivos de seus pontos de vista⁷² e do lugar de autor a partir do qual ele fala sobre o Brasil, os povos indígenas e o mundo político.

Assim, refletir sobre a narrativa autobiográfica de Ribeiro nos ajuda a problematizar como o autor mobiliza suas memórias e sua autoimagem como forma de se inserir no debate político corrente em seu tempo, colocando-se como um intelectual dotado da missão de analisar a situação brasileira e latino-americana, tendo em vista a busca por sua transformação política e social. Tal construção, acreditamos, coloca-se como uma espécie de chave de leitura para as obras do autor, como um guia a orientar o olhar do leitor para seus escritos, imprimindo nestes um forte tom pessoal. Por meio deste procedimento, Ribeiro adiciona um componente afetivo

⁶⁹ CANCELLI, Elizabeth. *O Brasil na Guerra Fria Cultural*. Op.Cit. p.13.

⁷⁰ PEIXOTO, Fernanda. *A viagem como vocação*. Op. Cit.

⁷¹ No campo acadêmico, tanto da história quanto da antropologia, este é um tipo de trabalho que já foi desenvolvido, inclusive. Ver: MATTOS, André. *Darcy Ribeiro: uma trajetória (1944-1982)*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Campinas: Unicamp, 2007 e PINHEIRO, Lucas Miranda. *El ingenioso caballero Darcy Ribeiro: a trajetória de um intelectual andante na cultura política do Brasil e da América Latina*. Tese (Doutorado em História). Franca: Unesp, 2012.

⁷² PEIXOTO, Fernanda. *A viagem como vocação*. Op. Cit.

às análises feitas em seus livros, buscando demonstrar que elas se encontram profundamente imbrincadas em suas próprias experiências pessoais e mobilizando assim os afetos como elemento de propulsão para a ação política⁷³.

Além disto, considerando que o objetivo mais amplo de nosso trabalho é analisar como se manifesta o discurso indigenista de Ribeiro, pensado em correlação com sua “Teoria do Brasil”, a análise dos elementos a partir dos quais o autor articula este discurso é fundamental em um duplo aspecto. Por um lado, do ponto de vista de uma historiografia indígena e do indigenismo é essencial compreender as narrativas que contribuíram para formar noções e concepções sobre os indígenas no Brasil, evidenciando os pressupostos epistêmicos e relações de poder a partir dos quais estas foram gestadas e, conseqüentemente, em que medida contribuíram para a formação de determinadas visões sobre a inserção dos indígenas na história do país⁷⁴. Por outro lado, interessa-nos refletir também sobre um aspecto que Alcida Ramos chamou de “o papel da subjetividade como criadora de fatos da política indigenista”⁷⁵, ou seja, sobre como ações que surgem da subjetividade de certos atores dotados de grande projeção social podem se converter em ações institucionais do Estado em relação aos povos indígenas.

No caso de Darcy Ribeiro, toda sua trajetória e sua projeção como homem público o levaram a usufruir de grande prestígio no campo do indigenismo oficial. Um exemplo disto diz respeito a como as categorias classificatórias mobilizadas pelo autor para definir o “grau” de integração dos povos indígenas no interior do território brasileiro foram utilizadas como parâmetro por órgãos estatais para reconhecer, ou não, a condição de certos grupos étnicos. Um dos exemplos que corroboram nosso argumento e sobre o qual nos debruçaremos melhor adiante diz respeito à apropriação desta tipologia pelo Estatuto do Índio, documento oficial publicado pelo governo federal brasileiro em 1973 e que amparou as políticas indigenistas adotadas pelo Estado nos anos subseqüentes⁷⁶. Tal categorização foi cristalizada no quarto volume da série de *Estudos, Os índios e a civilização*, obra publicada em 1970 e na qual o autor lança mão de uma série de categorias para definir os diferentes grupos indígenas viventes no

⁷³ A relação entre memória, narrativa histórica e a mobilização de afetos como propulsor de ações políticas é explorada por: ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas. SP: Editora da Unicamp, 2001.

⁷⁴ ARRUTI, José Maurício. John Monteiro e o projeto ampliado de história indígena: Apresentação do Dossiê História e Índios. *Op.Cit.*

⁷⁵ RAMOS, Alcida. Uma crítica da desrazão indigenista. *Op.Cit.* p.2.

⁷⁶ BRASIL. *Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em 14/12/2020.

território do Brasil⁷⁷. O critério orientador de cada uma delas dizia respeito ao quanto esses grupos ainda guardariam de uma “cultura original”.

Os desdobramentos deste tipo de discurso indigenista acarretaram, por vezes, consequências concretas e problemáticas aos indígenas habitantes do Brasil. É o caso, para citar apenas um exemplo, dos Krenak, habitantes da região do Rio Doce, entre os estados de Minas Gerais e Espírito Santo. Em *Os índios e a civilização*, Ribeiro os categoriza como “extintos” – incluindo-os no grupo mais amplo dos “botocudos”⁷⁸ -, o que gerou uma série de impasses para o reconhecimento do direito ao território por parte deste povo. A este respeito, aliás, Ailton Krenak narra um episódio emblemático, em que acompanhou um grupo de guaranis em uma visita a Darcy Ribeiro, no começo dos anos 1980, quando este era vice-governador e secretário de cultura do Rio de Janeiro, na gestão de Leonel Brizola. Segundo Krenak, ao ser questionado por Ribeiro sobre quem eram, respondeu: “nós somos fantasmas. Nós não estávamos extintos? Quem morreu não anda. Nós estamos aqui. Viemos te ver”⁷⁹. Sobre a provocação feita ao antropólogo, Ailton Krenak esclarece: “porque ele tinha escrito um livro e tem uma prancha lá naquele livro que indica os povos que já foram extintos. E nós éramos um dos que tinham sido extintos”⁸⁰.

Tais questões, as quais debateremos mais detidamente nos capítulos seguintes, servem-nos, neste momento, para corroborar a importância de refletir sobre este lugar de autor a partir do qual Ribeiro elabora suas construções discursivas sobre os indígenas, bem como contribui para nos debruçarmos sobre o indigenismo não apenas como política e prática estatal, mas também como um “edifício ideológico” a partir do qual se constrói as muitas faces do que se define por “ser índio” no Brasil, como fala Ramos⁸¹. Por conseguinte, esta análise servirá igualmente para lançar luz sobre como a projeção pessoal de Darcy Ribeiro como homem público contribuiu para a maior relevância atribuída à sua obra e sua consequente apropriação pelo indigenismo oficial e não oficial.

Tendo em vista as questões acima elencadas, faremos aqui uma apropriação da concepção de “viagem”, tal como utilizada por Fernanda Arêas Peixoto⁸². Em seu trabalho, ao analisar a relação entre trânsitos intelectuais e a produção de conhecimento por parte de autores

⁷⁷ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. *Op.Cit.* p.208-209.

⁷⁸ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. *Op. Cit.* p.211.

⁷⁹ KRENAK, Ailton. *Vozes da floresta*. Entrevista concedida ao *Le Monde Diplomatique Brasil*, em 14 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KRTJIh1os4w&feature=youtu.be>. Acessado em 15 de abril de 2020.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ RAMOS, Alcida. O pluralismo brasileiro na berlinda. *Etnográfica*, vol. VIII (2), 2004.

⁸² PEIXOTO, Fernanda Arêas. *A viagem como vocação*. *Op.Cit.*

como Roger Bastide, Pierre Verger e Gilberto Freyre, a autora concebe a viagem em sua acepção mais ampla, ou seja, não apenas como movimento espacial, mas, também, como “deslocamentos interiores (modificadores do *self*) e viagens livrescas”⁸³, buscando estabelecer a relação existente entre esses “regimes de deslocamento” e a “formação de saberes sobre o mundo”⁸⁴. As viagens podem ser, neste sentido, realizadas com motivações diversas e combinar, muitas vezes, elementos distintos como lazer, estudo, profissão, unindo o deslocamento geográfico ao temporal e à transformação de si⁸⁵. A viagem seria, nesta acepção, um *locus* privilegiado de formação.

No caso de Darcy Ribeiro, as viagens foram muitas: tanto as intelectuais, retomadas em suas narrativas memorialísticas sobre sua própria formação nas Ciências Sociais e sua relação com a leitura e a cultura escrita; aquelas forçadas, desencadeadas pelas circunstâncias do exílio, que lhe permitiram a vivência de outras experiências políticas e intelectuais, colocando-o em contato com outros atores, redirecionando seus itinerários formativos e sua produção; as etnográficas, que lhe permitiram estar em contato com as comunidades indígenas. Ao partir do pressuposto trazido por Fernanda Peixoto, da importância dos diálogos e trocas, mesmo afetivas, proporcionadas por estes deslocamentos – espaciais ou não -, para a construção do conhecimento e para a “definição de pontos de vista”⁸⁶, interessa-nos pensar tanto o uso que o próprio Ribeiro faz destas experiências – na construção de sua autoimagem de intelectual engajado e proscrito – quanto em que medida elas foram importantes para a formação de seus saberes, de seu mapa conceitual e de suas perspectivas sobre o Brasil, os povos indígenas e o mundo do político.

⁸³ Idem. p.12.

⁸⁴ Idem. p.13.

⁸⁵ Idem. p.14.

⁸⁶ Idem. p.22.

2 – Construção de memórias

Em 1994, Darcy Ribeiro enfrentava a fase final do segundo câncer que o acometeu ao longo de seus setenta e cinco anos de vida. O primeiro deles havia sido descoberto em 1975, durante seu exílio no Peru. A perspectiva da morte, à época, lhe permitiu, inclusive, uma autorização para voltar ao Brasil e fazer a cirurgia de retirada do tumor no Rio de Janeiro. Escapando da doença pela primeira vez, foi obrigado a se exilar novamente, desta vez na Venezuela, voltando ao Brasil em definitivo pouco depois, em 1976. Dezenove anos mais tarde, porém, um novo câncer o atingia de forma fatal. Internado na UTI de um hospital carioca, no dia 1º de janeiro de 1995, Ribeiro optou por interromper o tratamento e viver o tempo que lhe restava em sua casa em Maricá, no litoral fluminense. O episódio é narrado pelo autor no prefácio de *O povo brasileiro*:

Escrever este livro foi o desafio maior que me propus. Ainda é. Há mais de trinta anos eu o escrevo e reescrevo, incansável (...). Ultimamente essa angústia se aguçou porque me vi na iminência de morrer sem concluí-lo. Fugi do hospital, aqui para Maricá, para viver e também para escrevê-lo. Se você hoje o tem em mãos para ler, em letras de fôrma, é porque afinal venci, fazendo-o existir. Tomara⁸⁷.

O mesmo evento é rememorado por ele em *Confissões* - livro autobiográfico publicado no ano de seu falecimento, 1997 - no qual celebra o feito de, enfim, ter conseguido arrematar a obra que pretendia que fosse “um espelho para os brasileiros verem a si mesmos”⁸⁸, numa referência ao *O povo brasileiro*.

O episódio da fuga do hospital narrado por Darcy Ribeiro se tornou icônico e foi parar, inclusive, em letra de música. “O Brasil é um caboclo sem dinheiro, procurando o doutor n’algum lugar, ou será o professor Darcy Ribeiro, que fugiu do hospital pra se tratar?”⁸⁹, questionam os compositores Celso Viáfora e Vicente Barreto. A canção por eles composta, intitulada “A cara do Brasil”, relembra “a fuga da UTI” realizada pelo autor ao mesmo tempo em que lança a questão que ele próprio buscou responder em sua obra: “qual a cara da cara da nação?”⁹⁰.

A anedota nos serve para destacar a aura mítica que se criou em torno de Darcy Ribeiro e de seu conhecido *O povo brasileiro* e a construção discursiva que projeta o livro escrito por

⁸⁷ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. *Op.Cit.* p.11.

⁸⁸ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op. Cit.* p.538.

⁸⁹ VIÁFORA, Celso. BARRETO, Vicente. A cara do Brasil. Intérprete: Ney Matogrosso. In: *Olhos de farol*. São Paulo: Polygram, 1998.

⁹⁰ Idem.

um intelectual que, confrontado com a própria morte, preferiu abdicar do tratamento e dispender um último impulso de vida para concluí-lo. A imagem é forte, dramática, mobiliza afetos, memórias que o próprio autor apresenta ao leitor ao narrar a epopeia de mais de trinta anos que separavam seu ímpeto original de elaboração da obra e a versão concluída em 1995, já no fim de sua vida. “Nessa longa travessia”, afirma Ribeiro, “politiquei muito, com êxito e sem êxito, aqui e no exílio, e me dei a fazimentos trabalhosos, diversos. Inclusive vivi, quase morri”⁹¹.

Sobre outra de suas produções, a narrativa autobiográfica *Confissões*, Darcy Ribeiro afirma no prólogo da obra que o impulso original para sua elaboração foi o “medo de morrer antes de dizer a que veio”⁹². Em um relato também marcado pela perspectiva da morte, uma vez que o autor já se encontrava, à época da escrita, em estágio avançado da doença que o vitimou, ele afirma:

Não ousou pensar que me reste vida para escrever mais um livro. Nem preciso, já escrevi livros demais. Quero muito é que estas minhas Confissões comovam. Para isso as escrevi, dia a dia, recordando meus dias (...). Quero também que sejam compreendidas. Não por todos, seria demais; mas por aqueles poucos que viveram vidas paralelas e que delas deram ou querem dar notícia (...). Quero inclusive o leitor anônimo, que ainda não viveu nem deu fala⁹³.

Logo nas primeiras páginas de suas *Confissões*, portanto, o discurso de Ribeiro aponta para seu impulso de projetar sua trajetória e sua obra como referências futuras, não para todos, adverte o autor, mas para aqueles que partilham/partilharão de algumas de suas perspectivas, sobretudo ideológicas. Afinal de contas, destaca, “nos confessamos é uns aos outros, aos de nossa iguala”⁹⁴.

Em suas reflexões sobre a memória, a crítica literária Aleida Assman remete-se a um diálogo do livro “Cartas sobre a promoção da humanidade”, do filósofo alemão Herder, em que se diz o seguinte:

“Escreva!”, disse a voz, e o profeta respondeu: para quem?
A voz disse: “Escreva para os mortos!”
“Para os que você ama no passado longínquo.” - Eles me lerão, pergunta o profeta?
- “Sim”, responde a voz: “pois eles voltarão como posteridade”⁹⁵.

Ao citar Herder, Aleida Assman nos convida a refletir sobre uma dimensão importante da narrativa escrita: ela pode funcionar, ao mesmo tempo, como *meio de expressão* e como

⁹¹ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. Op.Cit.* p.12.

⁹² RIBEIRO, Darcy. *Confissões. Op.Cit.* p.11.

⁹³ Idem. p.11.

⁹⁴ Idem. pp.11-12.

⁹⁵ HERDER, J.G. Cartas sobre a promoção da humanidade. *Apud*: ASSMAN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2011. p.193.

metáfora da memória. Neste sentido, na acepção da autora, por meio da escrita e da leitura estabelecemos diálogos com as vozes pretéritas ao mesmo tempo em que falamos também para a posteridade fazendo ecoar, no futuro, os discursos dos que já se foram. Segundo Assman, no passado longínquo os egípcios já enalteciam a escrita como o *médium* de eternização e como o suporte mais seguro da memória. “Quando olhavam retrospectivamente para a própria cultura”, fala a autora, “ficava-lhes claro que construções colossais e monumentos jaziam em ruínas, mas os textos daquela mesma época eram copiados, lidos e estudados”⁹⁶.

A narrativa escrita, portanto, não apenas nos permite estabelecer um diálogo com as vozes do passado, ao retomá-las no presente, mas também nos possibilita a projeção de futuros. É neste sentido que Paul Ricoeur afirma que os relatos memorialísticos traduzem uma experiência humana articulada na linguagem, nos permitindo, assim, reconstituir a própria temporalidade inerente à experiência dos sujeitos⁹⁷. Da memória somos, como afirma a escritora Eliane Brum, aqueles que nascem, mas também sua parteira⁹⁸. “Quando se escrevem memórias de palavras, os tempos se misturam. O passado não existe, assim como o futuro. O que há é um eu inventando um passado e um futuro, no presente”⁹⁹, diz a autora. A ideia de invenção aqui aludida não deve, contudo, ser tomada como sinônimo de falseamento dos fatos, mas sim como o procedimento que permite aos sujeitos selecionar, organizar e reconstituir suas vivências de modo a dar-se a ver de uma forma que lhe é própria, construindo uma imagem de si mesmo para o Outro. Segundo Jacy Seixas, ao atualizar o passado no presente, a memória atua como elemento constituinte do real e não apenas como mero mecanismo de resgate deste¹⁰⁰.

Como apontamos inicialmente por meio da análise de trechos das apresentações de *O povo brasileiro* e *Confissões*, é possível averiguar que foi este o esforço empreendido por Darcy Ribeiro por meio do longo trabalho de construção de suas memórias, o qual realizou no decorrer de sua vida. Trabalho que se evidencia na dimensão autobiográfica e de rememoração de suas experiências contidas nos prefácios e prólogos de seus livros e também ao longo destes. A apresentação que o autor faz de cada uma das obras da série de *Estudos de antropologia da civilização* sempre remete à memória de suas próprias vivências. Este ímpeto memorialístico

⁹⁶ ASSMAN, Aleida. *Espaços da recordação*. Op.Cit. p.195.

⁹⁷ Ver: RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007 e RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa – Tomo I*. Campinas: Papyrus, 1994.

⁹⁸ BRUM, Eliane. *Meus desacontecimentos: a história da minha vida com as palavras*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2017. p.7.

⁹⁹ Idem. p.18.

¹⁰⁰ SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos de memórias em terras de História: problemáticas atuais. In: *Memória e (res)sentimento*. Op.Cit. p.51.

também está presente nas duas publicações mais demarcadamente autobiográficas elaboradas por ele ao longo de sua vida.

A primeira delas é o livro *Testemunho*, publicado pela primeira vez em 1990 e no qual o autor reúne uma série de entrevistas e textos com depoimentos seus outrora veiculados em meios diversos – entre os anos 1970 e 1990 –, que se somam a narrativas compostas especialmente para a obra, criando, assim, um mosaico de suas memórias. Sobre o livro, explica Ribeiro: “dou a seguir, através de vários textos em que me abalo, me explico e me justifico, um documentário exaustivo do sofrimento que me custa ser tal qual sou. Sofrimento que eu escondo, discreto, atrás da vaidade mais desvaçada”¹⁰¹. Aqui, a admissão da explícita presunção com que narra sua própria trajetória é justificada pelo autor como sendo, na verdade, um sintoma de seu sofrimento, mobilização retórica que aponta para uma tentativa de comoção e criação de um elo empático com seu leitor. Outra importante obra autobiográfica de Ribeiro, à qual já mencionamos, é o livro *Confissões*, publicado em 1997, este com caráter ainda mais claramente memorialístico, como define o próprio autor no prólogo:

Este livro meu, ao contrário dos outros todos, cheios de datas e precisões, é um mero reconto espontâneo. Recapitulo aqui, como me vem à cabeça, o que me sucedeu pela vida afora (...). Muito relato será, talvez, equivocado em alguma coisa. Acho melhor que seja assim, para que meu retrato do que fui e sou me saia tal como me lembro”¹⁰².

As narrativas autobiográficas de Darcy Ribeiro são especialmente ricas para problematizar este lugar de autor no qual ele se inscreveu. Segundo Ângela de Castro Gomes¹⁰³, a “escrita de si” constitui-se como fonte/objeto privilegiado para o historiador, uma vez que permite lançar luz, com a devida crítica, tanto sobre os eventos e contextos históricos vivenciados pelo narrador e contados a partir de sua perspectiva, quanto analisar a maneira pela qual a própria escrita opera como uma “modalidade de produção do eu”¹⁰⁴, em que o sujeito e sua narrativa se constroem mutuamente. Nas palavras da autora, a escrita de si funcionaria, assim, como uma espécie de “teatro da memória”, que permitiria ao sujeito, ao colocar-se como personagem de si mesmo, a encenação de seus múltiplos papéis sociais e das múltiplas temporalidades que constituem sua trajetória¹⁰⁵. Neste sentido, a problematização da narrativa

¹⁰¹ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. *Op.Cit.* p.14.

¹⁰² RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.11.

¹⁰³ GOMES, Ângela de Castro. *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

¹⁰⁴ A este respeito nos baseamos também em RAGO, Margareth. *A aventura de contar-se: feminismos, escritas de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.

¹⁰⁵ GOMES, Ângela de Castro. *Escrita de si, escrita da história*. *Op.Cit.* pp.15-17.

construída por Darcy Ribeiro sobre si mesmo parece-nos atender a ambos os propósitos elencados pela autora.

Podemos associar a perspectiva de Ângela de Castro Gomes à análise do historiador Thiago Nicodemo que, ao refletir sobre a elaboração da memória de Sérgio Buarque de Holanda feita por Antônio Cândido, levanta a questão sobre em que medida um Buarque de Holanda como “radical pensador de esquerda” não seria um personagem criado pela reconstituição feita dele por Cândido¹⁰⁶. No caso de Darcy Ribeiro, é possível inferir de seu esforço memorialístico que o autor emerge daí como um personagem de si mesmo, conforme a expressão de Gomes¹⁰⁷. Os prefácios e prólogos de seus *Estudos* apontam-nos para esta construção do autor, bem como para o modo como ele edifica uma memória sobre sua própria obra por meio da evocação de outras “memórias” como a de sua formação pessoal e posteriormente acadêmica enquanto antropólogo, sua inserção no campo da etnologia indígena, sua militância política entre os anos 1950 e 1960, que o levaram ao exílio em 1964, a própria experiência de desterro, vivenciada ao longo de doze anos, exclusivamente em países latino-americanos.

Em todas essas narrativas, conseguimos observar como Darcy Ribeiro, ao reconstituir suas memórias sempre numa ligação intrínseca com seu trabalho intelectual e com seu esforço de criação de teorias interpretativas sobre o Brasil, a América Latina, os povos indígenas, etc., se inscreve como autor e busca projetar suas obras para leitores de seu tempo presente e do futuro. As memórias evocadas por Ribeiro tornam-se, assim, parte constitutiva de seus próprios livros e de seu lugar de fala, argumento que legitima o esforço aqui empreendido de analisar o modo por meio do qual ele as constrói e mobiliza.

E é no interior deste esforço de construção de um “lugar de memória” sobre si mesmo, na expressão aludida por Pierre Nora¹⁰⁸, que o autor também criou, na década de 1990, a FUNDAR – Fundação Darcy Ribeiro. Em *Confissões*, ele justifica de forma irônica sua escolha, dizendo: “tanta gente tem fundação, por que eu não?”¹⁰⁹. O objetivo da entidade era guardar todo o acervo pessoal e intelectual do autor, incluindo aí, segundo sua própria descrição: “minha biblioteca de 30 mil livros, o arquivo documental Berta/Darcy, meus quadros e objetos de arte”¹¹⁰. O projeto incluía também colocar em funcionamento na Fundação um centro de

¹⁰⁶ NICODEMO, Thiago. Para além de um prefácio: ditadura e democracia no diálogo entre Antônio Cândido e Sérgio Buarque de Holanda. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol.36, nº73, 2016, p.160.

¹⁰⁷ GOMES, Ângela de Castro. *Escrita de si, escrita da história*. *Op.Cit.* pp.15-17.

¹⁰⁸ NORA, Pierre. Entre a memória e a história: a problemática dos lugares. *Projeto História*. São Paulo, vol. 10, dez.1993.

¹⁰⁹ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.483.

¹¹⁰ Idem.

registros visuais que cumpriria a missão de fornecer documentação imagética “sobre os índios do Brasil”¹¹¹.

Com um escritório administrativo no Rio de Janeiro, a FUNDAR teve seu acervo alocado no campus da Universidade de Brasília - UnB, instituição com a qual Ribeiro mantinha fortes vínculos, inclusive afetivos, chegando a referir-se a ela como “filha”, por ter sido um de seus idealizadores. O prédio icônico da entidade foi projetado pelo arquiteto João Filgueiras de Lima, construído, segundo a descrição de Ribeiro, no formato de “um disco voador enorme, pousado no pedaço mais bonito do campus”¹¹². Na UnB, a construção é conhecida pelo curioso nome de “Beijódromo” numa alusão a um pedido feito pelo próprio Darcy Ribeiro a João Filgueiras, de que a sede da Fundação fosse “um amplo palco ao ar livre para serestas e leituras de teatro e poesia, defronte a uma arquibancada para duzentos olharem a lua cheia e se acariciarem. Eu, lá de longe, estarei vendo, feliz”¹¹³.

O esforço de construção de memória expresso no acervo da FUNDAR é bastante emblemático. No arquivo do autor, encontra-se vasta documentação sobre seus variados percursos profissionais, além de inúmeros registros de sua vida pessoal, constituindo, assim, um “cenário” de suas memórias, na expressão da historiadora Carolina Sousa¹¹⁴. Tal fato demonstra, a exemplo do que observa a autora em relação ao arquivo de Paulo Duarte, não apenas o intento de Ribeiro de ser lembrado, mas também seu desejo de intervir sobre o modo como essa rememoração de seu percurso poderia vir a acontecer no futuro. A construção do arquivo e a análise de todos os elementos ali presentes merecem, por si só, um estudo à parte¹¹⁵. Como não é este o objetivo do nosso trabalho, interessa-nos aqui destacar como o acervo da Fundação é elucidativo da forma como Darcy Ribeiro mobiliza suas memórias na construção de uma imagem de si e de sua obra, que, por sua vez, é representativa de sua inscrição como autor.

A ligação destas questões com as obras de Ribeiro que nos dispusemos a analisar e com as indagações que constituem o objeto de nossa tese referem-se, por um lado, ao modo como o autor constrói uma memória sobre suas próprias obras, a elaboração destas e as análises ali contidas sob a evocação de outras memórias, concernentes às suas experiências pessoais e

¹¹¹ Idem.

¹¹² Idem.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ SOUSA, Carolina Soares. Os anos trinta nas memórias e no arquivo de Paulo Duarte: uma cultura política de oposição a Getúlio Vargas. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 33, n.71, set.-dez. de 2020, pp.644-666.

¹¹⁵ Parte deste esforço foi feito por Haydée Ribeiro Coelho ao refletir sobre a biblioteca de Darcy Ribeiro e a ligação desta com o registro de suas experiências no exílio: COELHO, Haydée Ribeiro. A biblioteca de Darcy Ribeiro, “espaço biográfico” e a interlocução latino-americana. *Aletria*, Belo Horizonte, vol.20, n.2, maio-agosto de 2010, pp.69-79.

intelectuais, como apontamos acima. Por outro lado, interessa-nos destacar também como este esforço memorialístico de Ribeiro pode ser lido como um desejo de resistir pela memória, apropriando-nos aqui, novamente, da perspectiva analítica de Thiago Nicodemo¹¹⁶.

Ao escrever boa parte de seus *Estudos de antropologia da civilização* durante seu exílio, decorrente da instauração da ditadura militar no Brasil, publicando o último volume destes – *O povo brasileiro* – já no fim de sua vida e no contexto de redemocratização do país e escrevendo suas narrativas memorialísticas ao longo deste processo – visto que elas aparecem, como já dissemos, tanto nos prefácios e prólogos de seus *Estudos* quanto nas correspondências e documentos reunidos no acervo da FUNDAR e em livros autobiográficos publicados pelo autor – Ribeiro busca demarcar o sentido de resistência de suas próprias obras, enfatizando a ligação destas com um projeto político-social de transformação da situação brasileira e latino-americana, projeto este, na acepção do próprio autor, derrotado inúmeras vezes.

Este é, aliás, o sentimento expresso por ele em uma passagem do prefácio de *O povo brasileiro*, no qual afirma que seu impulso original para a escrita do livro era a busca por uma resposta histórica para a questão: “por que, mais uma vez, a classe dominante nos vencia?”¹¹⁷. Ao final do mesmo texto, afirma Ribeiro: “este livro, além de um texto antropológico explicativo, é, e quer ser, um gesto meu na **nova luta** por um Brasil decente”¹¹⁸. O destaque à expressão “nova” serve-nos para reforçar o argumento aqui apresentado de que, ao mobilizar suas memórias numa intrínseca ligação com suas análises interpretativas, Darcy Ribeiro buscou reatualizar constantemente o sentido de seus escritos, colocando-os em diálogo com questões de seu tempo presente e se inscrevendo como um intelectual cujo percurso e as obras estão profundamente engajados em um projeto político concreto de reordenação social.

Neste sentido, cabe-nos um diálogo com a análise realizada por Jacy Seixas acerca da função ética, utópica e mítica muitas vezes desempenhada pela memória¹¹⁹. A autora aponta em sua interpretação para o fato de que a rememoração pode responder, em certos casos, a um anseio ético-político, traduzido na ideia de uma busca por justiça por meio da memória, que aparece, por exemplo, como elemento importante na atuação de movimentos sociais e de afirmação de novas subjetividades e cidadanias, frequentemente ancoradas na reconstituição de experiências marginais e historicamente traumáticas, outrora apagadas¹²⁰. Nesta chave de

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. *Op. Cit.* p.13.

¹¹⁸ Idem. p.17 [grifo nosso].

¹¹⁹ SEIXAS, Jacy. *Percursos de memórias em terras de História*. *Op. Cit.*

¹²⁰ Idem.

leitura, uma das funções da memória, seria, a de “atualizar as lembranças agindo”¹²¹. Assim, aponta Seixas, “a memória carregaria um atributo fortemente ético, incidindo sobre as condutas dos indivíduos e dos grupos sociais” e, portanto, atuando de forma a induzir comportamentos e “interferir na (im)possibilidade mesma das ações”¹²². Essa afirmação da autora vai ao encontro do anseio declarado de Ribeiro em suas narrativas memorialísticas, ao dizer que seu desejo com o exercício da escrita, inclusive aquela sobre si mesmo, sempre foi o de “mudar o jeito de pensar das pessoas, cavalgar milhões delas e dirigi-las a seu gosto e seu pesar, para a felicidade e a glória”¹²³.

Outro ponto importante da análise de Jacy Seixas refere-se à relação estabelecida por ela entre memória e utopia, evidenciando como é possível criar, por meio deste entrecruzamento, “lugares de realização histórica”¹²⁴. Na acepção da autora, o papel de criação do sonho, coletivo e individual, que impulsiona as ações rumo a um futuro desejado e projetado como melhor, que é próprio das utopias, poderia ser - e com frequência o é - exercido pela memória, a partir de sua capacidade de, ao recriar o passado no presente, atar-se também a expectativas futuras. Nas palavras de Seixas, “é apenas considerando a função prospectiva e projetiva da memória, portadora a um só tempo de passado e futuro, que podemos estabelecer este vínculo instigante com a utopia e com a história”¹²⁵. Neste sentido, a autora nos convida, por fim, a refletir sobre como a historiografia e as narrativas históricas, embora muitas vezes se coloquem em uma posição exterior em relação à memória, podem ser, na verdade, um dos campos constitutivos desta.

No caso de Darcy Ribeiro, um dos traços que apontam para a questão aventada por Seixas reside no fato de que a reconstituição histórica que o autor busca fazer sobre o processo de formação do Brasil e da América Latina está fortemente calcada na ideia de construção de uma narrativa que coloque em evidência questões e grupos considerados por ele como historicamente marginalizados. Em *O povo brasileiro*, por exemplo, além do destaque dado pelo autor principalmente ao indígena, tomado como componente-chave do processo de invenção do Brasil, é entre os sujeitos que habitam o interior do país que Ribeiro busca elementos para a criação de uma espécie de “tipologia cultural” brasileira, classificada por ele em cinco categorias ou “ilhas Brasil”, como denomina. São elas: o “Brasil crioulo”, o “Brasil

¹²¹ Idem. p.53.

¹²² Idem. pp.53-54.

¹²³ RIBEIRO, Darcy. *Confissões. Op.Cit.* p.521.

¹²⁴ SEIXAS, Jacy. *Percursos de memórias em terras de História. Op. Cit.* p.55.

¹²⁵ Idem.

caboclo”, o “Brasil sertanejo”, o “Brasil caipira” e os “Brasis sulinos”¹²⁶. Esta tipologia nos sugere um ímpeto do autor de buscar na imagem de um Brasil profundo, distante das fronteiras civilizatórias dos grandes centros urbanos, a gênese de uma identidade étnica “protobrasileira”, formada por um contingente populacional de “mamelucos-brasilíndios, que já não sendo nem índios, nem europeus, nem nada, estavam em busca de si mesmos, como um povo novo em sua forma ainda mais larvar”¹²⁷.

Neste sentido, a grande obra de síntese de Ribeiro sobre a formação histórica do Brasil está calcada no desejo de despertar uma espécie de consciência brasileira, que poderia, a partir de sua reconstituição, permitir que nos identificássemos como um “povo novo”, aberto para a construção de um projeto diferente e melhor de futuro – a utopia de um Brasil como uma “nova Roma neolatina”, “lavada em sangue negro e índio” e cuja função será se erigir como uma nação forte que, “menos que absorver europeidades, ensinará o mundo a viver mais alegre e mais feliz”¹²⁸.

Esta caracterização do Brasil e dos brasileiros feita por Darcy Ribeiro será analisada em maior profundidade, nas discussões da segunda parte da tese. Por ora, interessa-nos ressaltar aqui esta ideia de missão intelectual à qual o autor se atribuiu, construindo uma imagem que colocou seu próprio discurso a serviço de um projeto futuro por ele considerado como mais promissor para o país. Para isso, como já argumentamos e pretendemos demonstrar mais detalhadamente a seguir, o esforço memorialístico de Ribeiro sobre seu próprio percurso será fundamental em sua tentativa de legitimar o lugar de um autor autorizado, em função de suas próprias experiências formativas, a realizar as análises empreendidas em seus livros.

¹²⁶ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. Op.cit.*

¹²⁷ Idem. p.270.

¹²⁸ Idem. p.265.

3 – Um estadista entre a política e a antropologia

Em uma passagem do prefácio de *O povo brasileiro*, Darcy Ribeiro afirma que sua primeira tentativa de escrevê-lo se deu na década de 1950, enquanto dirigia um programa de pesquisas socioantropológicas no CBPE – Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais -, ligada ao Ministério da Cultura do governo Juscelino Kubitschek. O autor relembra sua pretensão de que a obra servisse como o suporte para o projeto de “uma revolução social transformadora” que parecia apontar como promessa, naquele momento, no horizonte da história brasileira. Ribeiro conta, contudo, que abandonou esta primeira tentativa de escrever o livro para se engajar em cargos políticos como o de Ministro da Educação e, mais tarde, de chefe do Gabinete Civil do Governo João Goulart, “com a missão de concatenar o Movimento Nacional pelas Reformas de Base”¹²⁹.

Aqui, somos levados a um dos pontos de inscrição de Darcy Ribeiro em seu lugar de autor: o de um intelectual ativamente engajado em um projeto político concreto, de transformação social do Brasil. Sua obra, como ele mesmo fez questão de ressaltar em várias passagens, possui profunda conexão com este propósito: “não se iluda comigo, leitor. Além de antropólogo, sou homem de fé e de partido. Faço política e faço ciência movido por razões éticas e por um profundo patriotismo, não procure aqui, análises isentas”¹³⁰, afirma no prefácio de *O povo brasileiro*. Na narrativa memorialística de *Confissões*, Ribeiro faz uma afirmação ainda mais contundente sobre esta sua conexão: “Tenho um sentido agudo do Brasil como desafio posto a todos, mas principalmente a mim. Como promessa de uma nova civilização ecumênica e feliz. **Vejo-me como servidor público, o estadista que nasceu para forçar o Brasil a dar certo**”¹³¹.

A trajetória de engajamento político do autor é por ele amplamente mobilizada em seus *Estudos*. No prefácio do segundo volume da série, *As Américas e a civilização* – escrito em 1968 em Montevideu, durante seu primeiro exílio no Uruguai -, Ribeiro inicia apresentando o livro como parte de um conjunto no qual pretendeu “repensar os caminhos pelos quais os povos americanos chegaram a ser o que são agora e discernir as perspectivas de desenvolvimento que se lhes abrem”¹³². Tal esforço interpretativo, afirma, foi possível graças à sua condição de exilado, que o colocara diante da urgência de compreender os problemas de seu país, e de sua

¹²⁹ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. *Op.Cit.* p.12.

¹³⁰ Idem. p.17.

¹³¹ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.525.

¹³² RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. *Op.Cit.* p.9.

dupla experiência de antropólogo e político, como destaca em outra passagem do prefácio de *As Américas*:

Após dez anos de atividade científica devotada ao estudo de índios e sertanejos me vi chamado ao exercício de funções políticas e de assessoramento durante dez anos mais, os últimos deles como ministro de Estado do governo Goulart. **Esta experiência pessoal é responsável tanto pela temática destes estudos como pela postura do autor.** Ela é que explica o interesse em compreender os processos sócio-culturais que dinamizam a vida dos povos americanos, alçando alguns deles ao pleno desenvolvimento e a outras condenando ao atraso. Também ela é que justifica a postura com que o autor realizou essas análises: não como um exercício meramente acadêmico, mas como um esforço deliberado de contribuir para uma tomada de consciência ativa das causas do subdesenvolvimento¹³³.

Boa parte das menções feitas por Ribeiro em seus *Estudos de antropologia da civilização* a seu percurso político se referem, fundamentalmente, à sua atuação no governo de João Goulart. Isto porque, quase todos os volumes da série foram publicados no intervalo de tempo entre o fim da década de 1960 e os últimos anos da década de 1970. Entretanto, mesmo em *O povo brasileiro*, publicado apenas em 1995, o autor praticamente não faz referência à sua atuação política posterior ao governo Jango, o que nos dá um indício de como a memória acerca desta experiência é particularmente ressaltada por ele.

Outro ponto que corrobora esta questão diz respeito ao discurso construído por Darcy Ribeiro no qual a ditadura militar aparece como um hiato no curso da história, uma interrupção no que seria uma espécie de fluxo natural dos eventos. Em *Confissões*, ele afirma, com pesar, que o regime instaurado com o golpe de 1964 roubou por 20 anos a possibilidade de toda uma geração de brilhantes políticos brasileiros de assumirem cargos públicos, inclusive a presidência. “É terrível pensar que nossa geração de homens públicos, íntegros, voltada para o bem comum, fosse alijada do poder pelo exílio externo e pelo exílio interno”¹³⁴, afirma. Este fio da história, na visão de Ribeiro, seria retomado no contexto de redemocratização para que se pudesse, enfim, concretizar as transformações sociais que estavam em curso quando houve o golpe contra Goulart.

A atuação oficial de Darcy Ribeiro como homem de Estado iniciou-se com sua nomeação, em 1962, para assumir o cargo de Ministro da Educação no governo de João Goulart. Sobre esta inserção na política institucional, afirma Ribeiro em Testemunho:

É inusitado que um intelectual chegue a ser Ministro de Estado, mesmo porque eles geralmente vivem enclaustrados em seus mundinhos ideáticos e, sobretudo, porque os cargos ministeriais cabem quase sempre a políticos profissionais (...). Lembro-me

¹³³ Idem. p.13 [grifo nosso].

¹³⁴ RIBEIRO, Darcy. *Confissões. Op. Cit.* p.308.

bem do mal-estar ou do sentimento de ambiguidade de vários dos meus colegas quando surgiu a notícia da minha nomeação. Para uns, era uma traição à carreira intelectual; para outros era o simples abandono dela, para abraçar a política; para alguns mais seria até uma adesão à ordem, uma renúncia ao esquerdismo¹³⁵.

Esta fala do autor acerca de sua inserção na política institucional aponta para dois aspectos principais. O primeiro deles diz respeito ao que seria uma aparente incompatibilidade entre o trabalho intelectual/acadêmico e a atuação na esfera estatal. O segundo nos informa sobre o quanto esta atuação poderia ser considerada como uma traição aos princípios da “esquerda”, aos quais ele afirmava se vincular.

Acerca das dificuldades de se operar, no vocabulário político, com um conceito de esquerda, Daniel Aarão Reis e Jorge Ferreira destacam que o termo vem sendo pensado em relação à temporalidade que lhe é inerente, buscando, portanto, estabelecer a historicidade do conceito no contexto de lutas políticas e sociais específicas¹³⁶. Contudo, em uma tentativa de trazer uma definição mínima à categoria e, ao mesmo tempo, ampliar o leque semântico, fala-se, por vezes, em “esquerdas”, destacando a acepção plural do vocábulo, e de um campo ou espectro de esquerda, dentro do qual estariam inseridas perspectivas que, embora partilhem pontos em comum, se diferem em determinados aspectos umas das outras.

Neste sentido, buscaremos realizar uma análise em consonância com o suporte teórico-metodológico da história das linguagens políticas, o que significa que problematizaremos como o conceito de esquerda se manifesta nos discursos de Darcy Ribeiro, nos ancorando, portanto, na própria narrativa do autor para situá-lo no contexto dos debates correntes de seu tempo. Em outras palavras, partiremos menos da definição ideal de um conceito de esquerda e mais de uma análise de como este conceito é mobilizado nos escritos do autor e como, a partir disto, podemos pensá-lo em relação ao jogo político que se apresentava em seu momento de atuação, qual seja, o do Brasil da segunda metade do século XX. Assim, nossas análises partirão essencialmente das narrativas de Ribeiro, buscando evidenciar como ele elabora um discurso sobre o campo da esquerda brasileira em sua conjuntura e como afirma se inserir nele, tendo em vista construir esta faceta de seu lugar de fala como autor, que, conforme já argumentamos, será amplamente mobilizado na construção de suas obras.

¹³⁵ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. *Op.Cit.* p.115.

¹³⁶ FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão. Apresentação: In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão. (Orgs.). *Revolução e democracia (1964-...)*. História das esquerdas no Brasil vol.3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p.10.

A inserção institucional de Darcy Ribeiro no âmbito do que poderíamos tipificar como campo da esquerda se deu por caminhos variados ao longo de sua trajetória, desde uma breve passagem pelo Partido Comunista Brasileiro – PCB -, passando por sua entrada no Partido Trabalhista Brasileiro – PTB - até sua vinculação final ao PDT – Partido Democrático Trabalhista -, agremiação que, inclusive, ajudou a fundar, juntamente com Leonel Brizola. Independentemente de seu trânsito partidário, o autor sempre manteve um discurso conectado a uma perspectiva nacionalista, partilhada, de diferentes modos, por boa parte dos integrantes de seu campo político em meados do século XX.

Em sua análise sobre o discurso que se erigia no pós-guerra entre grupos políticos brasileiros vinculados a uma esquerda socialista, Alexandre Hecker destaca que passou a fazer parte da atuação destes atores o entendimento de que aquele parecia um momento profícuo na luta pela conquista de direitos sociais para uma faixa mais ampla da população do país. Neste quadro, segundo o autor, o ideário socialista passou a se vincular à defesa das autonomias nacionais, relação sintetizada na ideia da luta dos “trabalhadores explorados contra as exigências do capitalismo mundial”¹³⁷, bem como de livrar o país dos obstáculos ao seu desenvolvimento independente. Segundo Hecker, acreditava-se que a busca de uma cidadania autônoma e da solução para a “questão social” brasileira levaria a algum tipo de socialismo – ainda que não houvesse clareza ou concordância sobre qual seria, visto que os sentidos atribuídos às denominações de socialista/nacionalista seguiam sendo disputados, sobretudo no interior da parcela da esquerda que se definia como democrática e que se colocava em oposição a certos modelos vigentes, como o do socialismo soviético¹³⁸, o que era, como veremos, o caso de Darcy Ribeiro.

Neste cenário, surgiu no Brasil, já em 1945, o grupo nomeado “Esquerda Democrática” que dois anos mais tarde se transformou no Partido Socialista Brasileiro – PSB, extinto apenas em 1965, pelo Ato Institucional número 2 – AI-2, durante a ditadura militar¹³⁹. As propostas políticas apresentadas pelo grupo traziam questões como a da “socialização gradual dos meios de produção” e da realocação do “marxismo num patamar ao mesmo tempo nacional e aberto à sociedade multifacetada vigente”¹⁴⁰. Tratava-se, portanto, de uma tentativa de incluir no debate político e no campo semântico das esquerdas brasileiras uma linguagem política menos

¹³⁷ HECKER, Alexandre. Propostas de esquerda para um novo Brasil: o ideário socialista do pós-guerra. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Orgs.). *Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964)*. As esquerdas no Brasil v.2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p.24.

¹³⁸ Idem. pp.25-31.

¹³⁹ Idem. p.33.

¹⁴⁰ Idem.

estritamente vinculada a uma apropriação ortodoxa do marxismo e da própria experiência concreta do comunismo stalinista. Falava-se, inclusive, em uma “revisão progressista do marxismo”¹⁴¹, que vinha a reboque da ideia de aproximar estas noções das especificidades da situação brasileira, buscando compreender as causas do que se considerava como seu subdesenvolvimento.

Também no círculo dos denominados trabalhistas, grupo ao qual Darcy Ribeiro esteve mais diretamente vinculado, partilhava-se de percepções semelhantes. Ronaldo Vainfas, analisando a trajetória de Leonel Brizola, destaca que o futuro líder do PDT nunca se autodenominou como comunista ou marxista, mesmo tendo se vinculado a projetos mais radicais no âmbito das esquerdas brasileiras antes do golpe de 1964. Vainfas ressalta uma fala de Brizola em uma conferência do PTB, em 20 de outubro de 1961, em que este defendeu uma posição “equidistante” do Brasil diante da Guerra Fria. “Esta é a posição em que todos nós nos situamos: nem dependentes de um dos mundos, nem dependentes de outro. Nem em Nova York, nem em Moscou – mas no Brasil, no estudo dos problemas brasileiros, na luta contra a miséria brasileira, na fidelidade a um destino próprio para o povo brasileiro”¹⁴².

Tratava-se de um momento rico em debates sobre a conjuntura do Brasil e da América Latina. Sob diferentes espectros ideológicos, discutiam-se saídas para a superação do subdesenvolvimento do país, superação da dependência internacional e das mazelas formativas que seriam responsáveis pelo nosso descompasso em relação a outras nações, o tão propalado “atraso nacional”. O ambiente democrático criado após o fim do Estado Novo e consolidado institucionalmente pela Constituição de 1946 abria mais espaço para a criação de diferentes grupos políticos e para a ampliação dos debates na esfera pública. A necessidade de compreensão dos “problemas brasileiros” levava a crer que a análise histórica, munida de boa teoria, seria instrumento fundamental para a intervenção política mais efetiva¹⁴³. Observando o discurso de Darcy Ribeiro, é notável sua vinculação a estas perspectivas e como o autor mobilizava, a seu modo, esta linguagem política.

Em termos políticos institucionais, como dissemos, a atuação de Darcy Ribeiro na esfera estatal se deu por meio de sua participação no ministério do governo de João Goulart. Em uma vinculação de seu percurso como estadista à tradição do trabalhismo, Ribeiro rememora aquele que é considerado como um dos grandes ícones desta vertente política

¹⁴¹ Idem. p.40.

¹⁴² VAINFAS, Ronaldo. A luz própria de Leonel Brizola: do trabalhismo getulista ao socialismo moreno. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Orgs.). *Democracia e revolução (1964...)*. Op.Cit. p.486.

¹⁴³ REIS, José Carlos. Caio Prado Jr. *Versus PCB: A revolução brasileira* (1966). In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Orgs.). *Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964)*. Op.Cit. p.184.

brasileira: Getúlio Vargas. Em *Confissões*, o autor afirma que o suicídio do presidente teve grande impacto sobre ele e outros militantes do que intitulava como “esquerda democrática” e, depois, no Partido Socialista Brasileiro¹⁴⁴. Com esta fala, o autor já anunciava a diferenciação entre os atores políticos inseridos neste campo e aqueles pertencentes ao que seria uma esquerda mais radical, os comunistas. Em uma fala bastante apologética a Vargas, Ribeiro conta que a carta-testamento foi “o mais alto documento já produzido no Brasil”. “O efeito sobre mim foi a compreensão da besteira que fazia com minha postura de comunista utópico, à base de um falso marxismo”¹⁴⁵.

Assim, Ribeiro conta que, com a morte de Vargas, compreendeu que lhe caberia fazer alguma coisa “aqui e agora” pelo país e que isso era o que Getúlio fazia e não os comunistas. Foi aí, então, que se afastou do partido e se aproximou do trabalhismo. O autor narra ainda que a divulgação do relatório Kruchev, em 1956, denunciando atos abusivos cometidos por Stálin, aprofundou mais sua crise com o comunismo. Segundo Ribeiro, o documento mostrava que não se podia atribuir apenas ao estadista os crimes cometidos na URSS, mas que “o verdadeiro criminoso” era “a ditadura partidária, exercida em nome do proletariado, mas comandada de fato por uma elite comunista muito bem adestrada para o arbítrio e a violência”¹⁴⁶.

Darcy Ribeiro afirmava que passou a ver a “Revolução de 1930 como a revolução social brasileira” e argumentava que Vargas teria sido o grande responsável por “legalizar a luta de classes”¹⁴⁷ e “organizar os trabalhadores urbanos em sindicatos estáveis, pró-governamentais, mas antipatronais”¹⁴⁸. “No plano cultural, renovou a educação e dinamizou a cultura brasileira”¹⁴⁹. Quanto à UDN – União Democrática Nacional – partido que encarnou a grande força de oposição a Vargas nos anos 1950, Ribeiro dizia que o grupo era, na verdade, a expressão política do empresariado urbano que se sentia prejudicado pelas políticas trabalhistas de Getúlio¹⁵⁰. Esta percepção, somada àquilo que descreve como seu impacto pela leitura da carta-testamento, fez com que o autor se alinhasse a partir de 1954 com a tradição política do “trabalhismo sectariamente pró-assalariado” e do nacionalismo, “que é o compromisso de lutar por um Brasil autônomo e próspero, reordenado para que sirva, prioritariamente, a seu próprio povo”¹⁵¹. Em uma conexão direta destes eventos com sua vinculação posterior ao governo

¹⁴⁴ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.275.

¹⁴⁵ *Idem.* p.276.

¹⁴⁶ *Idem.* p.277.

¹⁴⁷ *Idem.* p.252.

¹⁴⁸ *Idem.* p.253.

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ *Idem.*

¹⁵¹ *Idem.* p.255.

Jango, Ribeiro diz que quem melhor encarnou a herança deixada por Vargas foi João Goulart, interpretação que corrobora a imagem criada à época no interior do próprio PTB sobre o presidente¹⁵².

Nesta linha discursiva, Ribeiro escreve um significativo e elogioso tópico sobre a trajetória de João Goulart em seu relato memorialístico de *Confissões*. Nele, o autor caracteriza o presidente como um pacifista, um conciliador, que queria alcançar suas Reformas de Base pela força do convencimento e da conscientização. Esta caracterização de Goulart vincula-se diretamente à construção que Darcy Ribeiro fazia sobre si mesmo, um homem cujas obras, perpassadas essencialmente pelos aprendizados de seu envolvimento na política institucional, tinham este propósito persuasivo no sentido da transformação social. Segundo Ribeiro, Goulart não representava os interesses econômicos do grupo ao qual pertencia, uma vez que, sendo ele “muito rico, se importava com os mais pobres”¹⁵³. Segundo o autor, Jango era um homem bom, sensível e inteligente, que teve a seu lado algumas das figuras “mais prodigiosas do Brasil”. Dentre estas personalidades, Ribeiro cita Celso Furtado, San Tiago Dantas, Hermes Lima, Gabriel Passos, João Mangabeira, Eliezer Batista e, claro, ele mesmo¹⁵⁴. Assim, segundo o autor, sua entrada na chefia da Casa Civil de Goulart estava conectada ao propósito de coordenar ações da campanha pelas Reformas de Base, tidas como o caminho para uma grande transformação social no país¹⁵⁵.

Deste modo, Ribeiro, mais uma vez, se posiciona como alguém ligado a um projeto de esquerda nacionalista e reformista, termos por ele mesmo utilizados, em oposição a uma esquerda que agia de forma mais radical e que não aceitava uma via que não fosse mais essencialmente revolucionária. Neste sentido, afirma o autor:

A dificuldade que as esquerdas têm hoje de definir um projeto próprio que a população brasileira aceite como seu caminho decorre, em grande parte, de sua animosidade explícita ou recôndita contra o nacionalismo oposto às globalizações, e contra o trabalhismo reformista oposto à irresponsabilidade social do liberalismo¹⁵⁶.

Em uma defesa deste projeto político, Darcy Ribeiro argumentava que, embora o governo de Jango tivesse um caráter mais reformista, a profundidade das transformações por ele propostas tinha um grande potencial de realizar mudanças estruturais na situação social do Brasil. Em sua

¹⁵² GOMES, Ângela de Castro. Partido Trabalhista Brasileiro (1945-1965): getulismo, trabalhismo, nacionalismo, e reformas de base. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Orgs.). *Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964)*. *Op.Cit.*

¹⁵³ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.263.

¹⁵⁴ Idem. p.264.

¹⁵⁵ Idem. p.267.

¹⁵⁶ Idem. p.272.

visão, este era, inclusive, o motivo pelo qual o presidente fora derrubado pelo golpe civil-militar de 1964, que teria operado como uma contrarrevolução preventiva¹⁵⁷. Reproduzindo o discurso de que se sentia do lado certo da história, o autor afirma:

Meu defeito maior será, talvez, o desgosto do intelectual de esquerda que tem escrúpulos de jogar as cartas que se jogam na luta pelo poder – a mentira, a corrupção e o roubo. Minha qualidade maior é ter sempre resistido a isso, pagando o preço correspondente, que é ser derrubado do poder. Não por defeitos do governo que exercia, mas, ao contrário, em razão das qualidades dele. Isso se aplica verdadeiramente é ao Jango, mas eu estava ao lado dele¹⁵⁸.

A narrativa desta experiência é bastante elucidativa da forma como a atuação de Ribeiro no governo de João Goulart se tornou um dos lócus de enunciação de seu discurso. Em consonância com este aspecto, é interessante observar a mobilização afetiva que o autor faz deste ponto de sua trajetória. Tornou-se uma de suas máximas a afirmação, feita sempre em tom emocional, de que: “perder o poder depois de ter a mão posta nele é o maior dos pecados, mas gosto muito mais de ter sido derrotado pelos que me derrotaram do que de ter vencido com eles para manter o Brasil tal qual é”¹⁵⁹. Essa construção discursiva que o coloca ao lado dos “vencidos da história” teve ampla adesão entre os grupos políticos do campo da esquerda brasileira, demarcando a partilha de pautas e projetos comuns entre esses atores, bem como do sentimento de derrota constante destes e o desejo de reverter este quadro.

Acerca desta questão, aliás, Pierre Ansart aponta que o ressentimento evidencia as intrínsecas relações entre os afetos e o político e se configura como um potente propulsor para ações no mundo público, uma vez que se torna um elemento importante de solidariedade entre grupos¹⁶⁰. O autor evoca a análise de Nietzsche e afirma que, para o filósofo alemão, o ressentimento estaria na base de movimentos populares, anarquistas e socialistas. “Nas disputas políticas o ódio comum possibilita o esquecimento das querelas internas e assegura a união em uma mesma comunhão”¹⁶¹, afirma. Segundo Ansart, este fato foi também observado por Marx em *O Dezoito do Brumário*, no qual demonstra, a partir da análise dos debates da Assembleia Nacional em Paris entre 1848-1849, como as facções políticas em desacordo quanto a todos os problemas podiam se unir em torno de um mesmo ódio contra o inimigo comum”¹⁶². Para o autor, o ressentido parte do princípio de que as forças que lhes são hostis são nefastas e

¹⁵⁷ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. *Op.Cit.* p.119.

¹⁵⁸ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.311.

¹⁵⁹ Idem.

¹⁶⁰ ANSART, Pierre. *História e Memória dos ressentimentos*. *Op.Cit.*

¹⁶¹ Idem. p.22.

¹⁶² Idem.

perversas enquanto ele próprio é justo e inocente do mal que lhe é causado. As manifestações do ressentimento podem ser, neste sentido, gratificantes e gerar laços de solidariedade.

Assim, podemos nos apropriar da premissa de Ansart para analisar este lugar de fala a partir do qual Darcy Ribeiro se projeta como um dos “vencidos da história” e a mobilização que faz deste discurso por meio de sua narrativa memorialística. Duas questões são centrais nesta construção do autor: quem são os atores que ele projeta como os inimigos a serem combatidos – ou seja, os objetos de seu ressentimento - e quais são aqueles com os quais há uma partilha deste lugar de derrotado e, conseqüentemente, aos quais ele atribuirá o papel de promover transformações neste quadro.

Sobre o primeiro aspecto, isto é, a quem Ribeiro atribui um papel de algoz, alguns pontos de sua narrativa são elucidativos da questão. Em sua lembrança acerca da experiência como Ministro da Casa Civil, o autor afirma que, durante o governo de João Goulart, “duas questões fundamentais foram colocadas pela História diante do Brasil”¹⁶³. A primeira delas era “impor disciplina ao capital estrangeiro para que cruzeiros não produzissem dólares, o que nos estava levando à falência”¹⁶⁴. A segunda dizia respeito à “questão agrária, que, não resolvida, pressionava um imenso êxodo rural que só se explicava pelo monopólio da terra”¹⁶⁵. “Foram estes dois programas (...) que desenharam o perfil do governo João Goulart”¹⁶⁶, argumenta. Por meio desta fala do autor, identificamos dois inimigos que, em sua visão, deveriam ser confrontados naquele momento: o capital internacional e a elite agrária do país, responsável pela perpetuação da concentração fundiária e pela manutenção das heranças coloniais que ele afirmava ser necessário superar.

Em relação à questão agrária, Ribeiro conta que havia a percepção por parte de João Goulart de que a concentração fundiária se constituía como um dos problemas centrais a serem resolvidos no país. Há uma afirmação interessante por parte do autor neste sentido: a de que Goulart tinha um posicionamento crítico em relação a si próprio e a seu lugar de grande proprietário de terra, o que demonstra um discurso que busca, de certo modo, salvar a memória do presidente de qualquer suspeição. Vale lembrar que a proposta central das Reformas de Base apresentadas pelo governo Jango era, justamente, a de reforma agrária, que foi exposta na conhecida mensagem presidencial de 13 de março de 1964, dias antes do golpe. Na descrição do autor, o projeto consistia em incluir na Constituição o princípio de que não se aceitariam

¹⁶³ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.318.

¹⁶⁴ *Idem.*

¹⁶⁵ *Idem.*

¹⁶⁶ *Idem.* p.319.

áreas improdutivas por força do direito de propriedade. A lei estabeleceria, assim, que o proprietário só poderia ter como área improdutiva um espaço que não ultrapassasse quatro vezes o tamanho da área utilizada. “Foi impossível, entretanto, que esse raciocínio claro e convincente se difundisse. O que toda a mídia martelava, por todas as suas bocas, é que a tendência irresistível de Jango para o sindicalismo o faria entregar as terras aos comunistas”¹⁶⁷. Assim, segundo o autor, aquela que seria “a reforma mais importante na arcaica estrutura social brasileira”¹⁶⁸ fora derrotada pelo poder dos “latifundiários e todos que a eles se associavam”¹⁶⁹.

Segundo Darcy Ribeiro, Jango dizia que com a difusão de pequenas propriedades “inclusive o capitalismo se viabilizaria”¹⁷⁰, o que demonstra, de acordo com o autor, que o presidente não propunha nada mais do que “um capitalismo progressista como o norte-americano”, mas nossas elites, que “não são equiparáveis às norte-americanas”¹⁷¹, o viam como um traidor de sua classe. Este aspecto da narrativa do antropólogo é emblemático, pois mostra a construção de um discurso que aponta para uma fuga de qualquer possível vinculação com um ideário comunista, ressaltando que a proposta à qual se vinculava era, na verdade, uma espécie de capitalismo nacionalista e progressista, embora houvesse a afirmação de que isto seria um tipo de socialismo possível e o próprio autor se apresentasse como anticapitalista.

Esse ponto demarca também certo desagrado manifestado por Ribeiro em relação ao que considerava uma cegueira da esquerda mais radical, que, segundo ele, não enxergava com clareza o golpe que estava em curso. O autor conta que, na ocasião do comício de 13 de março realizado por João Goulart, teve a oportunidade de conversar com grandes “lideranças de esquerda”¹⁷², como Leonel Brizola, Miguel Arraes e Luís Carlos Prestes. Ele relata que em reunião com o então senador e líder do Partido do Comunista, pediu-lhe apoio ao que descreveu como um movimento de pressão pela aprovação da reforma agrária, que o governo Jango queria iniciar em 1º de maio de 1964. Segundo Ribeiro, porém, Prestes “mal ouvia” e estava mais preocupado em dizer que Goulart teria o apoio do Partido Comunista caso desse um golpe para se manter na presidência e aprovar a reforma. “Eu tentava dizer que o golpe que se armava era contra nós, para nos derrubar, mas essa informação não passava. Prestes achava que tudo era cor-de-rosa”¹⁷³, relata. Com essa lembrança, o autor demarca seu lugar dentro do campo político, estabelecendo uma espécie de divisão entre o que seria uma esquerda quase delirante,

¹⁶⁷ Idem. p. 319.

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ Idem.

¹⁷¹ Idem. p. 289.

¹⁷² Idem. p.342.

¹⁷³ Idem. p. 343.

munida de um ideal revolucionário desejável, mas irrealizável em termos concretos, e uma esquerda mais realista, estando ele mesmo e a tradição político-partidária do trabalhismo, à qual se vinculava, incluídos no segundo grupo.

Sobre a questão do controle do capital estrangeiro, Ribeiro afirmava que a solução buscada foi por meio do projeto da Lei de Remessa de Lucros, que, uma vez em vigor, impediria que o capital internacional hostilizasse o capital nacional¹⁷⁴. O autor descreve a proposta como revolucionária, mas afirma que, em razão disso, ela feriu os interesses dos Estados Unidos, que passou a articular um golpe contra o Brasil. Ribeiro conta, inclusive, que, à época, Caio Prado Jr e Salvador Allende disseram que se a lei fosse colocada em prática, representaria “uma revolução na América Latina. Seria nossa liberação do domínio imperialista”¹⁷⁵, afirmava o autor, demarcando sua defesa de um ideário nacionalista e latino-americanista, em oposição àquilo que era caracterizado como um domínio do capital europeu e norte-americano. Em relação a este ponto, a propósito, a narrativa de Darcy Ribeiro aponta fortemente para uma visão que coloca os Estados Unidos e os interesses do capital internacional como elementos centrais para a derrubada de Goulart. Assim, descreve o autor:

Extremamente aguda foi a percepção dos norte-americanos sobre a importância de derrogar, a qualquer custo, a Lei de Remessa de Lucros. O embaixador norte-americano, Lincon Gordon, chegou a propor a mim, na presença de Waldir Pires, numa entrevista que ele solicitara, que examinássemos a hipótese de até reduzir de 10% para 4% as remessas de lucro, o que eles aceitariam, desde que se deixasse de distinguir o “capital estrangeiro” do “capital nacional pertencente a estrangeiros”. “Nada disso, senhor embaixador. Trata-se de uma lei do Congresso Nacional, promulgada e regulamentada pelo governo”, respondi¹⁷⁶.

Em uma manifestação clara de sua oposição ao domínio norte-americano sobre o restante do continente, Ribeiro diz que “os Estados Unidos da América se especializaram na exploração e sugilação da América Latina”¹⁷⁷ e descreve os mecanismos utilizados pelo país para manter seu predomínio sob as demais nações. Segundo o autor, no Brasil, foi decisiva a atuação do IBAD – Agência Brasileira de Ação Democrática –, descrita por ele como uma agência montada pela CIA, que comprou o apoio de cerca de 600 deputados estaduais e 200 federais ao golpe de 1964¹⁷⁸. A esta se somaram forças conservadoras nacionais como Adhermar de Barros, então governador de São Paulo, Magalhães Pinto, governador de Minas

¹⁷⁴ Idem. p. 318.

¹⁷⁵ Idem. p. 320.

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ Idem. p.321.

¹⁷⁸ Idem.

Gerais, e Carlos Lacerda, da Guanabara, representantes de uma elite interessada em perpetuar as estruturas sociais do país.

A este respeito, aliás, Ribeiro conta que havia uma crítica feita a ele mesmo e a Jango, de que estariam “cutucando a onça com vara curta” enfrentando, de uma só vez, o latifúndio nacional e o capital internacional, mostrando como o autor conectava esses dois atores. Em sua defesa, Ribeiro afirma que “naquela conjuntura, era impossível separar as duas constrictões que estrangulavam o Brasil (...). Isso tinha que ser feito um dia. Nós tentamos. Amanhã, outro governo patriótico tentará”¹⁷⁹. Assim, conclui: “não é impossível que isso só ocorra depois da guerra prevista há trezentos anos por Hegel entre a América Saxônica e a América Ibérica, guerra que, segundo o filósofo, venceremos”¹⁸⁰.

Esta caracterização ressentida do autor, nos termos colocados por Ansart, sobre os inimigos do povo brasileiro, está conectada a seu discurso de superação do que entendia ser nossa condição subdesenvolvida. Em outras palavras, a mobilização feita por Ribeiro das memórias de seu tempo no governo de João Goulart contribui para a construção e legitimação de seu lugar de fala como um autor cujas obras teriam por objetivo fornecer ferramentas interpretativas para romper com o subdesenvolvimento do Brasil. João Paulo Moreira aponta como o projeto de nação elaborado pelo autor e utilizado como justificativa teórica de sua obra se apoiou nas perspectivas denominadas como nacional-desenvolvimentistas e como o tema do subdesenvolvimento e da dependência esteve conectado à sua “teoria da evolução sociocultural”, desenvolvida na série de *Estudos de antropologia da civilização*¹⁸¹. Para Moreira, mais do que uma teoria sobre como os povos se transformam, a interpretação formulada por Darcy Ribeiro em sua série está voltada para a explicação das causas do “atraso latino-americano”, ou seja, sua teoria antropológica estaria a serviço de um ideal de superação do subdesenvolvimento brasileiro e da América Latina¹⁸².

Mariza Peirano também observa a conexão entre as Ciências Sociais no Brasil e os projetos políticos de construção da nação, que encontrou eco na premissa de que o Estado brasileiro seria o responsável pelo “avanço” da sociedade. Em relação a Ribeiro, Peirano aponta que a política indigenista afirmada a partir do trabalho do autor guarda intrínsecas relações com os projetos de integração nacional e que ele defendeu, em várias ocasiões ao longo dos anos

¹⁷⁹ Idem.

¹⁸⁰ Idem.

¹⁸¹ MOREIRA, João Paulo Aprígio. *Uma ontologia evolucionista: considerações sobre a noção de “desenvolvimento” na obra de Darcy Ribeiro*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). São Carlos: UFSCar, 2012.

¹⁸² Idem. pp.25-32.

1950 e 1960, políticas de integração e assimilação gradativas dos índios à sociedade nacional¹⁸³. Tal fato demonstra, portanto, como este lugar no qual o autor se inscreveu está diretamente ligado a seu discurso indigenista e terá repercussão tanto na forma como Ribeiro pensa a inserção dos indígenas na história brasileira e na construção de um projeto de nação, quanto na política indigenista concreta articulada a partir daí. Os desdobramentos desta questão nas categorias interpretativas criadas pelo autor em sua série de *Estudos* serão analisados na segunda parte da tese. Por ora, interessa-nos ressaltar como este lugar de autor que fala em nome do ideal de ruptura com o nosso atraso e subdesenvolvimento foi construído sob a rememoração de seu percurso no governo Jango e como se tornou um *locus* importante de construção e difusão de seu discurso.

Por fim, voltemos à questão colocada anteriormente acerca dos atores com os quais Ribeiro compartilha essa memória ressentida e, conseqüentemente, aos quais ele atribuía certo poder para reverter este quadro. Alguns pontos de sua rememoração são particularmente interessantes para esta análise. Em uma descrição dos aspectos que considerava como os grandes êxitos do governo Jango, o autor cita a criação do 13º salário e o estabelecimento do Estatuto do Trabalhador Rural, que viria como um importante apoio aos camponeses e, também, como uma valorosa contribuição para o incremento das lutas dos trabalhadores rurais¹⁸⁴. Em relação a este último ponto, Ribeiro faz uma afirmação intrigante. Embora reconheça o histórico combativo das populações do campo, o autor argumenta que estas lutas ocorriam “quase sempre de forma arcaica, apelando ideologicamente para figuras messiânicas ou para rezadores, mas muito concretamente se apossando da terra para si mesmos”¹⁸⁵. Sendo assim, na visão do antropólogo, as ligas camponesas, lideradas por Francisco Julião, teriam sido o primeiro movimento rural popular de caráter mais relevante¹⁸⁶, deslegitimando, assim, as ações anteriores efetuadas por esses grupos.

A fala do autor é bastante emblemática da forma como Ribeiro enxergava, ou não, nas minorias étnicas e sociais que dizia defender um potencial político genuíno, ou seja, o quanto ele atribuía, ou não, a estes grupos, uma capacidade concreta de se movimentarem como atores legítimos em busca de transformações sociais. Neste sentido, há um caráter dúbio na avaliação feita pelo autor em relação a estes povos, pois, ao mesmo tempo em que evoca suas capacidades e seu potencial de resistência, parece, em seguida, desacreditá-las, caracterizando-as, por

¹⁸³ PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. *The anthropology of anthropology. The Brazilian case*. Tese de Doutorado. Harvard University, 1981. p.130.

¹⁸⁴ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.301

¹⁸⁵ Idem. p.328.

¹⁸⁶ Idem.

exemplo, como formas de luta “arcaicas”. Em consonância com essa ambiguidade, Darcy Ribeiro projetava que, em algumas partes da América, os povos indígenas poderiam vir a ocupar o lugar que as classes operárias tiveram no contexto europeu para a realização de uma revolução social que transformaria as comunidades nacionais latino-americanas¹⁸⁷. Em *As Américas e a civilização*, afirma o autor:

Em face disto, é perfeitamente previsível que, nas próximas décadas, estes anseios de libertação étnica passem a atuar também entre as populações indígenas latino-americanas, dando voz a reclamos seculares, e ativando tensões que imponham mudanças importantes em alguns dos quadros nacionais cristalizados depois da independência¹⁸⁸.

Dentro de seu esquema interpretativo, contudo, Ribeiro acreditava que tal movimento só ocorreria entre os povos indígenas descendentes de “altas civilizações”, como maias, incas e astecas que, compondo hoje um numeroso contingente populacional de países como México, Guatemala, Bolívia, Peru e Equador, seriam capazes de empreender revoluções que redefiniriam essas sociedades. O Brasil se diferenciaria deste quadro, na visão do autor, pelo fato de aqui existirem micro etnias tribais convivendo no interior de uma sociedade nacional mais homogeneizada¹⁸⁹, o que demonstra a validade da interpretação de Alcida Ramos, ao afirmar que o autor parece nunca ter acreditado, de fato, nas potencialidades políticas dos indígenas do Brasil fora de suas próprias sociedades¹⁹⁰. O aceno a este ideal unitarista e de mestiçagem, que aparece em vários discursos do autor e no mote de seu “socialismo moreno”, remete ao dilema também apontado por Ramos em relação ao desejo simultâneo de integração e conservação dos povos indígenas nacionais¹⁹¹.

Não obstante a clara implicação que esta caracterização tem sobre seu discurso indigenista, conforme analisaremos em maior profundidade adiante, ela também diz muito sobre um dos pontos de sua autoinscrição como autor. No fundo, Ribeiro acaba por reconhecer como os grandes atores políticos do país uma elite urbana letrada ao passo que o “povo brasileiro” só se configura como sujeito legítimo se guiado por essa elite, daí a tarefa que atribui a si mesmo e ao campo das Ciências Sociais de criar um discurso capaz de “nos explicar a nós mesmos”, de modo a ofertar ferramentas para a promoção de uma transformação social concreta. Neste procedimento, o autor acaba criando uma imagem romantizada do “povo”,

¹⁸⁷ VARGAS, Sonia. Identidad, Sujeto y resistencia en America Latina. *Revista Confluencia*, ano I, 2003. pp.1-12.

¹⁸⁸ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. *Op.Cit.* p.53.

¹⁸⁹ RIBEIRO, Darcy. *América Latina: a pátria grande*. *Op.Cit.* p.17.

¹⁹⁰ RAMOS, Alcida. O pluralismo brasileiro na berlinda. *Op.Cit.* p.172.

¹⁹¹ Idem.

atribuindo-lhes uma pureza de comportamentos e percepções, no limite, exotizantes. Um trecho de sua narrativa em *Confissões* nos serve para corroborar este argumento. Nele, ao narrar o papel exercido pela grande mídia no golpe civil-militar de 1964, o autor afirma:

O poder de convencimento de uma imprensa unânime, porque é unanimemente subornada, é terrível. Sobretudo para as classes médias e a intelectualidade, que têm a cabeça feita pelos jornais e pela televisão. **Não para o povo. Este guarda intocada sua própria consciência, feita através da História e sua vida de penúria.** Só por isso podemos ganhar eleições¹⁹².

Esta fala corrobora o argumento descrito anteriormente acerca desta imagem idílica e sobre-humana que o autor cria do “povo”, homogeneizado como um todo uno, coerente e portador de uma consciência “intocada”.

Em relação a esta caracterização e suas implicações, parece-nos importante ressaltar dois pontos. O primeiro, diz respeito a uma avaliação do autor de que havia questões étnico-raciais e de classe que se constituíam como problemas estruturais a serem resolvidos na sociedade brasileira e que, portanto, o poder de negociação de grupos historicamente marginalizados perante uma elite política e econômica predominante não era equiparável. Em outras palavras, seria ilusório pensar que um movimento de trabalhadores rurais, ou de povos indígenas, teria força concreta para enfrentar, dentro das regras do jogo de uma democracia liberal e com chances reais de vitória, uma elite que há séculos detinha capitais diversos. Embora essa interpretação de Ribeiro pareça-nos acertada e aponte de maneira coerente e correta para a necessidade de mudanças estruturais na sociedade brasileira, é problemático que, ao mesmo tempo em que se evoca a capacidade revolucionária deste contingente populacional, ele não atribua legitimidade concreta às suas formas de ação. Ao fazer esta recusa e colocar o “povo” em um lugar romantizado, rouba-se destes grupos a possibilidade de interlocução concreta, incorrendo em uma postura paternalista.

Neste sentido, embora pareça, sob determinada ótica, que Ribeiro busque colocar o povo brasileiro como o grande sujeito da história do Brasil, conforme argumenta José Carlos Reis¹⁹³, toda a caracterização que ele faz do governo João Goulart, por exemplo, aponta para o contrário. Em sua rememoração, o autor coloca como o grande herói dos avanços ocorridos neste período não o “povo” ou os movimentos sociais organizados, mas a figura do presidente. Isto é, todos os avanços construídos nesta conjuntura histórica são atribuídos por Ribeiro, de forma

¹⁹² Idem. pp.343-344.

¹⁹³ REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil 3: de Carvalho a Ribeiro. História plural do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2017.

personalizada, a João Goulart e à sua “preocupação com os menos afortunados” – qualidades que o autor incute, por consequência, a si próprio, visto que se descreve como aquele que foi um fiel escudeiro do presidente. Em resumo, a caracterização feita por Darcy Ribeiro leva a crer que os direitos adquiridos neste período foram menos o fruto de conquistas populares e mais o resultado da benevolência de um estadista.

A imagem heroica que o autor constrói sobre a resistência de Jango ao golpe também é bastante elucidativa desta questão. Ribeiro narra que várias propostas de acordo foram feitas ao presidente para evitar o golpe, pedindo-lhe que repudiasse publicamente o comunismo, que reformulasse o ministério, que desistisse da reforma agrária e que revogasse a lei de remessas de lucros¹⁹⁴. Goulart, porém, teria se recusado a “contra-atacar os golpistas”¹⁹⁵ porque não queria ser responsável por uma guerra civil, recusando, inclusive, a proposta de Leonel Brizola de que fizesse uma resistência armada. Ao invés disso, Jango foi acompanhado por figuras como Tancredo Neves e Almino Affonso para a Granja do Torto onde escreveram um “Memorial à nação”¹⁹⁶. Não houve, porém, tempo de divulgá-lo, a não ser nas rádios de Brasília. Consolidado o golpe, Ribeiro iniciava uma nova etapa de seu percurso, exilado no Uruguai. Em uma última caracterização dramática sobre sua passagem pelo governo de Goulart, o autor conta que “viu todo o golpe se armar ao lado de Jango, na esperança de que poderia enfrentá-lo”¹⁹⁷.

¹⁹⁴ RIBEIRO, Darcy. *Confissões. Op.Cit.* p.352.

¹⁹⁵ Idem. p.354.

¹⁹⁶ Idem.

¹⁹⁷ Idem p.353.

4 – A construção de um intelectual exilado

O terceiro volume da série de *Estudos – O dilema da América Latina* – foi publicado pela primeira vez em terras brasileiras apenas no ano de 1978. A obra, contudo, foi editada e divulgada no México já no ano de 1971. Nesta ocasião, Darcy Ribeiro encontrava-se no Chile, trabalhando como assessor do governo de Salvador Allende, durante a experiência de desterro a que fora submetido em razão do golpe de 1964 no Brasil. No prólogo da obra, Ribeiro aponta como uma das “fontes” que o permitiram escrever o livro sua “própria vivência”¹⁹⁸, incluindo os “anos de exílio em diversos países da América Latina e os meses de prisão numa fortaleza do exército e num quartel da marinha que, de certa forma, completaram nossa visão dos protagonistas da vida política brasileira”¹⁹⁹. Ao designar sua própria experiência como uma das “fontes” que corroboram sua análise sobre a situação latino-americana, Ribeiro nos permite reforçar o argumento de que ele buscou respaldar suas interpretações em seu próprio percurso, sobretudo aquele de engajamento na política institucional no Brasil e no exterior, vivências estas que o autor não se cansou de retomar como argumento de autoridade para dizer da legitimidade de seus escritos, conforme já expusemos.

Conforme relatamos anteriormente, quando o golpe de 31 de março de 1964 se efetivou no Brasil, Darcy Ribeiro era chefe do gabinete da Casa Civil da presidência de João Goulart e, em razão desta vinculação, foi obrigado a deixar o país. Sobre o episódio de sua retirada forçada do ministério pelos militares, conta o autor em *Confissões*:

Os oficiais me olhavam assombrados, sem coragem de insistir que eu saísse (...) aquela era minha hora de chumbo. Hora que eu preferia estar morto a sofrê-la, hora do derrotado. Não disse palavra. Lá fiquei mudo, me roendo. Nem pensar ordenadamente pensava. Só sentia uma dor surda que retesava meus músculos, estirava meus nervos e me deixava pronto para disparar. Para onde? Para nada²⁰⁰.

Após a saída do gabinete, Ribeiro narra que passou alguns dias em seu antigo apartamento de reitor da UnB e na casa de amigos até que, no início do mês de abril daquele ano, voou com sua esposa, a antropóloga Berta Gleizer, para Montevideú, em um avião arranjado com a ajuda do amigo Rubens Paiva, tempos depois morto sob tortura pelo Estado brasileiro enquanto voltava de uma visita a Fernando Henrique Cardoso, que estava, naquela época, exilado no Chile²⁰¹.

¹⁹⁸ RIBEIRO, Darcy. *O Dilema da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1978. p.17.

¹⁹⁹ Idem.

²⁰⁰ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.356.

²⁰¹ Idem. p.357.

Em Montevideu, Darcy Ribeiro foi contratado para trabalhar como professor de antropologia da Universidade do Uruguai e lá permaneceu até 1968. Em *Confissões*, o autor, mais uma vez, conecta sua experiência de desterro com a escrita de seu conjunto de *Estudos*. De acordo com Ribeiro, o exílio lhe proporcionara a chance de, longe do envolvimento direto com a cena política do Brasil, imergir em um “período fecundo de produção intelectual”²⁰². No Uruguai, afirma o autor, “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”²⁰³. Essa teoria referida por ele seria justamente aquela compilada nos seis volumes dos *Estudos de antropologia da civilização*, “todos escritos ou esboçados lá”²⁰⁴. Ainda de acordo com Ribeiro, foi no Uruguai que ele completou “*O processo civilizatório e Os índios e a civilização*, livro que eu me devia fazia muitos anos. Lá também, para descansar do duro trabalho de elaboração desses livros teóricos, escrevi a primeira versão de *Maíra*”²⁰⁵ – primeiro romance do autor, publicado em 1978.

Como dissemos anteriormente, no prólogo de *O Dilema da América Latina*, Darcy Ribeiro atribuiu como uma de suas “fontes”²⁰⁶ para a escrita do livro, além da experiência de exilado político, os meses de prisão a que fora submetido em 1968, após a promulgação do Ato Institucional número 5 – AI-5, pelo governo do general Alberto da Costa e Silva. Após quatro anos no Uruguai, o autor narra que sentiu um enorme desejo de deixar o país e que chegou a cogitar uma viagem para a China, onde pretendia escrever um livro sobre a Revolução Chinesa, por meio do qual, segundo sua própria definição, “inventaria a China do presente e do futuro”²⁰⁷, expressão emblemática da aposta que ele fazia na capacidade inventiva de suas próprias narrativas, fossem elas sobre o Brasil ou não. O plano de ir à China, contudo, não vingou e ele veio, na verdade, para o Rio de Janeiro, de onde havia tido notícias sobre a Marcha dos Cem Mil e sobre a eclosão de diversos movimentos de resistência à ditadura militar. Animado por essa perspectiva, Ribeiro conseguiu autorização para voltar ao país, se instalando na cidade do Rio com sua esposa, Berta, em um apartamento emprestado por amigos²⁰⁸.

Como um dos primeiros cassados e exilados de certa proeminência que voltava ao Brasil, Darcy Ribeiro conta que “se esbaldou na imprensa com longas entrevistas”²⁰⁹, enquanto

²⁰² Idem. p.372.

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ Idem.

²⁰⁵ Idem.

²⁰⁶ RIBEIRO, Darcy. *O Dilema da América Latina*. Op.Cit. p.17.

²⁰⁷ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. Op.Cit. p.372.

²⁰⁸ Idem.

²⁰⁹ Idem. p. 374.

era advertido por amigos dos perigos dessa escolha. Sua ousadia em tempos de autoritarismo lhe rendeu uma primeira tentativa de prisão, que foi barrada pelo Supremo Tribunal Federal - STF. O autor narra que, no entanto, passou a ser seguido e vigiado e quando em 13 de dezembro de 1968 foi decretado o AI-5, sua prisão se consolidou no dia seguinte²¹⁰. Após nove meses de cárcere em um quartel da marinha, conseguiu um visto consular para trabalhar em Caracas, na Universidade Central da Venezuela²¹¹. Era a segunda etapa de seu exílio. No dia 07 de dezembro de 1969, já em território venezuelano, Darcy Ribeiro escrevia um relato de sua experiência em uma carta enviada para o também exilado Florestan Fernandes, à época residindo no Canadá após a aposentadoria compulsória da Universidade de São Paulo a que fora submetido pela ditadura militar brasileira:

Irmão, a vida é variada. Nos tem dado de tudo, mas num balanço tão inconstante entre o bom e o ruim que não consigo calibrar. Apenas disto vou navegando (viver no nesece) e enquanto velejo, escrevendo livros num esforço desesperado (...). Esta escrivinhação é tão compensatória que Berta fica doida sem saber o que pretendo na minha hesitação entre o esforço de entender e o de doutrinar e na variedade do discurso que às vezes falo a você, aos mílicos e às vezes somente aos iracundos. (...) Porque você não vem aqui passar uns dias conosco? Tanto temos que conversar, irmão, sobre tantas coisas comuns e tão variadas: os índios nossos de velha devoção; a universidade repensada, a patrinha da politiquice em que me meti; esta outra que recomponho nos livros; e aquela que está longe, cruzeirodosulando sem nós²¹².

Na carta, ao mesmo tempo em que partilha as angústias do exílio, Darcy Ribeiro, mais uma vez, reafirma aquilo que ele descreve como sua obsessão no decorrer da experiência de desterro: escrever. Não por acaso, foi durante os anos em que se manteve exilado em países latino-americanos, no período entre 1964 e 1976, que o autor publicou cinco, dos seis volumes de seus *Estudos*. Também não por acaso, essa experiência é mobilizada por Ribeiro em todos eles de forma a legitimar suas análises.

A memória do exílio foi cuidadosamente construída e utilizada por Darcy Ribeiro na elaboração de sua autoimagem e de seu lugar de autor. Ela é, sem dúvida, um dos *locus* principais a partir dos quais ele se projetou como um intelectual dotado da missão de pensar o Brasil, em uma vinculação com um ideal de integração latino-americana. Nas palavras de Ribeiro, o exílio na América Latina lhe permitiu “uma reconstrução de si mesmo como intelectual” e lhe possibilitou escrever “uma vasta obra que jamais teria escrito no Brasil, em

²¹⁰ Idem. p. 375.

²¹¹ Idem. p. 404.

²¹² RIBEIRO, Darcy. [Correspondência]. Destinatário: Florestan Fernandes. Caracas, 07 dez. 1969. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcege.

razão de seu engajamento político”²¹³. Ao mesmo tempo, o autor afirmava também a importância desta experiência para o próprio amadurecimento de seu envolvimento político e intelectual: “no Uruguai, me fiz um brasileiro mais consciente e aprendi a ser latino-americano”²¹⁴.

Um conjunto específico de documentos alocados no arquivo da FUNDAR nos remete bem ao modo como Darcy Ribeiro elaborou esta experiência do exílio e como ela se tornou um dos *lócus* a partir dos quais ele cria as análises de seus *Estudos* e se inscreve como autor. Trata-se de algumas correspondências trocadas por ele com amigos e parceiros de trabalho e por meio das quais partilha uma série de aspectos de sua vivência de intelectual proscrito. Segundo Ângela de Castro Gomes, as correspondências, além de expressarem uma forma de escrita de si e de intimização da sociedade, guardam a particularidade - em relação a um diário íntimo, por exemplo - de serem escritas tendo, a priori, um destinatário, o que pressupõe uma interlocução em que o narrador pretende “dar-se a ver” e, ao mesmo tempo, visualiza o seu leitor, sendo as cartas uma forma especial de presença²¹⁵. Assim, a escrita epistolar se constitui, de acordo com Gomes, como uma prática eminentemente relacional, como um espaço de sociabilidade privilegiado para o estreitamento ou rompimento de laços entre indivíduos e grupos, uma vez que, no exercício da escrita, confia-se ao outro seus sentimentos, desejos, observações, expectativas, bem como suas memórias, já que cabe ao destinatário optar ou não por preservar a materialidade do registro de sua narrativa para a posteridade²¹⁶.

No caso de Darcy Ribeiro, esta última observação da autora nos serve como elemento para ressaltar mais um traço emblemático de seu desejo de atuar sobre a constituição de suas próprias memórias, visto que, em seu arquivo, encontram-se preservadas as cópias de várias cartas por ele enviadas a seus interlocutores, para além daquelas que recebeu. A análise destas fontes nos permite, portanto, problematizar o sentido atribuído por Ribeiro ao seu próprio percurso de exilado, assim como sua partilha de experiências e projetos de futuro com outros sujeitos.

A constituição das memórias do exílio, como aponta Denise Rollemberg, mobiliza questões variadas e, por vezes, antagônicas²¹⁷. Em primeiro lugar, cabe-nos ressaltar, a exemplo do que faz a autora em seu trabalho, a diferença entre o que esta experiência representou entre aqueles que desfrutavam de maior visibilidade e reconhecimento social, como Darcy Ribeiro,

²¹³ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. *Op.Cit.* p.73.

²¹⁴ *Idem.* p.119.

²¹⁵ GOMES, Ângela de Castro. *Escrita de si, escrita da história*. *Op.Cit.* p.19.

²¹⁶ *Idem.*

²¹⁷ ROLLEMBERG, Denise. *Exílio: entre raízes e radares*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

e entre aqueles anônimos, que usufruíam de condições materiais e simbólicas bem menos favorecidas. Como é fácil supor, ainda que pese toda uma carga de exclusão, desenraizamento e anulação sobre todos aqueles que foram submetidos ao desterro, as condições concretas de manutenção da vida e a projeção adquirida por esta vivência foram bastante distintas entre figuras públicas e de prestígio social, como Ribeiro, e pessoas que não gozavam das mesmas prerrogativas do autor.

Neste sentido, no caso de Darcy Ribeiro, os aspectos antagônicos desta experiência se devem ao fato de que, por um lado, tratava-se, sem dúvida, de algo sacrificante, doloroso, marcado por incertezas e angústias de várias ordens. Por outro, significou também uma vivência que, ao ser por ele lembrada e mobilizada, lhe possibilitou certa projeção pública, conforme detalharemos melhor adiante. Em relação ao primeiro aspecto, em outro trecho da carta enviada pelo autor a Florestan Fernandes, em dezembro de 1969, é possível apreender algumas dimensões dos incômodos gerados pela condição de exilado:

Nossa situação aqui aclarou-se um pouco nos últimos dias com a reabertura da Universidade e a intervenção de alguns amigos: vão nos dar três meses de permanência “em trânsito” e prometem mais seis para depois. Assim poderei concluir contrato e tomar outro rumo. Qual? O Brasil está cada vez mais longe para mim. Você ouviu falar na nova ordem de prisão preventiva que me decretaram? Aqueles caras não me querem esquecer... nem eu deles²¹⁸.

A narrativa de Ribeiro a Fernandes permite-nos observar aspectos daquilo que Rollemberg caracteriza como traços marcantes da experiência do exílio. Por um lado, um sentimento de desenraizamento, o que faz com que a pessoa se sinta dividida entre dois mundos distintos: aquele no qual vivia e aquele no qual é forçado a viver, em função do desterro. A este último aspecto, segundo a autora, vincula-se outra marca da vivência do exilado que é a sensação de permanente transitoriedade, que mobiliza no sujeito o sentimento de que o tempo do exílio é uma espécie de hiato entre o que foi e aquilo que ainda não se tem ideia do que será²¹⁹. No caso de Ribeiro, esta sensação fica clara na descrição do autor quanto às incertezas em relação a seu destino após os meses de permanência na Venezuela, que lhe haviam sido provisoriamente garantidos. Celso Furtado, que à época encontrava-se exilado em Paris, também comenta esta miríade de sentimentos que povoavam a experiência dos exilados, em uma carta enviada para o autor em abril de 1970:

²¹⁸ ²¹⁸ RIBEIRO, Darcy. [Correspondência]. Destinatário: Florestan Fernandes. Caracas, 07 dez. 1969. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRce.

²¹⁹ ROLLEMBERG, Denise. *Exílio: entre raízes e radares*. Op.Cit. p.35

Você sabe perfeitamente que eu sou muito mais um intelectual que um homem político. Talvez por isso o exílio me afeta muito menos do que a maioria de nossos companheiros. A vida universitária aqui continua agitada. A carga de trabalho é considerável. Contudo, como a vida adquiriu um sentido de normalidade, o peso é menor do que quando se trabalha menos, mas em condição de transeunte²²⁰.

A narrativa de Furtado remete-nos ainda, a outra questão levantada por Rollemberg. De acordo com a autora, principalmente no caso dos exilados brasileiros em razão do golpe de 1964, esta experiência era vivida também como a derrota de um projeto sociopolítico para o país, visto que a condição de proscrito destes sujeitos se dava, fundamentalmente, em razão da derrota deste projeto. Neste sentido, o exílio foi, para muitos, o lugar da resistência e da continuidade da luta – experiência muitas vezes definida e vivida como uma espécie de missão. Sendo assim, o desterro serviu também para alimentar os sonhos revolucionários de muitos intelectuais e outros atores da esquerda brasileira, que viviam este sentimento de derrocada política com a situação no Brasil.

Não por acaso, boa parte daqueles que foram exilados, em 1964 ou 1968, após o AI-5, estabeleceram-se em países latino-americanos, a exemplo de Ribeiro. Segundo a autora, até o golpe de 1973, no Chile, grande parte da esquerda nacional compreendia como provisória a saída para o exílio, encaravam-no como uma experiência preparatória para “retornar ao Brasil em condições mais apropriadas e reassumir a luta contra a ditadura ou contra o capitalismo”²²¹. O exílio foi, neste sentido, “o momento do treinamento para a guerrilha em Cuba”, para alguns, ou mesmo uma vivência de “deslumbramento com a experiência do socialismo chileno, num movimento que atingia enormes parcelas da sociedade, uma realidade muito diversa da vivida no Brasil”²²², para outros. A ideia era ficar na América-Latina, perto do Brasil e diretamente ligado a esta situação latino-americana.

Foi exatamente este o caso de Ribeiro que, durante todo o seu percurso de exilado, nunca residiu fora da América Latina, embora tenha feito inúmeras viagens para fora do continente neste período. Em suas *Confissões*, descrevendo a experiência de seus primeiros meses de desterro no Uruguai, o autor conta do desespero que o acometia pela distância do Brasil, pela sensação de impotência em relação às possibilidades de atuação nos eventos que ocorriam no país e o sentimento de derrota pelas circunstâncias da derrubada do governo de João Goulart. Em um esforço de elaboração desta vivência, Ribeiro descreve que “lia livros de ficção

²²⁰ FURTADO, Celso [Correspondência]. Destinatário: Darcy Ribeiro. Paris, 03 abr. 1970. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

²²¹ ROLLEMBERG, Denise. Memórias no exílio, memórias do exílio. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Orgs). *Revolução e Democracia (1964...)*. As esquerdas no Brasil vol.3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p.204.

²²² Idem.

científica e ia à casa de Brizola” – também exilado em Montevideu - no intento de participar do que ele chamou “de um circuito paranoico do exílio”, onde uns 10 homens armavam uma espécie de contragolpe, “que se tornava cada vez mais inverossímil”²²³. Sobre isto, o autor comenta também em carta enviada a Celso Furtado em fevereiro de 1970:

Nossos velhos companheiros é que continuam mergulhados no círculo vicioso da paranoia do exílio, alimentando-se, uns, com ilusões sobre uma possível anistia; e outros, sobre uma revolução, cujas únicas viabilidades se assentam em sua necessidade psicológica de vislumbrar uma saída²²⁴.

Ribeiro conta também que foi no exílio que retomou seu desejo de escrever um grande livro de síntese sobre o país e que, naquela época, queria um livro que respondesse à pergunta: “por que o Brasil teimava em não dar certo?”²²⁵, afirmação que reforça o argumento de como ele conectou seu percurso de exilado com suas obras.

Ainda sobre esta sensação de derrota do projeto político para o Brasil do qual participara, Darcy Ribeiro relata, em carta enviada em 1970 para João Goulart, uma viagem que fizera ao Peru e ao modo como o golpe de 1964 e a derrubada do presidente suscitava questões na comunidade latino-americana:

Caracas, 14 de agosto de 1970.

Presidente amigo:

Acabo de chegar do Peru, onde além de participar de um Congresso de antropologia conversei longamente com muitos generais-ministros (...). Todos queriam saber como e porque caímos. Pediam explicações, às vezes vexatórias (...) Têm mais simpatia pelo que fomos como esforço reformista do que pelos políticos tradicionais, que detestam. Não é curioso que o povo e os militares tenham desenvolvido esta ojeriza aos politiqueros quando a esquerda tradicional e a intelectualidade continua com ilusões demo-parlamentares?²²⁶

Como podemos observar, Ribeiro destaca na correspondência, em um tom quase defensivo, a visão que havia no interior do governo peruano de que, a despeito da pecha de “reformista” que pairava sobre a gestão de Jango, suas ações eram vistas com um caráter revolucionário pelo então governo do Peru, à época sob a liderança do general Juan Velasco Alvarado. Há uma conexão intrínseca entre a lembrança que o autor faz de sua participação nos governos do Peru e do Chile durante seu exílio e o modo como ele narra e justifica sua

²²³ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. Op.Cit. p.371.

²²⁴ RIBEIRO, Darcy. [Correspondência]. Destinatário: Celso Furtado. Caracas, 28 fev. 1970. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

²²⁵ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. Op.Cit. p.206.

²²⁶ RIBEIRO, Darcy. [Correspondência]. Destinatário: João Goulart. Caracas, 14 ago. 1970. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

ligação com Goulart, com a tradição política do trabalhismo brasileiro e, por conseguinte, com o modo como afirma seu desejo de colocar suas obras a serviço de um projeto político de transformação social.

Em 1971, após sete anos de exílio, Darcy Ribeiro conta que, da Venezuela, soube da vitória de Salvador Allende nas eleições presidenciais do Chile e que quis se deslocar para o país imediatamente. Ribeiro relata que havia conhecido Allende como senador, quando este realizou uma visita a ele e a João Goulart no Uruguai, logo após o golpe de 1964 no Brasil²²⁷. O autor diz que, na ocasião, se encantou com o que descreve como o “socialismo libertário” de Allende e com “seu sentimento de latino-americanidade”²²⁸. Quando soube de sua vitória no pleito chileno, Ribeiro conseguiu um contrato com o Instituto de Estudos Internacionais do Chile e se mudou para Santiago. A recomendação de que se instalasse no país lhe foi dada, na verdade, cerca de um ano antes por Celso Furtado, que intermediou o contato do autor com Cláudio Veliz, que lhe garantiu o trabalho no Instituto. “Se o seu propósito é ficar na América Latina, meu conselho é que procure instalar-se no Chile. É um país onde se reúnem condições excepcionais para a vida intelectual”²²⁹, recomenda Furtado a Ribeiro em carta enviada em dezembro de 1969.

Uma vez no Chile, o autor se colocou a serviço de Allende juntamente com um assessor espanhol, Juan Garcez²³⁰. Passou, então, a colaborar com o governo da Unidade Popular, afirmando em suas *Confissões* que chegou, inclusive, a escrever um dos discursos do presidente, no qual falava da responsabilidade do Chile em construir um modelo de regime socialista feito pela via democrática²³¹. Segundo a descrição de Ribeiro, Allende teve a opção de “cubanizar o processo chileno, radicalizando ainda mais sua política”, mas preferiu manter-se no caminho do “socialismo em liberdade”²³². Esta lembrança do autor parece-nos particularmente elucidativa de como ele vinculou sua vivência no Chile ao que ele próprio afirmava ter defendido ao longo de sua trajetória, que era o ideal de criação de um processo de transformação sociopolítica, feito com participação popular e sem prescindir de práticas democráticas. A empolgação de Ribeiro com o governo chileno foi narrada por ele em carta enviada de Santiago, em outubro de 1971, a Florestan Fernandes:

²²⁷ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.385.

²²⁸ *Idem.*

²²⁹ FURTADO, Celso [Correspondência]. Destinatário: Darcy Ribeiro. Paris, 03 abr. 1970. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

²³⁰ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.386.

²³¹ *Idem.*

²³² *Idem.* p.387.

Quem sabe poderia vir até aqui para conhecer o processo chileno, tão estimulante e *sui generis*? Vivê-lo tem sido um consolo para mim nesta fase do meu interminável exílio. Entretanto, o que realmente me interessa é ser participante e protagonista da história da patrinha de agora, influir nas novas gerações que aí amadurecem melhor que a nossa, mais perplexas ainda do que quando éramos moços. Proibido de fazê-lo, escrevo livros numa trabalhadeira sem fim. Que fazer, se não há alternativas só resta fazê-los bem²³³.

No relato, Ribeiro descreve a Fernandes sua sensação de consolo pela oportunidade de participar do governo socialista de Salvador Allende, ao mesmo tempo em que reafirma seu real desejo de, na verdade, poder participar mais ativamente da vida política brasileira. Impossibilitado pelo banimento do exílio, o autor afirma que buscava fazê-lo tanto por meio do envolvimento com o engajamento político no Chile quanto do exercício da escrita. Na mesma correspondência, inclusive, Darcy Ribeiro fala sobre como esta experiência de desterro, de um modo geral, e no Chile, em particular, foi por ele mobilizada na elaboração de *O Dilema da América Latina*, que teria sua primeira versão publicada no México naquele ano de 1971:

Desde que estou aqui, além de muitas viagens que fiz, trabalho como boi de pobre (...) repensei O DILEMA DA AMÉRICA LATINA que me preocupa muito (...). O DILEMA (terceiro livro da série de estudos de antropologia da civilização) é minha tentativa de um discurso mais convincente para a juventude sobre a natureza da revolução necessária; sobre as dificuldades de levá-la a cabo; sobre a imensa responsabilidade de desencadeá-la intencionalmente. As teorias “antropológicas” que elaborei antes, sobretudo no O PROCESSO nele se politizam e se aplicam concretamente na forma de diagnósticos e prognósticos. Foi um livro difícil de fazer. Tive de reescrevê-lo pelo menos três vezes: primeiro, em razão da morte do Che e de todas as reflexões que ela nos impôs; depois devido aos acontecimentos no Peru que nos mostraram que a conduta das ditaduras militares regressivas, como a brasileira, era uma opção, porque outras orientações são possíveis em seu horizonte de decisões. Finalmente, em função da vitória de Allende que me obrigou a alterar a última parte para colocar ao lado do modelo peruano e cubano de ruptura com o subdesenvolvimento, a via chilena, que exige um custo social menor, mas que é dificilmente aplicável fora do Chile. Quanto vale um livro cujas teses são suscetíveis de tantas e tamanhas redefinições? Que outros acontecimentos me obrigarão a fazer novas revisões?²³⁴.

Algumas questões emblemáticas merecem destaque no relato de Darcy Ribeiro sobre a escrita de *O Dilema*. A primeira delas diz respeito a como, mais uma vez, o autor vincula sua vivência ativa e sua participação direta nos acontecimentos políticos como fonte de legitimação de suas análises sobre a situação política vivenciada na América Latina no período. Neste caso, Ribeiro assume a escrita da obra como uma narrativa eminentemente engajada em um projeto político concreto de transformação social.

²³³ RIBEIRO, Darcy [Correspondência]. Destinatário: Florestan Fernandes. Santiago, 18 out. 1971. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

²³⁴ Idem.

Outro ponto interessante são as aspas colocadas pelo próprio autor ao referir-se às teorias desenvolvidas em seus *Estudos* como teorias antropológicas, o que demonstra como Ribeiro compreendia que o tipo de trabalho realizado em sua série se diferenciava do que tradicionalmente era caracterizado como o trabalho de um antropólogo. Esse último ponto, aliás, leva Ribeiro a questionar-se sobre a real validade de seu livro, embora o tom das perguntas feitas ao final pareça muito mais revestido de um caráter retórico. Destacar essas nuances, parece-nos importante, pois remete à autoinscrição de Darcy Ribeiro como autor que fala tanto a partir deste lugar de exilado, mas também a partir do lugar de um antropólogo *outsider*, que se utiliza do saber e da inserção nas Ciências Sociais como forma de engajamento político, demonstrando a diferenciação que ele pretendia fazer de seu trabalho no interior do campo da antropologia, conforme discutiremos mais detidamente adiante.

Quanto à experiência chilena, como dissemos anteriormente, essa serviu enormemente para alimentar os projetos políticos dos exilados brasileiros frustrados com a derrota provocada pela instauração da ditadura militar no Brasil. Segundo Denise Rollemberg, até o golpe que derrubou Allende em 1973, ser refugiado no Chile representava, inclusive, certo prestígio simbólico²³⁵, uma vez que os exilados encarnavam uma imagem de resistência e uma vinculação aos próprios ideais das esquerdas que, naquele momento, ocupavam o poder no país. Neste sentido e de forma emblemática, aliás, Florestan Fernandes, em carta enviada a Darcy Ribeiro em setembro de 1971, expressa sua preocupação quanto aos efeitos negativos que uma potencial derrocada do governo Allende poderia representar para os desejos de transformação político-social da América Latina alimentados pelas esquerdas:

Não queria maçar-los, vocês aí andam de esperança a esperança. O Chile marcha. Até quando e até onde? Gostaria que as coisas fossem mais depressa e definitiva (...) Tenho medo do lirismo revolucionário chileno. Até hoje, nenhuma revolução foi feita de amores ou com flores, o que a via eleitoral dá, ela toma. Se houve decepção no Brasil, na Bolívia, no Peru: imagine-se o que será com o Chile se ocorrer algo semelhante! Ficaremos atolados até o nariz e aí sim sem esperanças²³⁶.

Além de expressar seu receio pela desesperança que poderia acometer o campo progressista latino-americano diante de um possível fracasso do governo chileno, a carta de Fernandes expressa também os impasses que rondavam os projetos políticos das esquerdas à época, divididas entre a crença na via revolucionária mais radical – a exemplo do modelo cubano – e uma via mais democrática, garantida pelo caminho eleitoral, alternativa esta, aliás,

²³⁵ ROLLEMBERG, Denise. *Exílio: entre raízes e radares*. Op.Cit. p.41.

²³⁶ FERNANDES, Florestan [Correspondência]. Destinatário: Darcy Ribeiro. Toronto, 20 set. 1971. *Fundação Darcy Ribeiro - FUNDAR*. DRcge.

defendida pelo próprio Darcy Ribeiro. Anos mais tarde, em *Testemunho*, descrevendo sua experiência no governo de Allende, Ribeiro narra:

Nunca participei de um empreendimento tão radical e tão generoso. Allende tentava uma façanha equivalente à de Lênin na Revolução Russa [...]. A partir da precária sociedade chilena, mas dentro de uma conjuntura histórica excepcionalmente favorável, ele buscava as vias de edificação do socialismo em liberdade, dentro de um regime pluripartidário. Vale dizer que o socialismo que deveria florescer na França ou na Itália pela unificação dos seus grandes partidos de esquerda – o socialista e o comunista – queria medrar no Chile, pelas mãos de Allende [...]. Mesmo hoje, passados tantos anos e depois do desastre, do assassinato de Allende e do drama em que mergulhou o povo chileno, continuo convencido de que ele teve uma boa chance de acertar. O certo é que a direita chilena e a reação internacional, mancomunadas contra o Chile socialista, jamais tiveram dúvidas de que, sobrevivendo dois anos mais, Allende consolidaria o socialismo em liberdade, abrindo perspectivas para a revolução latino-americana²³⁷.

A ideia da construção de um “socialismo em liberdade”, ou seja, da construção de um regime socialista de caráter democrático caminhou, no engajamento político de Darcy Ribeiro, em paralelo à sua defesa nacionalista do que definia como um “desenvolvimento autônomo” para o Brasil e a América Latina e de suas perspectivas para a “revolução latino-americana”. Rememorando, em *Confissões*, a derrocada do governo Allende, Ribeiro conta que quando a crise no país se acirrou - três meses antes da derrubada do presidente por meio do golpe comandado pelo general Augusto Pinochet - ele foi chamado para assessorar Juan Velasco Alvarado, no Peru²³⁸.

Na narrativa, o autor afirma que, se tivesse ficado em Santiago, teria morrido junto com Allende, reforçando sua autoimagem de revolucionário. O golpe no Chile, como aponta Rollemberg, geraria uma nova etapa na trajetória de exílio destes sujeitos. Para muitos, a permanência na América Latina se tornou inviável, assim como a volta ao Brasil. Restou a opção pela Europa ou a América do Norte, o que implicava, segundo a autora, “o aprendizado de línguas nada parecidas com o espanhol. O frio, culturas muito diferentes. O estudo, a documentação, o trabalho, a sobrevivência material, moral, diante da derrota de todo um continente. O exílio no exílio”²³⁹.

Para Ribeiro, contudo, os eventos no Chile não encerraram seu engajamento político pela América Latina, mas inauguraram uma nova etapa de seu exílio. Pouco antes da derrubada de Allende, já em 1973, o autor foi convidado por Carlos Delgado a se instalar no Peru²⁴⁰. Por intermédio de Delgado, Darcy Ribeiro recebeu uma oferta do então presidente Velasco

²³⁷ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. *Op.Cit.* pp.121-122.

²³⁸ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.415.

²³⁹ ROLLEMBERG, Denise. Memórias no exílio, memórias do exílio. *Op.Cit.* p.205.

²⁴⁰ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.415.

Alvarado para, conforme sua própria definição, “ajudar a pensar a revolução peruana”²⁴¹, afirmação que elucida a construção de sua autoimagem de um intelectual reconhecido e imbuído de uma espécie de missão revolucionária. Sobre a forma como recebeu o convite, afirma Ribeiro: “nada podia ser mais tentador para mim que observar e conviver com militares que haviam trocado de pele e realizavam uma profunda revolução social no Peru”²⁴². O autor já havia manifestado seu entusiasmo com o contexto político no país andino em carta enviada a Celso Furtado, em fevereiro de 1970:

No Peru falei com tanta gente, desde Haya até ex-guerrilheiros, desde militares modernizadores até revolucionários que não pude fazer uma síntese. Há, sem dúvida, algo de novo no grupo militar que assumiu o poder, se comparado com as ditaduras regressivas do Brasil e da Argentina (...). É bem provável que eles possam dar mais passos que qualquer outro dos modelos viáveis, dentro da conjuntura presente. Muito mais do que os reformistas parlamentares que conhecemos tão bem. Mas não cairão, eles também, no plano inclinado em que caímos quando provocamos a contra-revolução sem ter feito a revolução?²⁴³.

A situação vivenciada no Peru, conforme menciona Ribeiro, era atípica em relação ao restante da América Latina. Lá, os militares haviam deposto o governo de Belaúnde Terry em 1968 criando o “Governo Revolucionário das Forças Armadas” sob a liderança do general Juan Velasco Alvarado²⁴⁴. O projeto do governo era promover a nacionalização da economia peruana e uma série de reformas que visavam à modernização e ao rompimento com as oligarquias agrárias do país. Dentre as principais medidas tomadas neste sentido, estava a radical reforma agrária decretada em 1969, o incentivo às cooperativas agrícolas e promoção de melhorias nas condições dos trabalhadores urbanos, o que permitiu aos militares peruanos se alinharem aos interesses dos grupos mais progressistas. Ao contrário do que ocorria na maioria das ditaduras militares que dominavam o continente americano neste período, no Peru, as Forças Armadas atuaram como agentes de um projeto de reformas sociais, angariando apoio de organizações nacionalistas e vinculadas ao campo da esquerda, tanto na América Latina quanto na Europa, incluindo o de Cuba²⁴⁵.

Em uma descrição de seu próprio projeto político, os militares peruanos afirmavam que estavam criando no país um plano de desenvolvimento original “nem capitalista e nem comunista”, com a esperança de eliminar os conflitos sociais e reforçar o “sentido de

²⁴¹ Idem.

²⁴² Idem.

²⁴³ RIBEIRO, Darcy [Correspondência]. Destinatário: Celso Furtado. Caracas, 28 fev. 1970. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

²⁴⁴ COTLER, Julio. Peru, 1960-C.1990. In: BETHELL, Leslie. *A América Latina após 1930: México, América Central, Caribe e Repúblicas Andinas*. São Paulo: Edusp, 2015.

²⁴⁵ Idem. p.675.

solidariedade da sociedade”²⁴⁶. Autodenominavam-se “cristãos, socialistas, humanistas libertários e pluralistas e afirmavam sua ‘originalidade e autonomia intelectual’”²⁴⁷.

Deste modo, segundo Julio Cotler, os militares peruanos converteram-se em pilares autônomos do Estado, monopolizaram as atividades governamentais e tentaram transformar a política num processo puramente administrativo com o assessoramento de peritos técnicos e intelectuais decepcionados com os partidos políticos e com o sistema parlamentar²⁴⁸, fato este, inclusive, mencionado por Ribeiro na carta enviada a João Goulart em agosto de 1970²⁴⁹. Ainda de acordo com Cotler, as Forças Armadas no Peru procuraram não usar tanto a repressão contra os opositores - embora, segundo o autor, ela não tenha deixado de existir -, pois esperavam conseguir a “integração passiva no aparelho do Estado das classes sociais que vinham entrando na vida política nacional desde 1930, especialmente os intelectuais e líderes das organizações de massas”²⁵⁰.

Foi neste contexto político-social que Darcy Ribeiro se mudou do Chile para o Peru, três meses antes do golpe encabeçado por Pinochet contra Salvador Allende. Entusiasmado com os empreendimentos do governo peruano, o autor rememora: “aceitei logo transferir-me para o Peru, para ajudar no que passei a chamar, por brincadeira, de “socialismo cibernético”²⁵¹. Aqui, Ribeiro faz referência ao trabalho por ele realizado junto ao Centro de Estudos da Participação Popular, núcleo criado no Peru com o apoio da ONU, por meio da Organização Internacional do Trabalho, e ligado ao SINAMOS – Sistema Nacional de Movilización Social. O órgão foi criado pelo governo peruano para atender às crescentes pressões populares no país de grupos que faziam críticas ao caráter autoritário e burocrático-militar da gestão de Alvarado. O objetivo do SINAMOS era promover no Peru condições para a criação de uma “social-democracia de participação plena”²⁵². O Sistema era composto de organizações representantes de diferentes setores da população, visando a canalizar programas oficiais de governo bem como as reivindicações populares.

Por meio da OIT, Darcy Ribeiro visitou, como experiência preparatória antes de iniciar os trabalhos no Peru, a sede da Organização em Genebra e foi também custeado pela entidade à Iugoslávia, estudar “as formas novas de propriedade social e da indústria”²⁵³ que ali se

²⁴⁶ Idem. p.674.

²⁴⁷ Idem.

²⁴⁸ Idem. p.673.

²⁴⁹ RIBEIRO, Darcy [Correspondência]. Destinatário: João Goulart. Caracas, 14 ago. 1970. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

²⁵⁰ COTLER, Julio. Peru, 1960-C.1990. *Op.Cit.* p. 675.

²⁵¹ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.416.

²⁵² COTLER, Julio. Peru, 1960-C.1990. *Op.Cit.* p. 676.

²⁵³ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.416.

implementavam, partindo do Leste europeu para a Espanha, tendo em vista “conhecer o cooperativismo dos bascos”²⁵⁴. O trabalho realizado pelo autor, por intermédio da OIT, junto ao SINAMOS peruano consistia na criação de modelos matemáticos com projeções de formas de desenvolvimento da população do país. O objetivo, segundo Ribeiro:

era compor um Peru desejável, para que ele tivesse, no ano 2000, os índices sociais da Argentina de 1950, por exemplo. Uma vez construído o símile, passaríamos a projetar as linhas de ação que no prazo intermédio permitissem à sociedade peruana chegar até lá. Seria o “socialismo cibernético”, de deseabilidade inconstestável²⁵⁵.

Havia, porém, na descrição do autor, uma divergência sua com as lideranças do SINAMOS, que naquele momento funcionava como o grande órgão de condução ideológica da revolução peruana. Em *Confissões*, Ribeiro narra uma conversa ocorrida entre ele e o general Leônidas, diretor do órgão à época, na qual afirma ter dito ao militar que, em sua visão, o “verdadeiro povo peruano era o povo incaico do altiplano”²⁵⁶. Segundo Darcy Ribeiro, a avaliação não agradou o general que, em consonância com outros cientistas sociais do Peru, acreditava que o caminho a ser percorrido pelo país era aquele de uma modernização que forçasse “os índios a deixar da mania de ser índios para compor, com os peruanos europeizados, uma espécie de Uruguai do Altiplano”²⁵⁷.

O autor afirma que, na contramão desta ideia, defendia que a revolução peruana se justificava “como o primeiro gesto de restauração do incário, a grande civilização sul-americana”²⁵⁸. Estes seriam representados, na visão de Ribeiro, pelos testemunhos contemporâneos da civilização incaica, habitantes dos vales andinos. Grupos que falam ainda o quíchua e o aimará, “lavram a terra, produzem artesanias, se estruturam em comunidades e em famílias para o trabalho, para o lazer e para o culto, segundo uma combinação de técnicas, normas e valores novos de origem europeia e arcaicos, sobreviventes das culturas indígenas originais”²⁵⁹. Nesse ambiente de apreensões e dissidências, que já começava a apontar para o término do governo de Velasco Alvarado, Ribeiro partiu de férias para Portugal, onde foi diagnosticado com seu primeiro câncer, em 1975, o que o levou a regressar ao Brasil para o tratamento.

²⁵⁴ Idem. p.418.

²⁵⁵ Idem.

²⁵⁶ Idem.

²⁵⁷ Idem.

²⁵⁸ Idem.

²⁵⁹ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. Op.Cit. p.152.

A descrição da conversa de Darcy Ribeiro com as lideranças do SINAMOS a respeito do que seria o verdadeiro caráter da revolução peruana é elucidativa de questões interessantes, sobretudo do modo como o autor destaca a defesa feita por ele dos povos indígenas do país. Havia um elemento em comum entre a perspectiva nacionalista defendida por Ribeiro ao longo de seu percurso e a defesa ideológica feita pelas Forças Armadas do Peru do movimento por eles encabeçado. Segundo Julio Cotler, os militares defendiam o argumento de que não havia no país uma “identidade nacional” peruana que permitisse a construção de um projeto de unidade²⁶⁰. Tal diagnóstico, destaca Cotler, “exigia que o Exército participasse ativamente da tarefa de mudar as condições de vida da maioria da população. Somente então esta se identificaria com a nação, concederia legitimidade ao Estado e oporia resistência à subversão”. Ideia muito semelhante foi explicitada por Ribeiro em *O povo brasileiro*, no qual afirma que faltava, no Brasil, “um conceito de povo, englobando todos os trabalhadores e atribuindo-lhes direito”²⁶¹.

Por outro lado, como dissemos, é emblemática a rememoração do antropólogo de que o “conceito de povo” a ser definido no Peru não poderia se basear em um apagamento das etnias indígenas. O destaque dado por Ribeiro na narrativa de *Confissões* demonstra, a um só tempo, como a ideia de construção de um ideal de nacionalidade esteve na base de projetos políticos partilhados pelo autor no Brasil e na América Latina e como ele se posicionava, dentro desta perspectiva, a partir da premissa do resgate daquilo que seria uma espécie de cultura original, “verdadeira” do povo brasileiro e latino-americano – como a indígena. Não por acaso, Ribeiro faz questão de destacar em sua rememoração a discordância que mantinha com as lideranças do SINAMOS quanto ao tratamento dado às comunidades autóctones do país.

Neste ponto, é interessante destacar como Darcy descreve os povos andinos como essencialmente indígenas e justifica esta atribuição afirmando pelo fato deles “conservarem a língua e parte da cultura original” e de “verem a si mesmos com uma perspectiva própria, como diversos e estranhos ao mundo dos brancos”²⁶². Em seguida, o autor elogia a organização social incaica que não se baseava “na propriedade privada, na escravidão e na economia monetária, mas numa estrutura de caráter coletivista”²⁶³, embora admitisse a divisão de classes. Novamente, Ribeiro parece projetar suas utopias de construção de uma sociedade igualitária na herança destes povos, bem como naquilo que seria um “resgate” desta.

²⁶⁰ COTLER, Julio. Peru, 1960-C.1990. *Op.Cit.* p. 675.

²⁶¹ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. *Op.Cit.* p.441.

²⁶² RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. *Op.Cit.* p.153.

²⁶³ Idem. p.154.

Ribeiro reafirma, ainda, que os Incas constituíram uma “alta civilização original”²⁶⁴ e seu discurso aponta para um ressentimento com o que acreditava ser um processo de desenvolvimento “natural” desse povo, que foi interrompido pela chegada dos europeus²⁶⁵. Deste modo, afirma o autor: “O império incaico foi destruído pelo seu ciclo de expansão, quando parecia contar com condições excepcionais para organizar-se como um vasto sistema político que englobaria no seu processo civilizatório a maioria dos povos da América do Sul”²⁶⁶.

Foi a partir deste prisma que o autor narrou e significou sua experiência de exílio, sobretudo seu engajamento nos governos chileno e peruano. Para Ribeiro, estas foram vivências que bem representaram o potencial revolucionário latino-americano, com o qual ele buscou se vincular. Atrelando sua atuação pela América Latina com aquela vivenciada alguns anos antes no Brasil, o autor afirmava, inclusive, ter encontrado no trabalhismo uma opção para viabilizar este propósito, ideal que ganhou corpo mais tarde, na década de 1980, no programa do Partido Democrático Trabalhista - PDT, articulado com sua ativa participação, a partir da noção de um “socialismo moreno”²⁶⁷.

Tal expressão, lançada por Darcy Ribeiro durante a campanha de Leonel Brizola para o governo fluminense, em 1982, buscava delinear um projeto político que se diferenciasse tanto da perspectiva da socialdemocracia europeia, entendida como não comprometida com a alteração das formas de produção, quanto do socialismo de modelo soviético. Atrelando um projeto que pretendia ser de grandes transformações sociais com a questão da construção de um sentimento de nacionalidade, falava-se que o “socialismo moreno” se vincularia à originalidade brasileira e ao resgate de nossas tradições culturais, almejando “reformular toda a vida política do país, marchar para um projeto eminentemente nacionalista”, bem como “descobrir na própria história do povo brasileiro, nas suas grandes lutas sociais” aquilo que abriria caminho para a implantação do socialismo no Brasil²⁶⁸. Assim, afirmava Ribeiro:

A posição socialista é a posição dos que querem passar o Brasil a limpo, no sentido de fazer com que o Brasil se torne habitável, para que todos os brasileiros tenham os mínimos indispensáveis. Mínimos a partir dos quais nós passaríamos a existir como povo civilizado entre outros. Esse mínimo é o socialismo brasileiro. E um socialismo brasileiro surgirá de nossa história, com a nossa carne e com a nossa cor, moreno. Um socialismo brasileiro começa por assumir o povo moreno que nós somos, mas sobretudo a nossa pobreza. Assumir esta pobreza sabendo que ela dá lucro para muita gente. Muita gente quer que o país continue assim²⁶⁹.

²⁶⁴ Idem. p.156.

²⁶⁵ Conforme veremos melhor adiante, esta ideia está referendada na teoria da evolução sociocultural e dos processos civilizatórios, desenvolvida pelo autor na série de *Estudos de antropologia da civilização*.

²⁶⁶ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. Op.Cit. p.157.

²⁶⁷ SENTO-SÉ, João Trajano. *As várias cores do socialismo moreno*. Op.Cit.

²⁶⁸ Idem. p.63.

²⁶⁹ RIBEIRO, Darcy *apud* SENTO-SÉ, João Trajano. *As várias cores do socialismo moreno*. Op. Cit. p.73.

Nas lembranças de *Confissões*, o autor explicita esta vinculação que empreende de sua experiência como exilado em países latino-americanos com o amadurecimento deste ideário político, afirmando que o projeto de um “socialismo evolutivo, oposto ao revolucionário”, era uma ideia que ele formularia no exílio²⁷⁰. Assim, Darcy Ribeiro se utiliza dessas narrativas sobre o desterro para também ressignificar sua vivência no Brasil no contexto anterior ao golpe de 1964. Convém retomar, aqui, um trecho da já mencionada correspondência por ele enviada a João Goulart em 1970, na qual, ao relatar uma conversa com os militares peruanos sobre o governo Jango, questiona de forma retórica ao ex-presidente: “Não é curioso que o povo e os militares tenham desenvolvido esta ojeriza aos politiqueros quando a esquerda tradicional e a intelectualidade continuam com ilusões demo-parlamentares?”²⁷¹.

A crítica de Ribeiro ao que ele denomina como uma “esquerda tradicional” se repete em *Confissões e Testemunho* e demonstram como o autor busca, na construção de sua memória e autoimagem, se posicionar em relação às divergências existentes no campo progressista, conforme argumentamos anteriormente. Assim, Darcy Ribeiro procurou construir uma narrativa que o distanciava tanto daqueles tidos como excessivamente moderados e poucos comprometidos com mudanças estruturais na sociedade quanto dos que apelavam para uma radicalização política a todo custo. Neste quadro, Ribeiro edifica uma imagem do trabalhismo como essa espécie de “caminho do meio”, ao mesmo tempo vinculado a transformações profundas na situação brasileira, mas sem perder de vista uma aura democrática. Imagem esta, vale ressaltar, que ele buscou projetar sobre si mesmo e, conseqüentemente, sobre suas obras, que estariam diretamente vinculadas ao propósito de dar um direcionamento teórico a este ideário político.

Em *Testemunho*, em uma defesa do caráter transformador do governo de João Goulart, Darcy Ribeiro avalia que, embora fosse visto como reformista, a gestão de Jango propôs mudanças cuja profundidade fez com que ele passasse a ser percebido como revolucionário, provocando, deste modo, uma contrarrevolução preventiva²⁷². Assim, o autor descreve as “Reformas de base” como “o projeto próprio da revolução brasileira” e critica a resistência imposta a elas à época por determinados grupos de esquerda, que queriam, segundo sua percepção, “uma revolução na forma soviética ou cubana”²⁷³. Para justificar seu

²⁷⁰ RIBEIRO, Darcy. *Confissões. Op.Cit.* p.293.

²⁷¹ RIBEIRO, Darcy [Correspondência]. Destinatário: João Goulart. Caracas, 14 ago. 1970. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR. DRcge.*

²⁷² RIBEIRO, Darcy. *Testemunho. Op.Cit.* p.119.

²⁷³ RIBEIRO, Darcy. *Confissões. Op.Cit.* p.294.

posicionamento, Ribeiro afirma que “atuava debaixo do conceito de que o feito, mais que o perfeito, é que fica na História. Mas as esquerdas não abriam mão do perfeito, e o feito alcançável era o pavor da direita”²⁷⁴.

Segundo o autor, João Goulart almejava criar um partido trabalhista nos moldes do partido britânico, com seu poder assentado nos sindicatos, dando voz aos assalariados e às classes populares nas decisões nacionais, enxergando no PTB um futuro “partido socialista moderno”²⁷⁵. “Foi também nessa corrente que eu me integrei, confiante em que era a única capaz de realizar as potencialidades brasileiras, promovendo as profundas reformas estruturais indispensáveis e inadiáveis para que o Brasil desse certo”²⁷⁶. Neste sentido, afirma Ribeiro:

Nesse quadro, passei a ver o socialismo como a progressão do trabalhismo através da incorporação do campesinato ao sistema econômico e político brasileiro pela reforma agrária e através do controle das multinacionais. Esse é o caminho brasileiro da revolução social. Não uma revolução cerebrinamente socialista, mas concretamente socialista, porque pós-capitalista, pela impotência do capitalismo para promover uma prosperidade generalizável²⁷⁷.

Portanto, o que se evidencia de forma emblemática nos relatos de Darcy Ribeiro sobre sua experiência no exílio é o modo como o autor se valeu dela – somando-a com sua atuação no governo de João Goulart - para reforçar sua autoimagem de um intelectual engajado, imbuído de uma espécie de missão transformadora. A mobilização que o autor faz das narrativas sobre seu desterro em sua construção autobiográfica, a forma como concede especial destaque ao fato de ter permanecido durante seus doze anos de exílio na América Latina, positivando sua aura de um genuíno intelectual latino-americano, demonstram como Ribeiro, não obstante o inegável sofrimento gerado pelo exílio, também se valeu dele como meio de promover uma construção sobre si, bem como projetar suas obras. Denise Rollemberg relata que, já no contexto imediatamente posterior à promulgação da Lei de Anistia, em 1979, era perceptível o certo prestígio de que gozaram os exilados no interior do amplo e complexo mosaico de constituição de uma memória de resistência à ditadura militar brasileira. Segundo a autora:

Nos primeiros anos, não deixou de pairar no ar a mitificação do exilado, até porque era um personagem que estava sendo conhecido – e construído –, como um viajante que vem de outras terras, de uma longa ausência, e conta, no centro da roda, o que viu. De súbito, passou a ser uma glória ter um exilado familiar, ou amigo ou, ao menos, um convidado para o jantar²⁷⁸.

²⁷⁴ Idem. p.291.

²⁷⁵ Idem.

²⁷⁶ Idem. p.292.

²⁷⁷ Idem.

²⁷⁸ ROLLEMBERG, Denise. *Exílio: entre raízes e radares*. Op.Cit. p.16.

Em busca de evidenciar como a experiência do exílio lhe servira para formatar o prisma por meio do qual atuaria a partir de então, Ribeiro reforça em *Confissões*: “mais tarde, compelido ao exílio, me fiz antropólogo teórico e ideólogo, buscando fundir em mim minhas consciências dispares de cientista de tempos passados com a do político fracassado dos anos mais recentes”²⁷⁹. A ideia de que o exílio deveria ser também aproveitado como uma oportunidade intelectual para pensar sobre o Brasil e a América Latina e difundir o “pensamento latino-americano” no restante do mundo, parece, inclusive, ter sido partilhada por Ribeiro com outros atores, como mostra a carta enviada por Celso Furtado ao autor em 1969:

Aqui nossa atividade tem sido intensa, pois a Universidade exige um esforço considerável. Evidentemente trata-se de um desafio, pois se trata de fazer conhecida uma imagem verdadeira da América Latina e também de difundir o pensamento da nova geração latino-americana. Temos aqui um grupo de estudantes latino-americanos, que se renova todos os anos, o que nos permite um contato estimulante e extremamente útil. O interesse que tomei na difusão de nosso pensamento por estes lados e a certeza de que meus livros circulam mais livremente no Brasil estando eu ausente, levaram-me a pensar em permanecer no exterior enquanto aquilo exista por lá²⁸⁰.

O exílio, portanto, parece ter servido como alimento para o discurso de que haveria, por parte da geração de intelectuais perseguida pela ditadura militar, o compromisso de se engajar na tarefa teórica de problematização da situação política e social brasileira, até mesmo como uma espécie de compensação diante da impossibilidade de atuar diretamente no país. Este prisma, conforme veremos a seguir, será um importante componente constitutivo de outra faceta do lugar de fala de nosso autor.

²⁷⁹ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.422.

²⁸⁰ FURTADO, Celso [Correspondência]. Destinatário: Darcy Ribeiro. Paris, 17 dez. 1969. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

5 – A construção de uma “antropologia dos brasileiros”

No prefácio à primeira edição de *Os índios e a civilização*, quinto volume do conjunto de *Estudos* e o mais explicitamente dedicado à análise das populações indígenas, Darcy Ribeiro define o próprio livro como um empreendimento que atende a “duas lealdades: fidelidade aos padrões de trabalho científico e um profundo vínculo humano com os índios do Brasil”²⁸¹. Escrita em Montevidéu, durante seu exílio, e datada de setembro de 1968, a primeira apresentação de *Os índios* remete à ideia construída e reafirmada posteriormente pelo autor sobre sua série, a de que ela se compõe de obras bipartidas entre seu esforço acadêmico-científico e seus anseios políticos.

Em relação a essa publicação, aliás, alguns críticos da obra de Ribeiro afirmam uma suposta dissonância entre ela e os demais volumes da série de *Estudos de antropologia da civilização*, argumentando que a temática do livro seria muito distinta daquilo que constituiu a discussão realizada pelo autor nos demais títulos do conjunto. A este respeito, João Pacheco de Oliveira afirma que uma leitura mais fértil de *Os índios e a civilização* seria não reportá-lo a uma suposta unidade do trabalho de Darcy Ribeiro, mas referenciá-lo no contexto dos anos 1950²⁸².

A análise aqui proposta, porém, vai na contramão desta ideia, uma vez que, em nossa avaliação, é possível observar que toda a interpretação elaborada pelo autor no livro está profundamente referenciada por sua “Teoria do Brasil” e, portanto, diretamente conectada aos demais volumes da série de *Estudos* e a seu propósito de construir, por meio dela, o que ele denominou como a “antropologia dos brasileiros”. Ademais, se a obra pode e deve ser lida em conexão com o contexto dos anos 1950 é igualmente inegável e representativo que houve um propósito claro com sua reedição em 1970 e, mais ainda, com sua inserção deliberada em um conjunto mais amplo de trabalhos²⁸³.

Ao rememorar sua trajetória em *Confissões*, Darcy Ribeiro fala com entusiasmo sobre sua vivência na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, onde foi estudar em 1942,

²⁸¹ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Op.Cit. p.19

²⁸² PACHECO DE OLIVEIRA, João. Proteger os índios e descolonizar a pesquisa: Darcy Ribeiro como antropólogo. *Revista Mundaú*, Alagoas, n.8, 2020, p.35. A interpretação de Pacheco de Oliveira é também reforçada por: REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil 3: de Carvalho a Ribeiro. História plural do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2017 e AGUIAR, Flávio. Onde cala o sabiá. In: AGUIAR, Flávio; CHIAPPINI, Ligia (Orgs.). *Civilização e exclusão. Érico Veríssimo, Euclides da Cunha, Claude Levi-Strauss, Darcy Ribeiro*. São Paulo: Editorial Boitempo, 2001.

²⁸³ Para melhor corroborar nosso argumento, é importante ressaltar que foi Darcy Ribeiro quem criou a denominação *Estudos de antropologia da civilização*, assim como foi o próprio autor quem arrolou as obras que seriam incluídas na série.

ingressando, segundo sua própria definição, na “primeira geração de cientistas sociais brasileiros profissionalizados e com formação universitária específica”²⁸⁴. Na narrativa memorialística, o autor afirma que se via dividido entre suas “duas almas”, a de estudante e a de “ativista tarefeiro”²⁸⁵. Assim, destaca Ribeiro:

Projetando o meu futuro, me via em certas horas como revolucionário profissional que seria presença dominante na revolução brasileira, uma espécie de Robespierre, por seu brilhantismo intelectual, por sua energia combativa e por seu destino de mártir guilhotinado. Eu queria isso tudo, até a guilhotina. Também me via com igual desenvoltura como **cientista que faria a antropologia dos brasileiros**²⁸⁶.

A construção de sua autoimagem como a de um intelectual dividido entre o que seria um compromisso científico e a luta política foi marca constante das narrativas do autor sobre suas próprias obras e seu próprio percurso. Conforme procuramos demonstrar até aqui, ela foi mobilizada com afincamento por Ribeiro como argumento de autoridade para legitimar seus escritos e suas análises interpretativas. O que pretendemos ressaltar agora é o modo como o autor constrói um discurso no qual afirma ter fundido essas duas consciências em seus *Estudos de antropologia da civilização*, fazendo ecoar na série o que ele denomina como “antropologia dialética”, ou a “antropologia dos brasileiros”, conforme descreveu no trecho de *Confissões* acima destacado. Essa ideia aparece tanto nos textos publicados de Darcy Ribeiro quanto em sua documentação privada.

Em 1971, enquanto preparava o quinto volume do conjunto, o livro *Os brasileiros: teoria do Brasil*, o autor conta em carta enviada para Florestan Fernandes que pretendia fazer da obra uma contribuição para o que denominava como uma “Teoria Crítica da Cultura”, que seria, em suas palavras:

Uma sistematização tanto da abordagem que desenvolvi como professor de antropologia e como pesquisador de campo, como da autocrítica posterior resultante do esforço de fundir minhas duas consciências que jamais se haviam enfrentado: a do cientista capaz de escrever trabalhos rigorosos sobre temas mais ou menos irrelevantes; e a do político cuja compreensão do mundo, cujos valores, não valiam mais que as de um discutidor de café (...). Creio que essa dupla consciência é a condição mesma da consciência alienada da maioria dos cientistas sociais latino-americanos (...). Todos os que despertamos para isso estamos desafiados a, ou bem matar a consciência científica artificiosa, fútil e impotente para abraçar o marxismo tal como existe como uma teoria que, apesar dos pesares, é mais consequente e mais útil na orientação da luta político-revolucionária e da reconstrução nacional de

²⁸⁴ *Confissões*. p.120.

²⁸⁵ *Idem*.

²⁸⁶ *Idem*. p.127 [grifo nosso].

sociedades pós-revolucionárias; ou bem buscar o caminho mais penoso e temerário que eu chamo de a fusão das duas consciências²⁸⁷.

A narrativa de Ribeiro aponta para um caminho que leva a crer que o intelectual completo, ideal, seria aquele que conseguisse fundir essas duas consciências. Caminho penoso, adverte, mas necessário se o que se pretender é mobilizar o conhecimento acadêmico-científico como ação política no sentido da transformação social. Como não é difícil supor, o autor afirma que ele próprio teria buscado alcançar tal feito, diferenciando, assim, seu trabalho do de outros cientistas sociais de sua geração.

Segundo sua própria descrição, duas marcas importantes de seu percurso formativo faziam-se presentes em seu trabalho. Uma delas, residiria na especificidade de sua experiência pessoal que lhe permitiu “passar da condição de agitador esquerdista aos vinte anos; à de pesquisador profissional, dos vinte aos trinta; e desta à de político em ação, dos trinta aos quarenta”, vivências estas que teriam lhe deixado a herança de “duas consciências distintas que buscavam desconhecer-se”²⁸⁸. Parte desta consciência, descreve Ribeiro, “informava minha visão do Brasil como problema, inspirada num marxismo larvar”²⁸⁹. A outra funcionaria, conforme sua descrição, como orientadora de sua “atividade científica fundada numa suposta objetividade e num pretendido rigor metodológico”²⁹⁰. Embora possam parecer antagônicas, o autor afirma ter conseguido fundir esta dupla consciência o que lhe permitia, “dar opiniões e atuar como cidadão com base nos esquemas conceituais esquerdistas em voga e escrever artigos e livros de antropologia com base numa ideologia cientificista”²⁹¹.

Em um capítulo intitulado “antropologando”, parte integrante de seu autobiográfico *Testemunho*, Darcy Ribeiro descreve com precisão a diferença entre o que era, em sua visão, uma “antropologia de direita” e uma “antropologia de esquerda”²⁹². A primeira seria aquela “identificada com a ordem social vigente”, enquanto a segunda seria “descontente com o mundo que aí está e predisposta a transformá-lo”²⁹³. Este último projeto é por ele definido como uma antropologia dialética, “comprometida com o destino humano, que indaga os efeitos sociais dos estudos que empreende e os coloca a serviço dos povos que focaliza”²⁹⁴. Nesta construção discursiva, Ribeiro fala tanto de seu descontentamento teórico com as Ciências Sociais

²⁸⁷ RIBEIRO, Darcy [Correspondência]. Destinatário: Florestan Fernandes. Santiago, 18 out. 1971. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

²⁸⁸ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. Op.Cit. p.96.

²⁸⁹ Idem.

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Idem.

²⁹² Idem. p.68.

²⁹³ Idem.

²⁹⁴ Idem. p.72.

acadêmicas, tidas como pouco engajadas com um projeto de transformações sociais concretas, quanto com o marxismo dogmatizado, afirmando ser preciso dessacralizar os textos de Marx, que, por terem sido escritos há tempos, não podem se manter sempre atuais. O autor constrói, assim, a ideia de um caminho do meio entre esses dois polos, apontando para seus *Estudos de antropologia da civilização* como um esforço de materialização deste ideal.

Neste sentido, na descrição de Ribeiro, seu conjunto teria como objetivo o estudo das “formações econômico-sociais e sua sucessão no tempo, pela análise das formas que assumiram nas Américas”²⁹⁵, buscando identificar na história do continente americano o registro daquilo que tipifica como etapas da evolução cultural, tema do primeiro volume da série de *Estudos, O processo civilizatório*. Por meio deste livro, aliás, o autor afirma que pretendeu reescrever o clássico de Engels, “A origem da família, da propriedade privada e do Estado”²⁹⁶.

De acordo com Ribeiro, a coletânea de *Estudos* objetiva empreender, ainda, uma análise comparativa das configurações histórico-culturais que se registraram nas Américas, buscando explicações para o desenvolvimento desigual dos povos americanos, uma análise das formas de estratificação social na América Latina e das estruturas de poder que lhe são correspondentes, bem como o “exame crítico das construções ideológicas através das quais se vem construindo nossas culturas e dos obstáculos que se impõem à elaboração de uma consciência crítica”²⁹⁷. Assim, para o autor, a antropologia dialética por ele criada e materializada em sua série se aproximaria do materialismo histórico por ser a expressão de uma ciência que busca ter “uma atitude de franca participação na vida social”²⁹⁸.

Embora seja passível de discussão a forma mais ou menos adequada com que o autor se apropria do materialismo histórico ou das elaborações teóricas de Marx e Engels, interessa-nos ressaltar que, neste procedimento de construção de um discurso sobre seu próprio trabalho, Darcy Ribeiro cria sua autoimagem como a de um intelectual singular, heterodoxo, que embora busque situar sua obra em um espectro político “de esquerda”, não se vincula ao que se convencionou chamar de marxismo, apesar de, ao mesmo tempo, buscar se aproximar do que entende por materialismo histórico. Mas o que seria, afinal, esta antropologia tão singular à qual o autor afirma se vincular? Tendo em vista os propósitos de nossa análise, mais importante do que buscar defini-la em nossos termos é analisar como Ribeiro a define, como a situa em

²⁹⁵ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. Op.Cit. p.70.

²⁹⁶ Idem. p.71.

²⁹⁷ Idem.

²⁹⁸ Idem. p.72.

elementos de sua própria trajetória e como mobiliza certas tradições intelectuais e políticas para referendá-la.

Ao narrar seu percurso formativo na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, iniciado em 1942, Darcy Ribeiro afirma que seus “mestres” foram alguns dos “pais fundadores das Ciências Sociais modernas no Brasil”²⁹⁹. Em relação à antropologia, em particular, o autor dá especial atenção a nomes que, segundo sua definição, se destacaram por seus estudos acerca do “processo de edificação do povo brasileiro”³⁰⁰, com ênfase na análise de nossas heranças africanas e indígenas. Neste sentido, Ribeiro referenda figuras como Roquete Pinto, a quem denomina como o “mais completo antropólogo brasileiro do passado”, ressaltando sua ligação com Rondon e os estudos acerca dos povos indígenas resultantes desta parceria³⁰¹. O autor destaca ainda o trabalho de intelectuais por ele definidos como “pensadores brasileiros que foram antropólogos sem saber”, colocando nesta tipologia, como dissemos, aqueles que se dedicaram ao estudo das relações étnico-raciais, pelo viés da mestiçagem. Assim, legítimas produções como as de Capistrano de Abreu - “que pensando fazer História, por vezes fez antropologia da melhor”³⁰² - e de Gilberto Freyre.

O elogio de Darcy Ribeiro a Freyre, aliás, chama atenção por dois aspectos principais. O primeiro está relacionado com a ligação que ele estabelece entre o autor de *Casa Grande e Senzala* e os demais autores por ele mencionados, visto que a valoração da obra de Freyre se referenda em sua abordagem étnico-racial. Disto depreendemos que, para Ribeiro, os grandes intérpretes do Brasil foram, fundamentalmente, aqueles que se esforçaram por compreender nossa formação por meio deste viés. Assim, o autor valida, a seu modo, o discurso da conjunção das três raças fundadoras do povo brasileiro, lugar comum destas narrativas sobre a nacionalidade, como bem demonstrou Maria Stella Bresciani³⁰³.

Deste modo, Ribeiro diferencia este esforço interpretativo de síntese sobre a formação nacional de estudos mais verticalizados produzidos por outros cientistas sociais, denominados por ele como “bibliografia infecunda”³⁰⁴. Além disto, o elogio de Ribeiro a Freyre se vincula a outra bandeira levantada pelo autor que foi a de sua suposta “independência intelectual”. Gilberto Freyre teria méritos, portanto, não apenas pelo caráter de sua obra e por se fazer

²⁹⁹ RIBEIRO, Darcy. *Confissões. Op.Cit.* p.120.

³⁰⁰ Idem. p.121.

³⁰¹ Ribeiro destaca o estudo de Roquete Pinto sobre os índios Nambikwara, do norte do Mato Grosso.

³⁰² Idem. p.121.

³⁰³ BRESCIANI, Stella. Identidades inconclusas no Brasil do século XX – fundamentos de um lugar-comum. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Orgs.). *Memória e (re)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

³⁰⁴ RIBEIRO, Darcy. *Confissões. Op.Cit.* p.121.

“herdeiro de todos os brasileiros que se esforçaram por nos compreender”³⁰⁵, mas também por ter, na avaliação de Ribeiro, se mantido desvinculado de “estrangeirismos” não tendo “se colonizado culturalmente”. Em sua defesa a Freyre, o autor destaca:

Será por essa independência intelectual e por essa criatividade admirável que Gilberto Freyre e Josué de Castro são detestados pela mediocridade? Servil e infecunda, ela não perdoa o saber, o brilho e o êxito. Observe-se que não falo aqui de afinidades e consonâncias com teses enunciadas antes. Falo de algo mais relevante, que é o perseguição do esforço coletivo de ir construindo, geração após geração, cada qual como pode, o edifício do autoconhecimento nacional³⁰⁶.

Assim, fica subentendida a não adesão plena de Ribeiro às interpretações de Gilberto Freyre, mas sua admiração pelo que entende ter sido seu esforço e autonomia intelectual na tarefa de compreender o Brasil.

Outra questão interessante desta caracterização feita por Darcy Ribeiro é o papel que atribui à antropologia mediante a missão de analisar a formação do Brasil e criar meios para transformá-la. Isso porque, na visão do autor, esta tarefa passava essencialmente pela compreensão de nossa formação humana, do “povo”, o que era entendido por ele como um trabalho fundamentalmente antropológico. Neste sentido, chegamos aqui ao ponto de conexão estabelecido por Ribeiro entre o estudo dos povos indígenas, a tarefa de teorizar o Brasil e o desejo de transformar nossa situação político-social. Novamente, observamos este aspecto na construção das memórias do autor acerca de sua formação. Em *Confissões*, Ribeiro afirma que seu melhor professor na Escola de Sociologia de SP foi Herbert Baldus, “poeta prussiano e etnólogo apaixonado por nossos índios”³⁰⁷. O autor afirma que aprendeu com Baldus o ideal científico de “estudar a natureza humana pela observação dos modos de ser, de viver e de pensar dos índios do Brasil”³⁰⁸, ou seja, toda a valorização que faz do trabalho de Baldus está associada ao que teria sido sua ligação e interesse pela questão indígena.

De modo análogo, Ribeiro confere especial destaque às aulas de História do Brasil com Sérgio Buarque de Holanda, ressaltando como principal ponto positivo a demonstração do conhecimento de Holanda sobre os “índios”. Assim, o autor vai se conectando a estes grandes nomes, mas sempre buscando destacar a vinculação destes com o que considerava fundamental, isto é, o estudo das minorias étnicas, em especial dos indígenas, tendo em vista analisar a “formação do povo brasileiro”. Nota-se também como Darcy Ribeiro se conecta à ideia de

³⁰⁵ Idem.

³⁰⁶ Idem. p.122.

³⁰⁷ Idem. p.125.

³⁰⁸ Idem. 126.

narrativas mais totalizantes, de síntese, que produziriam a imagem de um Brasil uno, homogêneo, que, não obstante as visíveis diferenças de raça e classe, seria passível de transformar-se em uma nação igualitária em todos os níveis. O problema aqui, conforme discutiremos melhor adiante, reside nos parâmetros desta homogeneização, que operou, diversas vezes, pela via do branqueamento e da ocidentalização, ainda que o autor tenha buscado defender o que entendia ser um discurso não colonizado.

Segundo Darcy Ribeiro, sua vivência em São Paulo lhe proporcionou o contato com um cenário intelectual fértil, bastante distinto do “ambiente tacanho de Minas”³⁰⁹. Contudo, o autor afirma ter percebido, aos poucos, que havia também na erudição da Escola de Sociologia e Política um aspecto alienador, do qual teria sido salvo “graças ao Partidão”³¹⁰. “Apesar de todo o dogmatismo stalinista que imperava então, os comunistas atiçaram meu fervor utópico, fazendo ver a realidade brasileira como a base de um projeto de criação de uma sociedade solidária”³¹¹. Ao mesmo tempo, Ribeiro reforça que não lhe agradava a ideia de abraçar totalmente o engajamento partidário, “deixando isso de sociologia para trás, a fim de realmente militar pela revolução”³¹². Assim, mais uma vez é possível perceber como o autor entrecruza seu esforço interpretativo, enquanto cientista social, sobre a situação do Brasil e da América Latina com seu engajamento político institucional, buscando a fusão de suas “duas almas”, caminho que ele acreditava ser o mais fecundo.

Neste sentido, Ribeiro narra que, como estudante em São Paulo, teve a oportunidade de se inteirar “de algum modo dos esforços dos brasileiros para compreenderem a si mesmos”³¹³, mas que sempre buscou aliar a formação acadêmica com o envolvimento em projetos políticos que o aproximassem do tratamento dos problemas “efetivamente relevantes do ponto de vista social”³¹⁴. Ao rememorar esta experiência de entrecruzamento dos dois aspectos, Ribeiro afirma em suas *Confissões*:

Lembrando-me disso, me dói pensar na dureza do destino de meus companheiros comunistas jovens, principalmente Marcos e Mário Alves. O primeiro psicologicamente arrasado pela tortura, o segundo empalado (...) Meus caminhos foram outros, afortunadamente, mas ainda me lavo naquelas águas. 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. Sobre ele, contra ele, se escreveram montanhas de livros, todos

³⁰⁹ Idem. p.126.

³¹⁰ Idem. p.127

³¹¹ Idem.

³¹² Idem.

³¹³ Idem.

³¹⁴ Idem.

esquecidos. Marx, desde um século e meio atrás, ainda nos fala de coisas que nem viu mais previu e, de alguma forma, explica³¹⁵.

Assim, Darcy Ribeiro ressalta como sua vinculação com o marxismo, sua convivência com os comunistas, com os quais teria aprendido “a ser responsável pelo destino humano”³¹⁶, e sua ligação com a dura experiência da perseguição político-ideológica se somaram à sua formação acadêmica, fazendo-lhe ter um olhar diferente para as Ciências Sociais. “Acho muito legítimo estudar qualquer tema só movido pelo desejo de saber”³¹⁷, destaca Ribeiro. Contudo, acrescenta o autor, “o que desejo assinalar aqui é o caráter alienador de uma escolástica científica que fechava nossos olhos para o contexto circundante, nos desatrelava do ativismo político para fazer de nós futuras eminências intelectuais e acadêmicas”³¹⁸. Deste modo, conclui que “a soma de ativismo político com a herança brasilianista e o interesse pela literatura impediram que eu me convertesse num acadêmico completo, perfeitamente idiota”³¹⁹.

Em outro trecho de uma das cartas enviadas por Ribeiro a Florestan Fernandes durante o exílio, o autor afirma que o resultado da fusão destas “duas consciências” resultaria na “superação do academicismo das diversas antropologias adjetivadas e o particularismo das diversas Ciências Sociais”³²⁰, gerando, assim:

Uma ciência geral do fenômeno humano, capaz de operar como um denominador comum que sirva de base para a construção de subteorias dos fenômenos sociais, políticos, econômicos, etc... E, por outra parte, como uma superação do marxismo tal como existe, seja na forma exegética francesa, seja na forma escolástica dos soviéticos, ambas convertidas em sacralizações do texto de Marx, cada vez mais cegas para a realidade circundante e mais impotentes como diretrizes da revolução. O resultado será uma antropologia nova que, embora absorvendo o que continua vivo no pensamento de Marx, não terá porque ser marxista, assim como nenhum físico se considera einsteiniano ou newtoniano. Em outras palavras, faria de Marx um capítulo da história das ciências sociais³²¹.

Neste sentido, continua Ribeiro: “em lugar dessa contrafação colonialista e débil mental que é chamada Antropologia Aplicada, tentarei contribuir a uma Antropologia Prática”³²². Os temas privilegiados por esta antropologia seriam, segundo sua descrição:

³¹⁵ Idem. p.81

³¹⁶ Idem. p.82.

³¹⁷ Idem. p.128.

³¹⁸ Idem.

³¹⁹ Idem.

³²⁰ RIBEIRO, Darcy [Correspondência]. Destinatário: Florestan Fernandes. Santiago, 18 out. 1971. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

³²¹ Idem.

³²² Idem. [grifo do autor]

Alienação, como estudo das crises que as sociedades humanas enfrentaram nas várias transfigurações que experimentaram.

A educação, entendida como uma prática de transmissão da cultura que pode ser politicamente intencionalizada.

A revolução, como reordenação nacional da sociedade e como reconstrução socialista³²³.

Assim, Darcy Ribeiro vai construindo sua autoimagem como a de um intelectual engajado na missão de “interpretar” o Brasil por meio desta nova antropologia e fornecer aos brasileiros uma narrativa que os ajude nesta tarefa, tida por ele como revolucionária, de transformação da sociedade nacional. Tal narrativa, na visão do autor, seria fundamental, sobretudo, para os atores da esquerda, pensados como aqueles a quem caberia essencialmente este trabalho. Neste sentido, afirma em seu *Testemunho*:

Quem quer que se disponha a transformar a ordem social terá de enfrentar duas ordens de problemas. Primeiro, conhecer as forças dinâmicas em conjunção, as resistências à mudança e os fatores capazes de ativá-la para, com base nesse conhecimento, fixar as estratégias que deve utilizar. Segundo, melhorar o discurso das vanguardas revolucionárias³²⁴.

O conhecimento das condições favoráveis e desfavoráveis para a realização do empreendimento revolucionário bem como uma narrativa capaz de dar sentido a este processo são, assim, postos como essenciais para o autor.

Novamente em um esforço de colocar a si mesmo e sua obra como formuladores deste discurso e de vincular sua própria experiência pessoal a esta constatação, Darcy Ribeiro afirma que sua participação em “órgãos de decisão da estrutura do poder” serviu-lhe para revelar a “impotência do reformismo” e a futilidade do trabalho a que os cientistas sociais se dedicam, pouco preocupados em “elucidar a natureza da revolução necessária”³²⁵, destacando, inclusive, a particularidade dos volumes de seus *Estudos* em relação às obras por ele produzidas anteriormente, colocando-os, assim, como produções mais demarcadamente vinculadas a um projeto político:

Os brasileiros, escrito à luz destas premissas, parecerá a muitos dos meus colegas mais audaz nas formulações do que o permite a base empírica com que se conta; e mais ousado nas interpretações do que o admite a cautela acadêmica. Na verdade, a postura com que o escrevi já não é a mesma com que antes empreendemos, juntos, tantas pesquisas³²⁶.

³²³ Idem.

³²⁴ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. Op.Cit. p.91 [grifo nosso].

³²⁵ Idem. p.96.

³²⁶ Idem. p.97.

Neste sentido, apesar de Ribeiro ter sempre destacado sua experiência política concreta, em sua narrativa memorialística há a construção de um discurso que aponta para a centralidade de seu trabalho intelectual - elaborado numa intrínseca ligação com seu ativismo em movimentos de esquerda, sua participação em órgãos de governo e seus anos de exílio – e para o grande potencial transformador de suas obras. Não por acaso, há em seus relatos autobiográficos diversas menções ao caráter fundamental que o exercício da leitura e da escrita ocupou em sua trajetória:

Sem a livralhada de tio Plínio eu não seria quem sou. Livros são os tijolos de que são feitos os intelectuais. Sem eles, eu teria sido o fazendeirão que Filomeno insinuava. Outro gênero qualquer de gente. Bem diferente do que vim a ser. Um consumidor insaciável de papel impresso, um escrevedor que não resiste nem mesmo ao desejo de converter-se em livro nesta biografia (...) Esse meu culto aos livros é velha adoração. Vivi mais horas de minha vida lendo, escrevendo, do que vivendo (...) Fui um professor querido, um funcionário devotado, mas só me dediquei mesmo aos ofícios e vícios de leitor e escritor. Essa realidade irreal, reflexa, postiça, artificial, simbólica, conceitual, é minha realidade mais real. Meu mundo é o da escritura, das ideias, da representação (...). Na verdade, as ações concretas a que me dei por anos e anos na convivência com os índios e no ativismo político foram comandos de minhas ideias, imperativos éticos a que me impus, convicções a que me dei e a que me dou apaixonado³²⁷.

Esta rememoração de Ribeiro ressalta como ele construiu um discurso sobre si mesmo que apontava para o exercício da leitura, da escrita e do trabalho intelectual, de um modo geral, como sua forma de ação privilegiada. Atribuição esta que o autor relegou também para seu campo de conhecimento.

A este respeito, a propósito, a visão de Darcy Ribeiro sobre qual seria essencialmente o papel da antropologia e o lugar que atribuiu a si mesmo nesta tarefa lhe rendeu alguns debates acalorados com colegas acadêmicos. Em 1979, o autor concedeu uma provocativa entrevista para o número 12 da revista *Encontros com a Civilização Brasileira*. Intitulada “Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim”, a fala do autor, teria, de acordo com sua rememoração, estabelecido “um divisor de águas entre uma antropologia cientificista e neutra ao drama indígena e uma antropologia engajada”³²⁸. Não obstante a caracterização vaidosa de Darcy Ribeiro sobre o impacto de sua entrevista, o fato é que esta ocasionou um debate aberto com o antropólogo Roberto da Matta e com outros colegas do Museu Nacional.

A entrevista concedida a Edilson Martins ocorreu no contexto das discussões sobre o projeto apresentado em 1978 pelo então Ministro do Interior do governo Geisel, Maurício

³²⁷ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*, pp.53-54.

³²⁸ Idem. p.156.

Rangel Reis, de “emancipar os índios”, isto é, declará-los não índios e eximir o Estado da responsabilidade com suas terras e proteção. O episódio contribuiu para aglutinar lideranças indígenas e ativistas da causa indígena na mesma plataforma, resultando na derrubada do projeto³²⁹. Em sua fala à revista, Darcy Ribeiro faz críticas incisivas ao trabalho produzido pela equipe do Museu Nacional, afirmando que estes não estariam verdadeiramente interessados em compreender os “índios brasileiros”, mas sim em ilustrar, a partir dos exemplos de nossos nativos, as obras “de qualquer Levi-Strauss, de qualquer teórico boboca francês ou norte-americano”³³⁰, usando “teorias da moda que amanhã não existirão mais”³³¹.

Em uma contraposição ao que definia ser o trabalho dos antropólogos do Museu e referendando sua própria produção, Ribeiro argumentava sobre a necessidade de reconhecer e legitimar a existência de “outra antropologia no Brasil”, mais “interessada nos índios como destino” e que teria se iniciado com suas próprias pesquisas e com as de seu colega e contemporâneo, Eduardo Galvão. Segundo o autor, ele e Galvão teriam tido o mérito de reconhecer que “os problemas da aculturação, da integração eram muito mais importantes do que do parentesco, da arte, da mitologia”³³². Para Ribeiro, esta perspectiva era tributária do que ele denominava como “a melhor tradição antropológica-etnológica brasileira que procedia de um alemão, chamado Kurt Nimuendaju” e que, ao contrário desta, a antropologia brasileira “não é nada de que possamos nos orgulhar”³³³.

O estopim da crítica de Ribeiro à equipe do Museu Nacional vem, justamente, da acusação do autor de que a instituição teria a posse da obra completa de Nimuendaju há 30 anos e, até então, não havia publicado³³⁴. Endurecendo o tom, Darcy Ribeiro afirma que os pesquisadores do Museu publicam “um monte de bobagens deles”, mas não a obra do etnólogo alemão³³⁵. Na visão do autor, esta postura era elucidativa daquilo que identificava como um comportamento recorrente entre os antropólogos brasileiros - dentre os quais, obviamente, ele não se incluía - que era mobilizar o índio como objeto de estudo, como um mero fornecedor de material para que pudessem fazer “suas tesezinhas doutorais”, sua “carreirinha universitária”, sem se interessar, de fato, por estes povos a não ser para manipulá-los em favor próprio³³⁶.

³²⁹ RAMOS, Alcida. O índio hiper-real. *Op. Cit.*

³³⁰ RIBEIRO, Darcy. Antropologia ou a teoria do Bombardeio de Berlim. In: SILVEIRA, Ênio [et. al]. *Encontros com a civilização brasileira*, vol 12. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 93.

³³¹ Idem. p. 94.

³³² Idem. p. 92.

³³³ Idem.

³³⁴ Idem. p. 93.

³³⁵ Idem.

³³⁶ Idem. p. 94.

Neste sentido, Ribeiro lança mão da metáfora do “bombardeio de Berlim”, afirmando que os “índios brasileiros” estavam, naquele momento, “vivendo como quem se encontra debaixo de um bombardeio. Bombardeio tremendo, de ameaças de toda sorte”³³⁷ e que, neste contexto, não haveria, em sua percepção, condições ou razões justificáveis para a realização de estudos que não aqueles que se dedicassem a compreender a relação dos povos indígenas como a sociedade circundante. Nessas circunstâncias, pretender estudar questões “internas” a essas comunidades seria, na analogia do autor, o equivalente a:

estudar em 1945, a forma da família alemã e a moral alemã em Berlim. Em Berlim, em 1945, debaixo das bombas, destruída dia e noite, não havia condição nenhuma de estudar a forma e nem a moral da família alemã. Debaixo daqueles bombardeios não havia instituição social, ou nenhuma moral, que se pudesse manter³³⁸.

As declarações de Darcy Ribeiro renderam reações desgostosas por parte de membros da equipe do Museu Nacional. A mais conhecida delas, por ter sido publicada na forma de uma carta aberta, foi a do antropólogo Roberto da Matta³³⁹. Em tom de lamento elogioso, Da Matta inicia o texto descrevendo a admiração que sentia por Ribeiro, cujo trabalho lhe seria uma referência importante e com quem teria aprendido a se interessar pelos índios. Segundo o antropólogo do Museu, seus primeiros contatos com Darcy Ribeiro deixaram-lhe a impressão de que este destoava da imagem dos cientistas de sua geração, “incapazes de uma relação menos autoritária, sempre prontos a berrar ‘você sabe com quem está falando?’”, logo que uma ideia nova surgisse³⁴⁰. O enaltecimento, porém, logo dá lugar à queixa quanto à entrevista em que, segundo Da Matta, Ribeiro dá um “puxão de orelha” na equipe do Museu Nacional, e ao apontamento do caráter contraditório da fala do autor de *O povo brasileiro*, que teria usado o mesmo tom “você sabe com quem está falando?”³⁴¹ que costumava criticar. “O tom da entrevista”, destaca Da Matta, “é digno de um Deus: Maíra, de cima de sua onipotência, fala duro com seus filhos e o ataque é brutal”³⁴².

Roberto da Matta destaca ainda, em sua resposta, a visão maniqueísta com que Darcy Ribeiro dividia aqueles que, em sua avaliação, seriam os “bandidos”, os que estariam “do lado errado”, munidos apenas de uma preocupação acadêmica, “os proxenetes, exploradores e

³³⁷ Idem. p. 95.

³³⁸ Idem. p.95.

³³⁹ DA MATTA, Roberto. Carta aberta a Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro, 06 ago. 1979. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRid 1979.08.01.

³⁴⁰ Idem.

³⁴¹ Idem.

³⁴² Idem.

ladrões de índios”³⁴³. Em contrapartida, o antropólogo do Museu ironiza o fato de Ribeiro se colocar no polo oposto, como o “herói brasileiro: o gênio da raça, o nosso Macunaíma, o Uirá em busca da justiça, o grande Maíra que arrotava azedo em cima de seus filhos equivocados que fazem ciência em vez de populismo indigenista aqui embaixo”³⁴⁴. Da Matta critica a forma como o autor se projeta como exímio conhecedor de vários assuntos, afirmando:

Quem conhece história do Brasil? É Darcy Ribeiro, o historiador. Quem tem um nome internacional publicando sobre mitologia, parentesco e arte indígena? É Ribeiro, o cientista. Quem conhece a alma indígena (...)? É Darcy, o humanista. Quem sabe quando foi que os homens instituíram a estratificação social, “esse passo de progresso muito importante, mas terrível”? Pois bem, Darcy Ribeiro, o historiador da cultura sabe que isso ocorreu “há seis mil anos” (...). Quem, além disso, tem soluções perfeitas para o nosso problema indígena? Ora, é Darcy, o indigenista, lógico³⁴⁵.

No âmbito desta crítica, o antropólogo afirma que Ribeiro acaba por criar o “paradigma de comportamento perfeito”, dentro do qual ele se insere e exclui aqueles que não partilham de suas perspectivas e acusa o autor de empreender um movimento sobre si próprio para alçar-se ao posto de ícone da antropologia brasileira. “Amanhã, sabemos bem, você inventará o mito de Darcy, o escritor”³⁴⁶. Neste sentido, Da Matta “lamenta” também, em tom irônico, que Darcy Ribeiro, não obstante as críticas que faz àqueles que pactuam com os “donos do poder”, não fale de si mesmo como alguém inserido neste lugar, rememorando os cargos políticos já ocupados pelo autor e acusando-o de não ter feito mais pelos índios e pelo próprio Museu Nacional quando foi ministro do governo de João Goulart.

Sobre os supostos “estrangeirismos” que, segundo Ribeiro, acometiam o trabalho dos antropólogos do Museu Nacional, Da Matta argumenta que o próprio autor reproduziu, a seu modo, ideias estrangeiras, mais especificamente os “esquemas mecânicos” de Leslie White e os “esquemas evolucionistas Vitorianos, tão populares quanto enganados, da antropologia norte-americana da década de 50”³⁴⁷, como os de Julian Steward. Segundo o antropólogo, todo o esquema teórico que ancora as categorias de *revoluções tecnológicas* desenvolvidas por Ribeiro na série de *Estudos* seria oriundo da noção de “energia per capita” de White. Em uma crítica a este modelo, Da Matta afirma se tratar de uma definição simplista e evolucionista, que

³⁴³ Idem.

³⁴⁴ Idem.

³⁴⁵ Idem.

³⁴⁶ Idem.

³⁴⁷ Idem.

tipifica os grupos humanos “do mais simples ao mais complexo, do mais atrasado ao mais adiantado, do mais primitivo (como nossos índios) aos civilizados (os indigenistas)”³⁴⁸.

O antropólogo do Museu Nacional questiona ainda o que considera uma interpretação equivocada de Ribeiro acerca dos estudos sobre família e parentesco entre comunidades indígenas, afirmando que não são temas escolhidos ao acaso, tampouco porque se é “reacionário e acadêmico”. Ao contrário, justifica, esse enfoque aconteceria nas pesquisas por serem estes os elos fundamentais a partir dos quais estes povos constituem sua experiência no mundo. Sendo assim, ao renegar esta temática, defende Da Matta, o pesquisador incorreria no erro de buscar compreender o índio a partir de um repertório que não cabe a estes grupos. Neste sentido, afirma o autor em contraposição à perspectiva de Darcy Ribeiro: “o entendimento do índio em sociedade, em suas condições históricas singulares, é muito mais importante do que falar de um índio genérico e universal”³⁴⁹.

Para finalizar sua longa carta aberta, Roberto da Matta critica a divisão estabelecida por Ribeiro entre estudos que seriam mais acadêmicos e, por consequência, menos engajados politicamente, afirmando que toda ciência é, em si, construída a partir de uma perspectiva ideológica e que, portanto, existe uma postura política inerente ao modo como se lida cientificamente com os povos indígenas. Em outras palavras, não haveria, na visão do antropólogo do Museu, uma contradição *a priori* entre estudar os povos indígenas a partir de balizas do campo científico e uma ausência de compromisso ético-político com esses povos. Em contrapartida, Da Matta acusa Darcy Ribeiro de, em nome de um pretenso compromisso humanista com os índios, reduzi-los a objetos de estudo a serem avaliados a partir de parâmetros inerentes à ótica do Estado e praticar, em função disso, um “populismo indigenista retórico”³⁵⁰.

Além da longa resposta pública de Roberto da Matta, a entrevista de Darcy Ribeiro suscitou também réplicas pessoais ao autor, vindas de outros colegas do Museu Nacional. É o caso de Gilberto Velho, que em carta privada afirma não querer polemizar publicamente com Ribeiro: “Não vou lhe dar este gosto”³⁵¹, diz de modo ressentido. Na correspondência, Velho fala que as declarações dadas pelo autor foram “demagógicas” e “levianas” e diz que este parece estar mais interessado em sua “promoção pessoal” do que “nos índios”, no “povo brasileiro” ou na antropologia. Em tom acusatório semelhante ao utilizado por Da Matta, Gilberto Velho

³⁴⁸ Idem.

³⁴⁹ Idem.

³⁵⁰ Idem.

³⁵¹ VELHO, Gilberto [Correspondência]. Destinatário: Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro, 01 ago. 1979. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRid 1979.08.01.

argumenta que Ribeiro não parecia efetivamente preocupado em estabelecer um diálogo franco com seus pares sobre antropologia e relembra que o autor fora, inclusive, convidado a participar do Simpósio Etnológico de 1978, promovido pelo Museu Nacional, mas não compareceu e nem respondeu à proposta.

Sobre as posições teóricas de Darcy Ribeiro, Velho se queixa do que denomina como opiniões “dogmáticas e definitivas” do autor acerca do campo antropológico e questiona, de forma irônica: “Por que você pode ser ‘cavalo de santo’ de Leslie White e Julian Steward enquanto os pobres mortais não podem usar as ideias de Levi-Strauss e outros ‘teóricos estrangeiros bobocas’?”. Por fim, o antropólogo também provoca Ribeiro afirmando que ele não empreendeu grandes esforços como Ministro da Educação e Chefe da Casa Civil de João Goulart para publicar os trabalhos de Kurt Nimuendaju e ajudar o Museu Nacional com outros trabalhos e exposições.

De modo análogo, a também antropóloga do Museu Nacional, Yonne de Freitas Leite, escreveu uma carta privada a Ribeiro em que pede razoabilidade do autor no teor de suas declarações³⁵². Leite chama a atenção do autor dizendo que este, na verdade, atacava o “inimigo errado” e que não deveria se valer da projeção pública que havia conquistado “a duras penas” contra o Museu Nacional. A antropóloga finaliza o texto advertindo a Ribeiro para que não use os índios “retoricamente em causa própria”³⁵³.

A resposta de Darcy Ribeiro a Roberto Da Matta veio na forma de outra carta aberta, intitulada “por uma antropologia melhor e mais nossa”³⁵⁴. Não foi possível identificar, na documentação da FUNDAR, a réplica do autor às cartas de Yonne Leite e de Gilberto Velho. No texto a da Matta, porém, Ribeiro se justifica mobilizando, de forma emocional, elementos de seu percurso de exilado, pedindo que o antropólogo do Museu Nacional compreenda que, após “tantos anos de doce exílio, sem meios de socorrer a vocês que penavam aqui, eu queria exercer de abrupto, com rispidez, uma influência que, gozoso, houvera exercido longa e carinhosamente”³⁵⁵.

Contudo, ainda em tom de cobrança, o autor afirma que a resposta de Da Matta deixou suas reclamações originais “no ar”, “sobretudo as que pedem uma antropologia melhor e mais nossa”³⁵⁶. Esta seria, na descrição de Ribeiro, “uma antropologia descolonizada (...) tão boa no

³⁵² LEITE, Yonne de Freitas [Correspondência]. Destinatário: Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro, 08 ago. 1979. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRid 1979.08.01.

³⁵³ Idem.

³⁵⁴ RIBEIRO, Darcy. Por uma antropologia melhor e mais nossa. Carta aberta a Roberto da Matta. Rio de Janeiro, 07 ago. 1979. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRid 1979.08.01.

³⁵⁵ Idem.

³⁵⁶ Idem.

plano humanístico que trate logo de devolver aos índios o que aprendeu deles” e, por fim, “uma antropologia sem conviência com o despotismo”, que fosse verdadeiramente capaz de ajudar o Brasil a sair de “um subdesenvolvimento que se subdesenvolve cada vez mais”³⁵⁷. Este ponto da resposta do autor vai ao encontro do que argumentamos anteriormente, sobre a ligação existente entre sua teoria da evolução sociocultural e o discurso de ruptura com nossa condição de país subdesenvolvido, vínculo este que, como veremos, terá implicações diretas em suas categorias interpretativas e, conseqüentemente, em seu discurso indigenista.

O acalorado debate acadêmico entre Ribeiro e seus colegas foi arrematado, de modo muito interessante, por uma pequena coluna publicada na edição do *Jornal do Brasil*, de 25 de setembro de 1979³⁵⁸. Nela, um grupo de alunos da pós-graduação do Museu Nacional se manifesta sobre o que chamam de “polêmica antropológica, existencial e política entre Darcy Ribeiro e Roberto da Matta”³⁵⁹, com o intuito de “dar uma dimensão de realidade às coisas e tirar a conversa dos altares das estrelas antropológicas”³⁶⁰.

Na perspectiva dos estudantes, a entrevista de Darcy Ribeiro à revista *Encontros com a Civilização Brasileira* demonstrava desconhecimento por parte do autor acerca do trabalho que era, de fato, desenvolvido no Museu Nacional e ainda, expressava o modo como Ribeiro teria reduzido o papel da antropologia brasileira à “publicação das obras de Curt Nimuendaju (delírio nacionalista, apesar da importância de Nimuendaju na tradição antropológica brasileira) e à organização de uma exposição etnográfica”³⁶¹. Projetar como tarefa primordial do Museu a elaboração de exposições sobre os índios seria, no argumento dos alunos, converter as comunidades nativas em “peças” que “tornam-se troféu de guerra da civilizada nação conquistadora” e “dão brilho aos espoliadores”³⁶². “É desse brilho que Darcy Ribeiro quer resplandecer, debaixo das ladainhas humanistas?”, questionam. A fala dos estudantes demonstra, dentre outras coisas, como o discurso de Ribeiro acerca dos povos indígenas e da antropologia já vinha sendo questionado naquele contexto.

Em outra passagem da nota, os estudantes provocam dizendo que “enquanto os ilustres trocam suas flechas oratórias”, eles enfrentavam desafios maiores, como o de lutar contra as multinacionais mineradoras pelo reconhecimento e manutenção do território yanomami, sendo, por isso, considerados inimigos, inclusive da FUNAI. “Enquanto o Sr. Ribeiro desenvolvia

³⁵⁷ Idem.

³⁵⁸ *Jornal do Brasil*, edição de 25 de setembro de 1979, Seção: “Cartas: novos antropólogos”. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRid 1979.08.01.

³⁵⁹ Idem.

³⁶⁰ Idem.

³⁶¹ Idem.

³⁶² Idem.

contatos de alto nível, desconhecidos antropólogos reuniram-se contra organizações e entidades da sociedade civil (...) para coordenar seu trabalho de apoio às resistências dos povos indígenas brasileiros”³⁶³. Por fim, os alunos encerram o texto ressaltando que a relação entre “política e índio” não deveria se resumir ao monopólio exercido seja por acadêmicos empenhados e ou ministros de Estado, mas sim se estabelecer por meio da “experiência de mobilização e reação dos índios sobreviventes, agora não mais derrotados e isolados, mas respaldados por uma antropologia que começa a refletir entre si mesma”³⁶⁴. A carta é assinada por jovens antropólogos à época como Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Maria Dulce Gaspar, Luiz Eduardo Soares e Arno Vogel.

A celeuma entre Darcy Ribeiro e o grupo de antropólogos do Museu Nacional coloca em questão alguns elementos importantes a serem problematizados. O primeiro deles, diz respeito a como os discursos do autor apontam para a elaboração de sua autoinscrição como um intelectual criador de uma tradição antropológica, por ele chamada de “antropologia dialética” ou “antropologia dos brasileiros”, conforme dissemos anteriormente.

No interior das Ciências Sociais, Eduardo Viveiros de Castro afirma que se convencionou tipificar estas duas perspectivas de estudos apontadas por Ribeiro como “etnologia clássica” e do “contato interétnico”³⁶⁵. A etnologia clássica, segundo o autor, seria descrita como aquela mais preocupada com “as dimensões internas dos povos indígenas” enquanto a do contato interétnico se dedicaria aos estudos das interações destes grupos com a sociedade envolvente. Estariam inseridos nesta última perspectiva, autores como Eduardo Galvão, Roberto Cardoso de Oliveira e o próprio Darcy Ribeiro, tendo, na avaliação de Viveiros de Castro, *Os índios e a civilização* e a teoria da transfiguração étnica nele desenvolvida fornecido elementos relevantes para os estudos da chamada “etnologia do contato”.

A definição trazida por Eduardo Viveiros de Castro interessa-nos aqui menos para categorizar a obra de Darcy Ribeiro e de outros antropólogos dentro de uma pretensa corrente de pensamento e mais para destacar o modo como o debate mobilizado pela entrevista do autor à revista *Encontros com a Civilização Brasileira* colocou diferentes perspectivas antropológicas em debate e como a questão do maior ou menor compromisso com os povos indígenas foi mobilizada a partir disso. Neste sentido, a autoinscrição de Ribeiro como o precursor de um viés interpretativo considerado como novo e singular se sustentava também e essencialmente sob o paradigma de uma missão intelectual e daquilo que seria uma antropologia

³⁶³ Idem.

³⁶⁴ Idem.

³⁶⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Etnologia brasileira. Op.Cit.* p.111

engajada, verdadeiramente comprometida com os indígenas e com o “povo brasileiro”, modelo este ancorado na ideia, já discutida anteriormente, da pretensa fusão de uma consciência acadêmica e de uma consciência política.

Assim, o discurso de Darcy Ribeiro coloca-o em uma posição de certo modo marginal a qual, em algum nível, lhe rendeu projeção pública. Neste sentido, aliás, é interessante perceber como há nas narrativas do autor uma espécie de deleite em se apresentar como um execrado, alguém que não seria reconhecido pelos pares e cujas obras, em razão disto, padeceriam de certo ostracismo. Não nos cabe aqui, e tampouco é este nosso objetivo, fazer uma análise acurada da história do campo antropológico brasileiro e da inserção de Ribeiro neste. O que nos interessa ressaltar com esta questão é a forma como este lugar de fala construído por e sobre nosso autor se tornou um dos *locus* a partir dos quais seu discurso foi e ainda é enunciado. Em uma passagem de *Confissões* que corrobora esta hipótese, Darcy Ribeiro afirma que Rondon e Anísio Teixeira foram seus grandes “*alter egos*”, por terem sido homens que lutaram em prol de causas que também foram suas, quais sejam: “a proteção aos índios e a educação do povo”³⁶⁶. Legitimando este lugar de *outsider*, de quem teria se interessado por algo que não era devidamente reconhecido em seu contexto, Ribeiro relembra uma conversa com Teixeira em que este lhe dizia que, até conhecê-lo, não gostava dos índios e que “eu só podia ser um idiota porque, sendo inteligente como diziam, me dedicava a 0,02% da população brasileira”³⁶⁷.

Na literatura analisada e que discute a obra de Darcy Ribeiro, existem alguns exemplos bastante emblemáticos os quais nos permitem corroborar o argumento de que a autoimagem do autor como um intelectual engajado e de certo modo marginalizado reverberou tanto no campo das Ciências Humanas quanto no imaginário político das esquerdas brasileiras.

Em sua tese, Lucas Pinheiro empreende uma análise sobre a vinculação de Darcy Ribeiro com o que denomina como uma “cultura política utópica” do Brasil e da América Latina. A análise do historiador reforça de modo incisivo a aura de intelectual revolucionário de Ribeiro, reverberando o discurso do próprio autor sobre seu percurso e sua obra. É neste sentido que Pinheiro afirma, inclusive, que o antropólogo teria uma “vocação utópica” para o encaminhamento de soluções para os problemas que identificava na situação brasileira e latino-americana³⁶⁸. Nas palavras do historiador: “a utopia de Darcy Ribeiro transpassava a mera percepção da resistência e inclusão do elemento indígena como parte da identidade e da

³⁶⁶ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. Op. Cit. p.223.

³⁶⁷ Idem. p.225.

³⁶⁸ PINHEIRO, Lucas Miranda. *El Ingenioso Caballero Darcy Ribeiro: a trajetória de um intelectual andante na cultura política utópica do Brasil e da América Latina*. Tese (Doutorado em História). Franca: UNESP, 2012.

realidade do Brasil, mas permitiria, a partir disso, a reivindicação de rumos próprios à sua sucessão histórica³⁶⁹. Assim, a avaliação de Pinheiro legitima a ideia defendida por Ribeiro do “povo brasileiro” como um “gênero completamente novo e peculiar do humano”³⁷⁰, bem como reforça a imagem do autor como um intelectual algo missionário que, por meio de sua obra, conferiria “aos brasileiros e latino-americanos a possibilidade de um futuro histórico também único”³⁷¹.

De modo análogo, o historiador José Carlos Reis também constrói uma interpretação sobre a obra de Darcy Ribeiro que corrobora esta aura mítica do autor. De acordo com Reis, a leitura da história do Brasil feita por Ribeiro elabora uma narrativa “a contrapelo”, tal como postula Walter Benjamin, que buscaria nos monumentos de poder e da cultura “as marcas da barbárie”³⁷². Ao vincular o trabalho do autor de *O povo brasileiro* a uma tradição politicamente engajada, Reis afirma, de forma bastante bairrista, que Darcy Ribeiro teria buscado recuperar o que ele denomina como uma “autenticidade mineira”, restaurando o “tempo inconfidente”³⁷³. Ou seja, Ribeiro se identificaria com a “Minas revolucionária da Inconfidência”, com Tomaz Gonzaga, Aleijadinho, etc., fazendo uma aposta no conhecimento e na educação como um caminho para a revolução social³⁷⁴.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira, cuja produção tem grande diálogo com o campo da chamada história indígena, afirma em texto recente que Darcy Ribeiro é o “exemplo de um intelectual ator”, cuja crítica ética e a ação políticas são indissociáveis das elaborações teóricas que produziu³⁷⁵. O autor corrobora, inclusive, a “teoria do bombardeio de Berlim”, mobilizada por Ribeiro durante o debate público com Roberto da Matta em 1979. Pacheco de Oliveira ressalta que a metáfora do autor serviu para demonstrar a “intensidade da violência sofrida pelos povos indígenas inseridos em uma situação colonial”³⁷⁶, sendo esta entendida não apenas como um vínculo entre metrópole e colônia, mas como uma relação de dominação e subjugação, física e simbólica, de uma coletividade sobre a outra. Em outras palavras, entende-se que as construções coloniais deixam seu lastro no tempo, podendo ser identificadas ainda hoje nas relações entre os Estados Nacionais e os povos indígenas³⁷⁷.

³⁶⁹ Idem. p.48.

³⁷⁰ Idem.

³⁷¹ Idem.

³⁷² REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil 3: de Carvalho a Ribeiro*. Op.Cit. p.328.

³⁷³ Idem. p.354.

³⁷⁴ Idem.

³⁷⁵ PACHECO DE OLIVEIRA, João. Proteger os índios e descolonizar a pesquisa: Darcy Ribeiro como antropólogo. Op.Cit.

³⁷⁶ Idem. p.36.

³⁷⁷ Idem. p.36.

Tendo em vista essa definição trazida por seu próprio texto, parece-nos contraditório que João Pacheco de Oliveira veja a análise de Darcy Ribeiro como “não colonial”, haja vista que o autor se manteve, até o fim de sua vida, como um defensor de um projeto de Estado-nação homogêneo que integrasse os indígenas, tal como aparece explicitamente em *O povo brasileiro*. Ademais, ainda que Ribeiro tenha buscado se orientar pelo que entendia ser uma antropologia politicamente engajada, isto não exime suas análises de desdobramentos ético-políticos complexos, tal como a apropriação de sua tipologia de classificação dos povos indígenas brasileiros pelo Estatuto do Índio, formulado pela ditadura militar, conforme discutiremos melhor adiante.

Assim, parece-nos acertada a ressalva apresentada por Eduardo Viveiros de Castro de que a busca por “justificações políticas” para a pesquisa não são, por si só, garantias de uma postura mais ou menos compromissada com os povos estudados. Em primeiro lugar porque, como afirma o autor, as supostas justificativas políticas serviram, por vezes, como “tranquilizantes epistemológicos”³⁷⁸, que impediram o avanço de análises mais acuradas e bem fundamentadas. Ademais, considerando também a intrínseca relação entre saber e poder, cabe ressaltar que perspectivas epistêmicas são essencialmente políticas, o que nos permite notar que, muitas vezes, sob a roupagem de uma ciência engajada, podem se esconder posturas danosas aos povos indígenas, ainda que à revelia do desejo enunciado por seus autores.

Segundo Viveiros de Castro, o tipo de análise praticada por Darcy Ribeiro e alguns de seus interlocutores trouxe importantes contribuições para um maior entendimento dos processos de sujeição dos indígenas pelas sociedades invasoras, tendo seus representantes, muitas vezes, desempenhado um papel de destaque na defesa dos índios no Brasil. Para o autor, por meio de sua obra e sua atuação, Ribeiro foi “um dos grandes responsáveis por uma maior conscientização das camadas urbanas e das elites dirigentes do país quanto à causa indígena”³⁷⁹.

Neste sentido, aliás, é importante destacar que o trabalho de Darcy Ribeiro chama atenção para um aspecto fundamental, qual seja: a necessidade de nos atentarmos para as condições estruturais de opressão às quais os indígenas são submetidos, o que não se pode perder de vista, ainda que se façam estudos menos generalistas sobre esses povos. Contudo, conforme pondera Viveiros de Castro, muitas análises empreendidas pelo autor, ao se voltarem para os indígenas única e exclusivamente a partir do olhar e da perspectiva da sociedade nacional, acabaram por apreender o “índio” a partir do olhar objetivante do Estado, criando,

³⁷⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 492.

³⁷⁹ Idem. p.118.

assim, uma abordagem que via os povos nativos apenas a partir do que seriam suas contribuições à cultura nacional “ou seu papel de símbolo – passado ou perene – dos processos de sujeição político-econômica que se exprimiriam de modo mais “moderno” na dinâmica da luta de classes de nosso capitalismo autoritário”³⁸⁰.

Neste quadro, a questão indígena passou a ser pensada sob a ótica da “questão racial” e de classe, se vinculando também à emergente “teoria da dependência”, que foi fortemente apropriada nas análises sobre a situação brasileira e latino-americana nas primeiras décadas da segunda metade do século XX, conforme também apontamos anteriormente. Neste sentido, as análises empreendidas sobre os indígenas se vinculariam com as discussões da época sobre a troca desigual, o colonialismo “interno”, as “formas de transição” ao capitalismo, etc.³⁸¹. Para o autor, este tipo de interpretação amplamente difundida pela obra de Darcy Ribeiro se deve “a dois componentes de sua personalidade teórica”: sua adesão aos “esquemas grandiosos do neoevolucionismo americano, complementado por certa inclinação marxista”, e a inserção, realizada por ele, da “problemática indígena redefinida nos quadros das “teorias do Brasil” formuladas na década de 30”³⁸².

Neste sentido, em sua resposta à carta pública de Roberto da Matta em 1979, Ribeiro fazia uma interessante afirmação, de que sua “teoria do bombardeio de Berlim” tinha por objetivo despertar a comunidade acadêmica para a construção daquilo que ele denominava como “uma antropologia descolonizada”, que efetivamente ajudasse o Brasil na superação de suas mazelas históricas³⁸³. Ainda no texto endereçado a Da Matta, o autor afirma que “cada um deve estudar o que quiser”, inclusive os “frescos, as putas e os marginais”³⁸⁴. Contudo, ressalta Ribeiro, caberia ao Museu Nacional a tarefa de contribuir para que a “menina brasileira” rompa com uma imagem dos índios que “vê nos filmes de faroeste”³⁸⁵. Em tom de autodefesa, o autor destaca que as críticas que faz à instituição não são no intuito de atacá-la, mas, ao contrário, se devem ao apreço que tem por ela, ao reconhecimento de sua importância e a seu desejo de que o Museu produza uma antropologia mais atrelada à “temática brasileira”³⁸⁶.

Estas afirmações do autor incitam questões importantes para nossa análise e que reforçam os argumentos apresentados até aqui. O primeiro deles, diz respeito à já mencionada

³⁸⁰ Idem. p.137.

³⁸¹ Idem. p.132.

³⁸² Idem.

³⁸³ RIBEIRO, Darcy. Por uma antropologia melhor e mais nossa. Carta aberta a Roberto da Matta. Rio de Janeiro, 07 ago. 1979. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRid 1979.08.01.

³⁸⁴ Idem.

³⁸⁵ Idem.

³⁸⁶ Idem.

disputa em torno daquilo que seria mais ou menos legítimo a ser estudado pela antropologia, que, de acordo com o discurso de Ribeiro, deveria se dedicar ao que ele intitula como a “temática brasileira”. Este ponto é interessante, pois podemos observar que há neste discurso do autor uma circunscrição fechada do que seria este tema. Em outras palavras, o que se chama de “temática brasileira” é uma antropologia feita a partir de um olhar do Estado nacional e, mais ainda, que tem por finalidade a criação de um projeto de Estado unificado e homogêneo, no qual os indígenas apareceriam como um de seus componentes. Portanto, o que Ribeiro apresenta como o grande objetivo a ser alcançado por meio deste trabalho intelectual quase missionário, pautado no paradigma de construção de uma “antropologia dos brasileiros”, feita com base na fusão de suas duas consciências, era, na verdade, o ideal de formação de uma nação mestiça.

Assim, podemos retomar a apropriação que o autor afirma fazer do materialismo histórico em seu projeto de uma “antropologia dialética”, visto que ela é elucidativa do modo como Ribeiro associou uma pretensa perspectiva marxista com sua abordagem étnico-racial. Novamente, este ponto aparece nas narrativas memorialísticas do autor. Em *Testemunho*, Darcy Ribeiro defende não ser plausível concordar com a afirmação de que a história se faz na luta de classes e que nem o próprio Marx concordaria com isso, visto que sempre houve lutas interétnicas e inter-raciais³⁸⁷. Assim, conclui o autor:

Nosso papel é tomar este projeto mundial macro étnico com que emerge a civilização do futuro e fazê-lo nosso, criando a Nação Latino-Americana como a estruturação maior da latinidade. Com efeito, só aqui mestiçando-se com todas as raças ela se estruturou para voltar a representar o papel que nos cabe frente aos outros blocos de povos³⁸⁸.

Ribeiro ressalta, portanto, que seria equivocado pensar que apenas as classes operárias, tal como foram concebidas por Marx, são “grávidas de revolução”, visto que haveria outros setores sociais igualmente capazes de desempenhar um papel revolucionário³⁸⁹. Curiosamente, esta última afirmação do autor pode servir tanto para legitimar o lugar que as minorias étnicas, como os povos indígenas, poderiam ocupar no interior de um projeto revolucionário, quanto o próprio lugar do autor, visto que ele próprio não pertencia ao que, no senso comum, ao menos, se tipifica como uma “classe operária”. Ao contrário, em que pese sua tentativa de construir uma autoimagem de intelectual subalterno, que buscava elaborar uma narrativa contra-

³⁸⁷ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. Op.Cit. p.151.

³⁸⁸ Idem. p.161.

³⁸⁹ Idem. p.157.

hegemônica sobre o Brasil e a América Latina, o percurso de Ribeiro era, na verdade, atravessado pelo usufruto de uma série de privilégios materiais e simbólicos, a partir dos quais se constitui seu lugar de autor.

Na condição de homem, branco, ele descendia de uma família de proprietários de terra em Montes Claros/MG, com grande influência política na cidade – ainda que tenha renegado esta herança. Quando jovem, na década de 1930, teve a oportunidade de se mudar para Belo Horizonte e ingressar na faculdade de medicina, carreira inacessível à época para uma pessoa desprovida de condições materiais significativas. Posteriormente, se formou em meio a uma elite intelectual na Escola de Sociologia e Política de São Paulo e teve acesso a altos cargos na estrutura de poder estatal. Ou seja, Darcy Ribeiro era um homem muito mais inserido no *mainstream* do que gostava de admitir, o que lhe foi lembrado de forma provocativa pelos antropólogos do Museu Nacional durante o debate gerado por sua entrevista em 1979.

Outro ponto interessante da resposta dada por Ribeiro a Da Matta diz respeito à preocupação manifestada pelo autor quanto à “imagem do índio” que a antropologia iria criar, inclusive para o senso comum, o que demonstra que havia uma disputa em torno desta questão naquele contexto. Este aspecto, por sua vez, se conecta a outra discussão, acerca de qual perspectiva de trabalho seria mais honesta com os indígenas.

A este respeito, Eduardo Viveiros de Castro aponta que em 1976 este debate fora colocado no Congresso de Americanistas realizado em Paris e que pairou ao longo dos anos 1970 no campo antropológico a questão sobre qual seria a linguagem mais adequada para pensar os ameríndios³⁹⁰. Para relembrar, este foi, inclusive, um dos pontos abordados por Roberto da Matta na discussão com Ribeiro, no qual o antropólogo do Museu Nacional afirmou que o autor de *O povo brasileiro* buscava compreender os indígenas a partir de um repertório que não cabia a estes grupos e apontou os problemas inerentes à ideia de um “índio genérico” criado por Ribeiro.

Na esteira destes questionamentos, é importante observar o modo como os termos, “colonial” e não “colonial” são mobilizados por Ribeiro e seus críticos, o que evidencia como os conceitos são alocados com interesses diversos e por vezes distintos nas batalhas inerentes ao campo discursivo. Assim, é interessante analisar o que seria, na perspectiva do autor, uma abordagem descolonizada. Na própria resposta a Da Matta, ele fornece mais um indício desta questão. Ribeiro afirma na carta que o objetivo de suas críticas ao Museu Nacional era reivindicar para o Brasil “uma antropologia descolonizada”, isto é, uma antropologia que

³⁹⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Entrevista concedida a Paulo Bull. *Revista Habitus*, IFCS-UFRJ, vol.12, n.2 – 2014.

tivesse um compromisso com o desenvolvimento nacional, demarcando, novamente, o discurso de ruptura com a condição de país subdesenvolvido³⁹¹.

Neste sentido, é importante nos questionar sobre as diferentes formas de colonialidade e decolonialidade, tal como ressalta Gayatri Spivak. Em uma análise sobre a situação de países do Leste europeu outrora pertencentes à União Soviética, a autora destaca que em casos como o da Bulgária, que viveu por cerca de quinhentos anos sob o reinado Otomano e por quarenta sob a hegemonia soviética, a pós-colonialidade é lida como o pós-comunismo, ainda que este último tenha se apresentado, em algum momento, como contraponto à dominação colonial³⁹². Por meio deste exemplo, Spivak nos convida a refletir sobre as múltiplas formas que estas noções podem adquirir, a depender do contexto histórico situado. Neste sentido, uma questão que poderíamos colocar é: em que medida o discurso de Darcy Ribeiro é decolonial, ou, para melhor dizer, em relação a que ele se apresenta como um discurso descolonizado?

Por um lado, parece-nos inegável que a obra e a atuação de Darcy Ribeiro tenham, como aponta Tracy Guzmán, colocado um questionamento importante a aspectos fundantes de nossa herança colonial, chamando atenção para a necessidade de pensar a América Latina a partir dos povos indígenas³⁹³ e desempenhado um papel igualmente relevante para a defesa das comunidades nativas em um contexto particularmente desfavorável. Em uma entrevista concedida em 1989, o líder indígena Ailton Krenak já ressaltava que a perspectiva indigenista de Rondon, reproduzida por Ribeiro, era louvável para sua época, afinal de contas, na visão dos contemporâneos do Marechal, “índio bom era índio morto”³⁹⁴. Segundo Krenak, porém, faltaram figuras que fizessem avançar este processo de reconhecimento da existência de comunidades com modos de vida distintos. Neste sentido, de acordo com Krenak, o que ocorreu foi o florescimento de uma concepção de que os índios precisavam ser vigiados e integrados³⁹⁵.

Assim, ao seguir de algum modo esta linha, Darcy Ribeiro também não deixou de reificar, à sua maneira, uma violência simbólica contra os povos indígenas, por meio da criação de um “índio genérico” que homogeneiza os saberes e formas de criar mundos destes povos, reduzindo-as à perspectiva de um saber ocidental. Além do fato apontado anteriormente acerca da dificuldade do autor em enxergar os sujeitos indígenas como atores políticos legítimos, traço

³⁹¹ RIBEIRO, Darcy. Por uma antropologia melhor e mais nossa. Carta aberta a Roberto da Matta. Rio de Janeiro, 07 ago. 1979. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRid 1979.08.01.

³⁹² BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. *Quem canta o Estado-Nação? Língua, política, pertencimento*. Brasília: Editora da UnB, 2018. p.67.

³⁹³ GUZMÁN, Tracy Devine. “Aqui e agora”: a Pátria Grande de Darcy Ribeiro, indigenista. *Revista Trajetos*, UFC, vol. 07, n.13, 2009.

³⁹⁴ KRENAK, Ailton. Receber sonhos. Entrevista realizada por Eugênio Bucci e Alípio Freire. *Revista Teoria e Debate*, n.07, julho/agosto/setembro de 1989.

³⁹⁵ Idem.

este, aliás, ressaltado na carta dos alunos do Museu Nacional publicada no *Jornal do Brasil* já em 1979, onde afirmam que entendem ser um equívoco do autor resumir a relação entre “política e índio” ao monopólio exercido por acadêmicos ou pelo Estado, destacando que era preciso partir da “experiência de mobilização e reação dos índios sobreviventes”, de modo a construir em conjunto e a partir destes grupos, formas de resistência³⁹⁶.

Assim, é importante ressaltar que, na perspectiva dos povos indígenas – mas não só -, a ideia de “um Brasil” pensado como um todo único e indivisível é uma noção sempre potencialmente problemática. Isto porque, quando falamos de Brasil, no singular, e, sobretudo, de um “povo brasileiro”, abrimos pouco espaço para pensarmos simbolicamente em um projeto nacional ancorado numa perspectiva pluriétnica. Pois, como destaca Judith Butler, a ideia de um Estado-Nação singular e homogêneo sempre nos coloca frente ao risco de que “aquelas minorias nacionais que não se qualificam para obter o “pertencimento nacional”, sejam consideradas habitantes ‘ilegítimas’”³⁹⁷ deste.

Neste sentido, segundo Eduardo Viveiros de Castro, do ponto de vista dos povos autóctones, os “não índios” do país são potencialmente “tão inimigos” quanto qualquer outro estrangeiro³⁹⁸. Negligenciar essa condição e pretender integrar simbolicamente os indígenas à categoria homogênea de “povo brasileiro” é negar a esses povos o reconhecimento genuíno de suas cosmovisões, que não se confundem com o projeto de Estado nacional ocidental. Afinal de contas, como aponta Tracy Guzmán, a moderna e desenvolvida nação brasileira se construiu, às vezes de forma literal, em cima dos territórios, das histórias, filosofias, vidas e corpos dos povos nativos³⁹⁹. O que nos leva ao argumento, também mobilizado pelo autor, de que, ao tomar o indígena como ícone da mistura-chave que forja a nossa identidade, Darcy Ribeiro acaba por abrasileirar, ou, para usar outro termo, “embranquecer” os indígenas⁴⁰⁰, fato este, aliás, que se constitui como uma tônica constante dos discursos de mestiçagem.

Deste modo, caminhamos aqui ao encontro da percepção de Viveiros de Castro sobre a necessidade de buscar um discurso sobre o Brasil e sobre a questão indígena “que não seja tributário das obsessões da nacionalidade”⁴⁰¹ e que tampouco incorra em certo “paternalismo

³⁹⁶ *Jornal do Brasil*, edição de 25 de setembro de 1979, Seção: “Cartas: novos antropólogos”. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRid 1979.08.01.

³⁹⁷ BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. *Quem canta o Estado-Nação?* *Op.Cit.* p.36.

³⁹⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. In: KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 14.

³⁹⁹ GUZMÁN, Tracy Devine. A colonialidade do presente. In: HALISKI, Antônio Marcio; SKEWES, Juan Carlos (Orgs.). *El buen vivir. Interculturalidades y Mundialización: una mirada desde América Latina*. Curitiba: Editora UFPR, 2017.p. 143.

⁴⁰⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Etnologia brasileira. Op.Cit.* pp.172-173.

⁴⁰¹ *Idem.* p.179.

epistemológico que transforma os outros em ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz no capítulo”⁴⁰². Tal procedimento inclui a busca por inverter o polo a partir do qual este discurso se elabora, pois, como destaca o autor, “o problema dos índios”, não existe, como tal, para os índios. Para eles, um de seus maiores problemas é, ao contrário, “o problema dos brancos”⁴⁰³, o que faz com que, da perspectiva dos indígenas, a nossa narrativa de construção nacional muitas vezes soe muito mais como um discurso de dominação⁴⁰⁴. Por sua vez, inverter este polo implica na busca por um diálogo genuíno com as cosmovisões e epistemologias ameríndias, fazendo *jus* de modo escrupuloso à imaginação conceitual dos povos autóctones.

Portanto, retomando a questão acerca da oposição colonial/ decolonial, Viveiros de Castro adverte que não é suficiente ao pesquisador se achar dotado dos instrumentos teórico-políticos capazes de libertar os “colonizados” de sua sujeição, quando os instrumentos de libertação por ele mobilizados, provém, muitas vezes, da mesma “caixa de ferramentas dos instrumentos de sujeição”⁴⁰⁵. Em outras palavras, o próprio projeto de criação de um Estado nacional brasileiro “desenvolvido”, defendido por Darcy Ribeiro como o grande objetivo a ser alcançado por meio de sua missão intelectual de criar a “antropologia dos brasileiros”, se configura como um projeto euroantropocêntrico e, portanto, colonialista em algum nível em relação aos povos indígenas. Neste sentido, compreender como Ribeiro constrói o indígena como o “Outro”, em oposição ao civilizado, e como constrói a si mesmo como um “defensor dos índios”, será um passo importante para a análise de seu discurso indigenista. Mais uma vez, as narrativas memorialísticas do autor serão particularmente elucidativas desta questão.

⁴⁰² Idem. p.155.

⁴⁰³ Idem. p.161.

⁴⁰⁴ Idem. p.183.

⁴⁰⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. *Op.Cit.* p.32.

6 – O *Outro* indígena nas memórias do autor

Em 1996, um ano antes de sua morte, Darcy Ribeiro publicou uma vultosa coleção de textos intitulada *Diários Índios*⁴⁰⁶. Trata-se da compilação, “sem retoques”, segundo o autor, dos registros de campo de duas expedições por ele realizadas entre 1949 e 1951 ao território dos Urubus-Kaapor, grupo indígena habitante da região amazônica. Apesar de referirem-se a registros de meados do século XX, chama atenção o impulso do autor de publicá-los nos anos 1990. O volumoso material reúne mais de 600 páginas, cujo conteúdo merece uma análise apurada e realizada em estudo à parte. De antemão, portanto, ressaltamos que não será possível, dentro dos limites e proposições deste trabalho, o escrutínio minucioso dos *Diários*. Contudo, a análise de alguns elementos da obra nos permite lançar luz sobre como Ribeiro mobiliza, já ao final do século XX, suas memórias entre os indígenas e como aparecem no livro traços centrais do discurso indigenista do autor.

Como muitas das publicações de Ribeiro feitas neste período, *Diários Índios* traz em sua apresentação a perspectiva de um relato marcado pela iminência da morte. Os registros das expedições do autor se apresentam na forma de cartas que ele havia escrito para sua esposa, a também antropóloga Berta Gleizer. “Então, no tempo deste diário”, escreve Ribeiro na apresentação, “éramos jovens ou apenas maduros. Envelhecemos depois, uma pena. Ao fim, fomos atingidos por dois tiros: câncer. Estamos lutando, cada qual contra o seu”⁴⁰⁷. O tom pessoal e emotivo da narrativa, novamente, sensibiliza o leitor e atua como gatilho para a construção de uma memória sobre o autor e seu trabalho permeada pela mobilização dos afetos.

Conforme dissemos anteriormente, a definição que fazemos de um discurso indigenista de Ribeiro refere-se às múltiplas formas a partir das quais a figura do “índio” foi narrativamente construída por ele, o que nos remete a uma concepção mais ampla do conceito de indigenismo, isto é, compreendendo-o não apenas como política oficial, mas como um “complexo edifício ideológico construído sobre diferenças étnicas”⁴⁰⁸ e que determina, em grande medida, a forma como a sociedade circundante, incluindo o Estado, mas não só, elabora e mobiliza certos discursos acerca dos povos indígenas que, por sua vez, pautam variadas práticas sociais e governamentais em relação a estes grupos. Compreender, portanto, como os indígenas são projetados como sujeitos históricos e sociais em relação à sociedade não indígena e as narrativas elaboradas sobre essas populações se torna uma tarefa fundamental.

⁴⁰⁶ RIBEIRO, Darcy. *Diários Índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

⁴⁰⁷ Idem. p.10.

⁴⁰⁸ RAMOS, Alcida. Uma crítica da desrazão indigenista. *Op.Cit.* p.8.

Deste modo, a análise da construção da figura do “índio” a partir da narrativa memorialística de Darcy Ribeiro constitui-se como exercício importante dentro das proposições deste trabalho. Isto porque, suas memórias acerca deste aspecto são elucidativas de duas questões centrais: por um lado, elas evidenciam como ele elabora sua autoimagem como um autor cuja obra e atuação tinham, dentre seus objetivos principais, a defesa dos povos indígenas; por outro, elas demonstram o modo como sua narrativa memorialística foi um dos suportes discursivos a partir dos quais Ribeiro empreendeu uma construção retórica sobre os indígenas, que ecoou em outros de seus discursos, tal como nos *Estudos de antropologia da civilização*.

Assim, além de nos permitir trazer uma noção mais ampliada do conceito de indigenismo, analisar as memórias do autor também nos permitirá lançar luz sobre o aspecto anteriormente citado a partir do trabalho de Alcida Ramos, qual seja: sobre o papel desempenhado pela subjetividade de determinados atores que gozaram de grande projeção pública na criação de “fatos na política indigenista”⁴⁰⁹. Afinal de contas, como aponta João Pacheco de Oliveira, foi enorme a influência de Darcy Ribeiro na definição das grandes linhas destas políticas no Brasil⁴¹⁰, o que legitima a relevância da análise de sua obra a partir deste viés interpretativo pela historiografia.

A este respeito, aliás, Antônio Carlos de Souza Lima traz um relato emblemático. Ao tratar da história do campo do indigenismo oficial brasileiro, o autor conta que fora, inúmeras vezes, advertido sobre os cuidados necessários para lidar com figuras “cuja carga mítica investida a partir do campo político”⁴¹¹ era grande – a exemplo do Marechal Cândido Rondon -, o que poderia gerar “repercussões adversas”⁴¹². Destacando o grande impacto das percepções de Ribeiro sobre este campo, Souza Lima afirma que o trabalho do autor é, sem dúvida, “um dos textos-fonte da formação de indigenistas e, provavelmente (...) de toda uma geração intelectual das Ciências Sociais no Brasil”⁴¹³. Tendo em vista este quadro, algumas questões serão norteadores da análise que pretendemos empreender aqui acerca da construção discursiva feita por Ribeiro em suas memórias sobre seu contato com os indígenas: como o autor se apresenta como defensor dos povos indígenas? Em relação a que – ou quem – se dá esta defesa por ele enunciada? Por fim, como Ribeiro constrói discursivamente o sujeito indígena enquanto o “Outro” e, por consequência, enquanto o “objeto” por excelência de sua defesa?

⁴⁰⁹ Idem.

⁴¹⁰ PACHECO DE OLIVEIRA, João. Proteger os índios e descolonizar a pesquisa. *Op.cit* p.33.

⁴¹¹ SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Marco Zero, 1987. p.151.

⁴¹² Idem.

⁴¹³ Idem. p.157.

As narrativas de caráter memorialístico do autor em relação à sua experiência entre os povos indígenas aparecem tanto na forma de registros etnográficos, como em *Diários Índios*, quanto na forma de narrativas autobiográficas, como em *Confissões e Testemunho*. Nestes últimos, há seções específicas dedicadas à rememoração de suas vivências junto a essas comunidades. Em *Testemunho*, esta parte do relato ganha o título de “Meus índios”, o que demarca essa relação afetiva, quase paternalista e mesmo infantilizadora em alguns momentos, que Ribeiro busca construir sobre os povos por ele estudados ao longo de sua atividade como etnólogo. A expressão também aparece na apresentação de *Diários Índios*, na qual o autor afirma não haver no livro teorizações, apenas o desejo de trazer à tona “os fatos brutos” e apresentar “um painel vivo e variado do modo de ser, de ver e de conviver dos **meus índios**”⁴¹⁴.

Em uma rememoração de seu ingresso na atividade, Ribeiro afirma que ao final dos anos 1940, momento da conclusão de seus estudos na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, viu abrir diante de si caminhos distintos, que iam desde assumir uma carreira no Partido Comunista, como diretor do *Jornal Hoje*, pertencente à agremiação, até uma proposta de trabalho com Rodrigo de Melo Franco no IPHAN do Rio de Janeiro, para atuar em pesquisas sobre “a reconstituição da tecnologia que o português introduziu no Brasil no século XVI”⁴¹⁵. A insatisfação com essas duas propostas fizeram, segundo seu relato, com que encontrasse sua porta de entrada como etnólogo indigenista, por meio de “uma apresentação de [Herbert] Baldus para o General Rondon”⁴¹⁶.

De acordo com o autor, sua escolha foi considerada estranha por muitos colegas e familiares, incluindo sua mãe, que sofria com o que pensava ser “o fracasso profissional do filho, num obscuro emprego que ela achava ser o de amansador de índios bravos”⁴¹⁷. A carreira pela qual Ribeiro optara era, de fato, incomum à época. Em seu relato, o autor conta que sequer havia uma denominação clara para sua função. “O certo é que, uma vez formado, exerci com dedicação, por quase dez anos, o ofício de etnólogo de campo, planejando e realizando pesquisas próprias e alheias”⁴¹⁸.

Como interessa-nos, fundamentalmente, compreender o modo a partir do qual Ribeiro constrói suas memórias acerca desta experiência, um primeiro ponto a ser destacado de seu relato refere-se, mais uma vez, ao deleite do autor em se construir como um *outsider*, lugar comum de suas narrativas sobre si. A carreira no campo da etnologia, além de atípica para sua

⁴¹⁴ RIBEIRO, Darcy. *Diários Índios*. *Op.Cit.* p.10. [grifo nosso].

⁴¹⁵ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. p.39.

⁴¹⁶ Idem.

⁴¹⁷ Idem.

⁴¹⁸ Idem. p.40.

época, é também descrita por ele como uma espécie de “missão”, cujo propósito era “salvar os índios”, o que demonstra, dentre outras coisas, sua intensa ligação com o “humanismo rondoniano”⁴¹⁹. Segundo Pacheco de Oliveira, esta expressão foi cunhada pelo próprio Ribeiro, em um movimento de elaboração do trabalho do Marechal como uma ação humanista, inserindo suas linhas de atuação nos padrões do indigenismo mexicano⁴²⁰.

Na entrevista à revista *Encontros com a Civilização Brasileira*, Darcy Ribeiro confirma essa interpretação do antropólogo, explicando que o termo indigenista foi introduzido no Brasil a partir dos anos 1940, vindo do “México e dos países hispano-americanos”, para designar pessoas que se dedicavam à proteção do índio em contraposição aos chamados indianistas – referência ao movimento oriundo da literatura romântica “que não queria saber nada do índio real”⁴²¹. O autor afirma ainda, que esta tradição, no Brasil, começou com Rondon que “era o indigenista brasileiro”⁴²².

São inúmeros e variados os elogios a Cândido Rondon realizados nas narrativas de Darcy Ribeiro. A FUNDAR chegou a publicar, postumamente, dois importantes textos do autor sobre o Marechal⁴²³. São eles: “A obra indigenista de Rondon”, que foi originalmente divulgado pela coleção *Cadernos de Cultura*, do Ministério da Educação e Cultura, em 1958; e “Os quatro princípios de Rondon”, necrológio escrito e lido por Ribeiro durante o sepultamento do militar, ocorrido no Cemitério São João Batista, no Rio, em 20 de janeiro de 1958⁴²⁴. Nestes textos, Rondon é descrito pelo autor com adjetivos como: “o humanista”, “o indigenista”, o “civilizador do sertão”, o “protetor dos índios”⁴²⁵.

A este respeito, aliás, logo nas primeiras páginas da apresentação de seus *Diários Índios*, há, em destaque, uma fotografia do Marechal, em que aparece a legenda: “Rondon, o protetor dos índios”⁴²⁶. Em *Confissões e Testemunho*, o autor também repete estas máximas, destacando, inclusive, que buscara ao longo de sua carreira realizar uma antropologia interessada nos índios não apenas como objetos, mas como pessoas, uma antropologia que almejasse salvar o índio. Seu grande exemplo para esta ação seria, justamente, o Marechal Cândido Rondon, que era, nas palavras de Ribeiro “o bravo homem que trocara a cátedra de professor de Astronomia da Escola Militar pela **missão de realizar os ideais de Augusto**

⁴¹⁹ PACHECO DE OLIVEIRA, João. Proteger os índios e descolonizar a pesquisa. *Op. Cit.* p.34.

⁴²⁰ Idem.

⁴²¹ RIBEIRO, Darcy. Antropologia ou a teoria do Bombardeio de Berlim. *Op. Cit.* p.87.

⁴²² Idem. p.88.

⁴²³ RIBEIRO, Darcy. *Cândido Mariano da Silva Rondon*. São Paulo: Global, 2017.

⁴²⁴ Idem.

⁴²⁵ Idem.

⁴²⁶ Idem.

Comte na selva brasileira⁴²⁷. Tais ideais, explica o autor, resumiam-se na compreensão de que “os índios” eram sujeitos situados na etapa “fetichista” do desenvolvimento humano” e que, para que pudesse progredir rumo a fases posteriores do desenvolvimento, deveriam ser protegidos e amparados contra o extermínio e a opressão⁴²⁸.

Embora, conforme veremos em seguida, o autor não tenha se vinculado explicitamente a estas ideias apropriadas do positivismo de Comte e tenha buscado situar historicamente a atuação de Rondon em relação ao contexto brasileiro das primeiras décadas do século XX, é no mínimo intrigante que Ribeiro continue a exaltar, já nos anos 1990, a atuação do Marechal utilizando-se de termos como os destacados acima.

Rondon, de acordo com a própria descrição de Darcy Ribeiro, iniciou sua carreira no Exército em 1890, atuando à frente do que podemos chamar de ações de integração nacional, ou seja, de conexão dos centros urbanos com regiões tidas como “desabitadas”, mas que, na verdade, eram povoadas por populações indígenas. O trabalho inicial do militar consistia na construção de linhas telegráficas que ligariam o estado de Goiás a seu estado natal, o Mato Grosso. Segundo a narrativa de Ribeiro: “Já então, Rondon, movido por suas convicções filosóficas de positivista militante, age como o humanista que seria”⁴²⁹, isto é, buscando estabelecer contatos com os povos indígenas que não se baseassem na coerção física e empreendendo, assim, a “pacificação” destes grupos.

A “pacificação”, segundo o autor, consistiria no estabelecimento de relações “amistosas” entre os grupos indígenas e não indígenas, de modo que pudessem conviver e estabelecer contato de formas que não “belicosa”⁴³⁰. A defesa feita pelo autor deste tipo de ação é por ele justificada em função do que seria a inevitabilidade da interação entre essas populações. Contudo, essa noção constitui-se como bastante problemática, visto que, em maior ou menor grau, sempre parte da pressuposição civilizatória, na qual os indígenas emergem, ora descritos de forma quase animalesca, ora como portadores de uma “pureza” sobre-humana. Este traço aparece de forma clara na descrição do antropólogo acerca do trabalho de Rondon, que, em sua perspectiva, “provara que era possível chamar a tribo mais hostil ao convívio pacífico da sociedade brasileira, por métodos persuasórios”⁴³¹. A equipe do Marechal, afirma Ribeiro,

⁴²⁷ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.149 [grifo nosso].

⁴²⁸ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. *Op.Cit.* p.124.

⁴²⁹ RIBEIRO, Darcy. *Cândido Mariano da Silva Rondon*. *Op.Cit.* p.16.

⁴³⁰ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. *Op.Cit.* p.124.

⁴³¹ *Idem.* p.110.

“havia atravessado territórios das tribos mais temidas, nos quais ninguém antes ousara penetrar, sem jamais hostilizá-las e acabando por conquistar a confiança e amizade dos índios”⁴³².

Nesta linha de ação foi criado, em 1910, sob o comando do militar, o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPI/LTN. Usualmente conhecido apenas pela primeira parte da sigla, o SPI passou a ser descrito em muitos discursos, incluindo o de Darcy Ribeiro, como um órgão que permitiria a “salvação” dos povos indígenas em território brasileiro⁴³³. A vinculação da figura de Rondon à criação do SPI e de ambos à ideia de salvação dos índios foi reafirmada pelo autor em várias de suas obras, desde *A política indigenista brasileira*, lançado originalmente em 1962 e novamente em 1970, como a segunda parte de *Os índios e a civilização*, até as narrativas autobiográficas do autor publicadas já nos anos 1990, incluindo aí o prefácio de *Diários Índios*.

Segundo Antônio Carlos de Souza Lima, a subtração costumeira da sigla LTN na descrição do órgão impediu, muitas vezes, que se lançasse luz sobre um aspecto importante concernente aos objetivos da agência, qual seja: o de que a salvação almejada pelo órgão era pensada não para os indígenas, mas para a própria nação, que “presidida pela raça branca”, se fortaleceria por meio da incorporação da “força de trabalho potencial (dos povos indígenas) ou imediato (dos negros)”⁴³⁴.

Eduardo Viveiros de Castro também destaca que a utilização da expressão Localização de Trabalhadores Nacionais não é fortuita e representa uma manifestação do interesse em “desindianizar” gradativamente o índio, transformando-o em um trabalhador, o que faria parte da aposta dos ideólogos do Estado brasileiro de que os índios estavam destinados a, de algum modo, desaparecer⁴³⁵, aposta essa feita pelo próprio Ribeiro. Na mesma linha, Tracy Devine Guzmán afirma que uma análise da documentação oficial do SPI permite perceber que a terminologia empregada pelo órgão variava constantemente, mas que o sentido manifestado pelos conceitos utilizados era um só: “dar nome ao resultado de um processo através do qual os índios chegariam a ser algo distinto e supostamente “melhor” do que já eram – a chamada “evolução civilizadora”⁴³⁶.

A categorização descrita por Guzmán aparece de forma explícita na obra de Ribeiro. Em 1979, na famosa entrevista à revista *Encontros com a civilização brasileira*, o autor buscou

⁴³² Idem.

⁴³³ SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade... *Op. Cit.*

⁴³⁴ Idem. p.161.

⁴³⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento. *Cadernos de leitura n.65*, Edições Chão da Feira, maio de 2017. p.5.

⁴³⁶ GUZMÁN, Tracy Dévine. A colonialidade do presente. *Op.Cit.* p.143.

contextualizar o momento de criação do Serviço de Proteção ao Índio, justificando sua existência. Neste sentido, Ribeiro narra que a antropologia no Brasil surgiu por meio do trabalho do alemão Hermann von Ihering, diretor do Museu Paulista e representante de uma tradição europeia que estudava o índio “como bicho, num meio estranho”⁴³⁷. “Repelindo a velha postura de ver o índio *rousseaunianamente*, como o homem original, o homem sem pechas, sem manchas, viam neles, agora, os signos do atraso e da decadência, destinados a desaparecer”⁴³⁸.

Segundo o autor, a criação do SPI teria se dado como resposta a um discurso de Von Ihering proferido em 1908, no qual o diretor do Museu Paulista, tomando partido na disputa de terras entre colonos alemães e comunidades indígenas, defendeu que o Exército enviasse tropas para “acabar” com os índios. Assim, sob a égide da ação humanista de Rondon, materializada no lema “morrer se preciso for, matar nunca”, criou-se o órgão de proteção estatal como resposta a “uma antropologia cientificista que é a mesma que defendia o racismo, que explicava o atraso brasileiro pela mistura de raças, uma antropologia que era antiindígena”⁴³⁹.

Assim, segundo Ribeiro, criou-se a tradição do indigenismo brasileiro, oriundo de uma “herança do positivismo de Augusto Comte”⁴⁴⁰, mas que, posteriormente, teria se transformado, embora mantendo-se atrelada ao “exemplo de Rondon”. Antônio Carlos de Souza Lima denomina esta tradição como a da “Proteção Fraternal”, que se baseava em um discurso missionário, evocando qualidades como “idoneidade moral, vontade firme, conhecimentos técnicos, amor à causa”⁴⁴¹. No interior deste projeto, os indígenas eram situados como povos originários da nação, pretendendo-se, “mais que protegê-los, incorporá-los sob a tutela e hegemonia dos ocidentais”⁴⁴². Em seus próprios termos, Darcy Ribeiro descreveu esta perspectiva como uma:

ideologia de respeito às culturas primitivas, dentro da linha traçada por Rondon; **o índio está condenado a ser índio porque não pode ser outra coisa**. Ele só sabe viver segundo seus costumes. Esses costumes mudam lentamente. O que temos que fazer, não é transformar o índio num não índio, **mas transformá-lo num índio melhor**; mais armado de instrumentos, mais protegido contra as nossas enfermidades, com a garantia da terra em que vivem, já que ocupam parcela tão ínfima do país que podemos e devemos respeitá-la⁴⁴³.

⁴³⁷ RIBEIRO, Darcy. Antropologia ou a teoria do Bombardeio de Berlim. *Op.Cit.* p.90.

⁴³⁸ Idem.

⁴³⁹ Idem.

⁴⁴⁰ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.154.

⁴⁴¹ SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade... *Op. Cit.* p.191.

⁴⁴² Idem. p.191

⁴⁴³ RIBEIRO, Darcy. Antropologia ou a teoria do Bombardeio de Berlim. *Op.Cit.* p.91 [grifo nosso].

Embora afirme sua defesa dos povos indígenas, da manutenção de suas terras e da não transformação do “índio num não índio”, há duas formulações no discurso do autor que estão longe de serem irrelevantes. A primeira delas é a ideia de que o modo de vida dos povos indígenas representa uma espécie de “condenação”. A segunda, a ideia de que é preciso transformar o índio “num índio melhor”, terminologia apontada anteriormente conforme a análise de Guzmán e que remete ao processo de “evolução civilizadora”⁴⁴⁴, pano de fundo do indigenismo rondoniano defendido por Ribeiro. O termo também aparece em *Os índios e a civilização*, onde se subentende que “um índio melhor” seria aquele em cuja vivência comunitária tivesse sido introduzido elementos civilizatórios de cunho tecnológico, como ferramentas, etc.⁴⁴⁵. Obviamente, nada impede que os povos indígenas se utilizem destes recursos em suas vidas cotidianas sem que isso seja usado como brecha para um questionamento sobre a legitimidade de sua construção étnica. No entanto, é igualmente problemático que haja um entendimento de que o “índio” que utiliza destes artifícios seja um “índio melhor”.

Curiosamente, nos relatos memorialísticos de Ribeiro não há nenhuma seção específica sobre sua experiência como funcionário do SPI, entre os anos de 1947 e 1957. Embora o autor descreva os trabalhos feitos a serviço do órgão, raramente se apresenta em uma conexão direta com ele. Este fato pode ser interpretado em função da relação de aproximação e repulsa que manteve com a instituição o que, é razoável supor, tenha feito com que ele desejasse se atrelar com ressalvas a esta herança, dadas algumas críticas que tinha à forma de atuação destas agências. Isto porque, Ribeiro, a exemplo de outros atores que agiram em prol da “causa indígena”, enxergava aspectos muito problemáticos nos serviços de proteção estatal, tanto o SPI quanto a FUNAI, que, se por vezes representaram algum nível de conquista na garantia de direitos básicos aos indígenas - como, por exemplo, o próprio reconhecimento da existência desses povos por parte do Estado brasileiro -, também atuaram como agentes de sujeição destas comunidades, agindo em prol do interesse de grupos empresariais, latifundiários, etc. Esta é a posição descrita por Darcy Ribeiro acerca de sua experiência no SPI.

Ao mesmo tempo em que critica as agências, afirmando que estas exerciam “o papel de amansadoras de índios bravos, abrindo espaço para a expansão pacífica das fronteiras da civilização”, mas que continuavam sem saber como “salvar os índios para si mesmos, depois de pacificados”⁴⁴⁶, também afirmava que a criação do SPI representou para os indígenas o que a abolição representou para os escravos, isto é, um avanço em um contexto em que estes povos

⁴⁴⁴ GUZMÁN, Tracy Devine. A colonialidade do presente. *Op.Cit.*

⁴⁴⁵ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. *Op.Cit.* p.129.

⁴⁴⁶ RIBEIRO, Darcy. *Diários Índios*. *Op.Cit.* p.12.

eram tidos como “meros selvagens”, cuja única proteção recebida era das missões religiosas⁴⁴⁷. Neste sentido, o que desponta das narrativas do autor é mais uma vinculação com a figura de Rondon, cuja memória foi, em grande medida, por ele construída, do que com os órgãos de proteção estatal em si.

Apesar da elaboração retórica que aponta para críticas pertinentes às agências indigenistas e de sua recusa em identificar-se plenamente com elas, permaneceu nos discursos de Ribeiro, mesmo em seus textos mais tardios, inúmeras das perspectivas fomentadas por estes órgãos. Dentre elas, as professadas pelo próprio Rondon. Segundo Tracy Guzmán, havia por parte do Marechal a expectativa de um futuro moderno e promissor, no qual os indígenas teriam vencido “seu estado de selvageria”⁴⁴⁸, sendo a tarefa do Estado promover “a incorporação do índio à comunhão nacional”⁴⁴⁹. De acordo com a autora, Rondon dizia que não deveria se pretender, em curto espaço de tempo, fazer o índio avançar “os longos séculos que separam a idade da pedra da idade do rádio”⁴⁵⁰. Esta é, aliás, umas das perspectivas manifestadas no discurso indigenista de Darcy Ribeiro, a ideia de que os sujeitos indígenas deveriam ser protegidos e amparados para que pudessem evoluir “sozinhos”, mas de que, ao fim, ao cabo, evoluíam. Esta concepção, conforme veremos adiante, se materializou de distintas formas nas categorias interpretativas criadas e utilizadas por Ribeiro nos diferentes volumes da série de *Estudos de antropologia da civilização*, como as de “atualização histórica”, “etapas de evolução sociocultural”, “transfiguração étnica”, etc.

Neste sentido, ao descrever o que chama de “agentes do indigenismo”, Antônio Carlos de Souza Lima afirma que foi importante a atuação de alguns atores específicos que se propunham a elaborar projetos indigenistas, isto é, planos de ação frente aos povos indígenas com objetivos determinados. Estes planejamentos, por sua vez, engendraram uma concepção sobre a “natureza dos povos indígenas”⁴⁵¹, ou seja, a visão elaborada sobre esses sujeitos era um componente importante nesta construção. De acordo com o autor, de um modo geral, a percepção vigente no interior desses discursos era ancorada sob um paradigma evolucionista, que posicionava os indígenas em um estágio “inferior” aos civilizados, mesmo quando isso se apresentava com supostos ares positivos – afirmando-se, por exemplo, que a “generosidade” e “ingenuidade” inatas desses povos os colocavam em situação de inferioridade e desvantagem no trato com os civilizados.

⁴⁴⁷ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op. Cit.* p.152.

⁴⁴⁸ GUZMÁN, Tracy D. A colonialidade do presente. *Op. Cit.* p.144.

⁴⁴⁹ *Idem.*

⁴⁵⁰ *Idem.*

⁴⁵¹ SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade... *Op. Cit.* p. 170.

A própria ideia construída sobre a experiência de “pacificação de tribos hostis” empreendida por Rondon – e reafirmada por Darcy Ribeiro -, caminha nesta direção. Como observou o autor, ela aparece sob a égide de que bastaria demonstrar amabilidade e bondade com os indígenas para que eles não reagissem de forma violenta, o que demonstra como estes sujeitos são pensados prioritariamente em sua forma passiva, capazes apenas de “atitudes reflexas, de reações e não de ações: é porque o “civilizado” muda de atitude que os índios reagem pacificamente”⁴⁵². Deste modo, destaca Souza Lima:

Implícita está, portanto, a ideia de que a salvação física (enquanto unidades biológicas) dos povos indígenas asseguraria a sobrevivência cultural desejável: como origem e um componente parcial da nacionalidade. Assim, se, por um lado, a sobrevivência física é tomada como sinônimo de sobrevivência étnica, ela de fato a suprime, já que o destino final é a assimilação. Há, portanto, uma concordância tácita quanto ao primitivismo dos povos indígenas e a necessidade de submetê-los – enquanto não fossem assimilados – à tutela⁴⁵³.

Em várias passagens de suas narrativas, Ribeiro construiu um discurso que caminhava nesta direção, reafirmando a ideia de que a defesa física dos indígenas deveria se sobrepor a qualquer tentativa de defesa étnica e, em caso de escolha, deveria sempre se optar pela primeira. Este é o argumento que sustenta sua “teoria do bombardeio de Berlim”, utilizada por ele na entrevista de 1979 à revista *Encontros* para criticar os antropólogos que, em sua visão, não estariam preocupados com a preservação efetiva da vida dos índios⁴⁵⁴. Embora a formulação do autor pareça coerente e algo óbvia – visto que não se preserva a existência étnica de quem está fisicamente morto – ela não deixou de ter desdobramentos problemáticos.

Isto porque, se é consenso que a sobrevivência física dos povos indígenas deveria ser almejada por todos – e nenhum defensor desses grupos, em sã consciência, afirmaria o contrário -, o modo como ela deveria ser sustentada variava. No caso de nosso autor, o que fica subjacente a seus discursos é que, sob a égide do desejo de “salvar” os indígenas, imperava uma visão pouco indianizada acerca dos termos desta salvação, decorrente, inclusive, das dificuldades manifestadas por Ribeiro em conceber estes povos como atores políticos e, portanto, como interlocutores efetivos. Ao contrário, o autor exaltava o fato de que teria aprendido a “olhar os índios com olhos deles mesmos”⁴⁵⁵, sem se questionar muito sobre sua real capacidade de falar por eles.

⁴⁵² Idem. p.177.

⁴⁵³ Idem. p.161.

⁴⁵⁴ RIBEIRO, Darcy. Antropologia ou a teoria do Bombardeio de Berlim. *Op.Cit.*

⁴⁵⁵ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho. Op.Cit.* p.43.

Tal fato, aliás, foi ressaltado no debate protagonizado por Ribeiro com os colegas do Museu Nacional em 1979, sobretudo na carta aberta escrita pelos alunos da pós-graduação da instituição e publicada no *Jornal do Brasil*. Nela, os antropólogos advertem o autor de que a defesa dos povos indígenas deveria ser construída junto a eles, partindo da “experiência de mobilização e reação dos índios sobreviventes, agora não mais derrotados e isolados, mas respaldados por uma antropologia que começa a refletir entre si mesma”⁴⁵⁶. Ou seja, o projeto de manutenção da existência dos índios não deveria ser construído à revelia dos próprios interesses, desejos e anseios destes povos, o que só poderia ser feito por meio de um diálogo horizontal entre eles e aqueles que se apresentavam como seus defensores⁴⁵⁷.

Toda essa discussão, portanto, remete à questão acerca de como Darcy Ribeiro construiu discursivamente o indígena como o “Outro” e, conseqüentemente, como o objeto de sua ação salvacionista. Mais uma vez, as memórias do autor são bastante elucidativas desta elaboração. Relembrando o início de seu percurso como etnólogo, Ribeiro se questiona, em interlocução com o leitor: “por que me meti no mato com os índios? Por que lá permaneci, atrelado à natureza e a eles por tanto tempo?”⁴⁵⁸. A resposta, segundo o autor, estava em seu “encantamento pelo Pantanal e depois pela Selva Selvagem e um deslumbramento pela humanidade índia, tão invia e tão essencial”. Em outra passagem, continua: “acho hoje que eu gostava mesmo era de estar ali vendo, encantado, os índios serem tal qual são ou eram. Este encantamento tinha raiz na simpatia que eles, com seus modos peculiares de serem e fazerem, suscitavam em mim”⁴⁵⁹. Nota-se, na descrição do autor, a utilização de vários termos de caráter exotizante e romantizador acerca dos indígenas, caracterizando-os como uma espécie de “bom selvagem”, vivendo uma vida idílica, quase sobre-humana.

Assim, Darcy Ribeiro acaba por ecoar um discurso que, embora pretendesse se apresentar como anticolonialista, reproduzia, em algum nível, uma construção acerca dos povos indígenas que remete às narrativas colonizadoras, que versavam sobre o deslumbramento dos europeus diante dos primeiros contatos com os nativos americanos. Em uma referência explícita a isto, inclusive, o autor afirma em *Testemunho*: “Esta fascinação confessa não é, aliás, nenhuma novidade. Já os primeiros europeus que depararam com nossos índios nas praias de 1500 se encantaram com a peregrina beleza de seus corpos e de seus modos”⁴⁶⁰. Neste sentido,

⁴⁵⁶ Idem.

⁴⁵⁷ Alcida Ramos explorou as dificuldades dos defensores da causa indígena em ter esta percepção em: RAMOS, Alcida. O índio hiper-real. *Op.Cit.*

⁴⁵⁸ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho. Op.Cit.* p.39.

⁴⁵⁹ Idem. p.40.

⁴⁶⁰ Idem. p.47.

segundo a descrição do autor, não obstante as dificuldades enfrentadas pela vivência nas aldeias – em Diários Índios e Testemunho, ele fala do desespero que às vezes o acometia por estar afastado de sua vida -, prevalecia para si “o encantamento diante dos **meus índios** e a curiosidade inesgotável que eles despertaram em mim”⁴⁶¹.

O sentido da memória evocada aqui, portanto, é predominantemente o de transmitir os feitos da trajetória individual do autor, povoada, parafraseando Stella Bresciani, pela “ambição civilizada de tudo conhecer e tudo dominar”⁴⁶². Em outras palavras, a rememoração de Ribeiro de suas vivências entre as comunidades indígenas é sempre tomada como um tempo de aprendizado sobre si mesmo, fato este que apresenta certa dualidade. Isto porque se, por um lado, seu discurso aponta para os aprendizados obtidos com estes povos, destacando positivamente seus saberes, por outro, esta narrativa logo se converte em um relato que aponta para seu desejo de conhecer o índio para entender o Brasil e para, ao fim ao cabo, integrá-lo neste. Em *Confissões*, o autor reproduz uma carta por ele enviada a um amigo dos tempos da Faculdade de Medicina. Na correspondência remetida em 21 de abril de 1952, enquanto Ribeiro trabalhava no SPI ele afirma:

Primeiro, lhe digo que os índios são gente que nem nós; segundo, que me ensinam mais sobre nós próprios do que sobre si mesmos (...) depois de meses entre índios, como quando começava a encontrar, a sentir a força espantosa disso que chama cultura. Considere os gestos, por exemplo, esses mais espontâneos, que parecem emanar do mais fundo e autêntico de nós mesmos: agora se ponha na aldeia a falar com os índios. Eles olharão suas mãos, interessadíssimos, completamente esquecidos de suas palavras, procurando o recôndito sentido dos arabescos que elas desenham no ar. Assim a gente vai despindo-se de tudo o que julga ser a própria essência e, ao fim, de certo modo, se encontra a si próprio e a eles. Compreende? Não! Mas creia, depois de viver isso, ninguém pode permanecer tal qual (...). De mim salvou-se muito pouco daquela estranha pureza, quase nada da poesia, só ficou mesmo aquela fé nos homens e aquela sofreguidão de compreendê-los⁴⁶³.

Na carta do autor, mais uma vez, desponta uma construção discursiva bastante idílica acerca dos indígenas, descritos com ares de uma pureza bucólica. O relato ressalta também o aspecto destacado acima, sobre como Ribeiro narra seu contato com os indígenas sempre colocando a si mesmo como questão, e não o contrário, ainda que tenha afirmado que aprendeu, em sua “convivência com os índios”, a vê-los como algo mais do que apenas objetos de estudo. Neste sentido, há uma reflexão trazida por Eduardo Viveiros de Castro que se faz importante nesta análise. O autor critica a ideia a partir da qual se acredita que o “outro” é sempre inventado

⁴⁶¹ Idem. p.46.

⁴⁶² BRESCIANI, Maria Stella. Darcy Ribeiro entre narrativas: antropólogo, militante e romancista. *Revista di Studi Portoghesi e Brasiliani*, Roma, vol.II, 2000.

⁴⁶³ RIBEIRO, Darcy. *Confissões. Op.Cit.* pp.113-114.

segundo os interesses do Ocidente, argumentando que existe um paternalismo complacente nesta tese, que reduz os “outros” a meras ficções ocidentais. Segundo Viveiros de Castro, este tipo de formulação serve menos para repensar a forma como pensamos o “outro” e mais para fazer uma autocrítica – e, portanto, uma análise – de nós mesmos. “Com efeito, perguntar-se sobre o que “nos” faz diferentes dos outros – outras espécies ou outras culturas, pouca importa quem são “eles” quando o que importa somos “nós” – já é uma resposta”⁴⁶⁴, conclui o autor. Em outras palavras, utilizar-se dos povos estudados pura e simplesmente para promover uma reflexão sobre nós mesmos não deixa de ser uma forma de “objetificação”.

As narrativas memorialísticas de Darcy Ribeiro evidenciam essas nuances do discurso do autor, ora empreendendo uma mobilização retórica dos indígenas para falar de si mesmo, do Brasil e do “povo brasileiro”, ora buscando ressaltar as especificidades destes povos frente à sociedade nacional. No prefácio de *Diários Índios*, Ribeiro fala sobre seus registros de parentesco e como este tema recebe especial atenção dentro dos estudos antropológicos, na expectativa de que nos ajude a aprender “sobre o gênero humano”. Ou seja, fica subjacente uma ideia de que o estudo dos povos indígenas só tem validade, ou tem uma validade maior, para se compreender o humano de um modo geral. Não obstante, nas linhas seguintes do prefácio, o autor refaz algo desta percepção afirmando que, ao definir os sistemas de parentesco, “aprende-se muito sobre os índios, sua vida familiar, seus usos e costumes”⁴⁶⁵.

Em *Testemunho e Diários Índios*, relembando sua vivência entre os Urubus-Kaapor, Ribeiro destaca a sabedoria da comunidade como “grandes agricultores”, além de outros conhecimentos que seriam desenvolvidos com especial desenvoltura pelos indígenas, como mostra o caso de Anakanpukú, que lhe ditou, de cabeça, “uma genealogia de oito gerações que remonta a 1800 e envolve uma parentela de mil nomes”⁴⁶⁶. O autor ressalta ainda, como a concepção de trabalho entre os povos indígenas se difere da nossa, afirmando que: “cada índio é um fazedor que encontra enorme prazer em fazer bem tudo que faz. É também um usador, com plena qualidade dos objetos que usa”⁴⁶⁷. Contudo, novamente nos meandros e ambiguidades de seu discurso, há interessante relato em *Diários Índios* da intromissão de sua equipe no processo de fabricação de potes pelas mulheres Kaapor, processo que, na visão do grupo, não pode ser presenciado por observadores externos, o que, caso aconteça, implica no descarte dos objetos fabricados. No registro memorialístico em que narra seu dilema entre o

⁴⁶⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Ubu editota/ N-I edições, 2018. p.26.

⁴⁶⁵ Idem. p.10

⁴⁶⁶ RIBEIRO, Darcy. *Diários índios*. *Op.Cit.* p.16.

⁴⁶⁷ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. *Op.Cit.* p.41.

respeito pelo processo e o desejo científico de registrá-lo, o autor questiona-se: “Mas o que fazer? Respeitar os preceitos e não ir ver? Ver apenas e não fotografar? Afinal, o preço da heresia não é muito alto: alguns dias de trabalho perdido, no pior dos casos uns potes a menos”. Justifica-se, assim, como aponta Bresciani, “sem sombra de sensibilidade para com uma cultura onde, diferentemente da nossa, a fabricação dos potes não pode ser avaliada em dias de 24 horas”⁴⁶⁸.

Ao final da apresentação de seus *Diários*, Ribeiro destaca ainda que os indígenas guardam consigo dois elementos essenciais para nós, da civilização ocidental. Uma delas seria o conhecimento de “uma sabedoria milenar de adaptação à floresta tropical”, que incluía saberes variados sobre cultivo e etc. Um segundo aspecto, seria:

Seu próprio ser biológico, seus genes, que nós levamos no corpo, mantendo-os vivos como seus descendentes. Creio que umas 200 mil mulheres índias foram prenhas para gerar o primeiro milhão de brasileiros. Por um imperativo genético nos continuamos este **caldeamento**, enriquecido pelo sangue negro e europeu. Mas o que tem de singular o **moreno brasileiro típico** é esta garra indígena, como uma nova versão dos Tupinambá, que sucedemos no território deles, que fizemos nosso (...). Assim é que continuamos sendo índios nos corpos que temos e na cultura que nos ilumina e conduz”⁴⁶⁹.

Mais uma vez, o autor remete-se, já nos anos 1990, a um discurso que pensa os indígenas na chave de leitura da mestiçagem e de sua contribuição para a mistura que forjou o “povo brasileiro”, o povo “moreno”.

Compreender a elaboração discursiva do autor sobre o tema da mestiçagem é, sem dúvida, um dos tópicos fundamentais de nossa análise e, conforme veremos adiante, um dos pontos constitutivos das teorias por ele formuladas nos *Estudos* e, conseqüentemente, elemento central de seu discurso indigenista.

⁴⁶⁸ BRESCIANI, Maria Stella. Darcy Ribeiro entre narrativas: antropólogo, militante e romancista. *Op.Cit.*

⁴⁶⁹ RIBEIRO, Darcy. *Diários Índios*. *Op.Cit.* pp.12-13.

PARTE II

Corpos indígenas e a utopia Brasil

Prólogo

Todo corpo é afluente

Bárbara Mançanares

“Vamos acabar com a poluição das palavras vazias e lutar por um futuro e um presente habitáveis (...). Que a nossa utopia seja um futuro na Terra”⁴⁷⁰. Com esta fala, a líder indígena Txai Suruí discursou em Glasgow, na Escócia, durante a abertura da 26ª Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas, em novembro de 2021. Seu chamado nos convida a habitar as palavras, despoluí-las, tornar o discurso vivo, corporificá-lo e fazer dele o instrumento para a construção efetiva de um futuro na Terra. Embora possa parecer uma obviedade – onde mais haveríamos de construir um futuro senão na Terra? – a fala de Suruí relembra que, para os povos indígenas, sustentar seus corpos sobre o planeta tem sido uma luta diária. Não apenas seus corpos físicos, mas seu *corpo* de saberes, suas cosmovisões, suas formas de construção da vida. Os corpos indígenas, como afirmou Célia Xakriabá, são “corpos falantes”, “corpos-território” que carregam consigo memórias, conhecimentos e pertencimentos que sustentam sua relação com a terra, sua existência⁴⁷¹. Como complementa Ailton Krenak, entre muitos povos, incluindo o seu, existe o entendimento de que os corpos humanos estão relacionados com tudo o que é vida, sendo os ciclos da Terra também seus ciclos⁴⁷². Essa é uma das facetas das cosmologias indígenas.

Isto posto, essa segunda parte da tese pretende abordar as construções feitas pelo discurso indigenista de Darcy Ribeiro sobre os *corpos indígenas*, em seu sentido mais amplo. Para dizer de modo mais claro, pretendemos abordar como Ribeiro situa a vivência dos povos indígenas no interior do Estado brasileiro. A hipótese inicial de nossa análise, como explicitamos na introdução do trabalho, é a de que o discurso do autor, de forma mais ou menos evidente, caracteriza a condição dos sujeitos indígenas como uma condição transitória, projetando como perspectiva futura a inevitável incorporação destes povos ao Estado nacional

⁴⁷⁰ SURUÍ, Txai. Discurso proferido durante a 26ª Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas. Glasgow, 2021. Divulgação: *Mídia Ninja*. Acesso: 02 nov. 2021.

⁴⁷¹ CORRÊA XAKRIABA, Célia Nunes. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Op.Cit.

⁴⁷² KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras: 2020. p.24.

brasileiro, como parte integrante de um *Povo-Novo*, constituído a partir da fusão das “matrizes étnicas” que se fizeram presentes no processo de “formação do Brasil”⁴⁷³.

Refletir sobre a relação, estabelecida na narrativa de Ribeiro, entre os *corpos indígenas* e a construção de um projeto de Estado-Nação brasileiro, constitui-se como um exercício fundamental na análise das múltiplas facetas do discurso indigenista do autor. Isto porque, como argumentamos até aqui, suas análises acerca dos povos originários, sobretudo aquelas presentes em seus *Estudos de antropologia da civilização*, são indissociáveis de sua “teoria do Brasil”, isto é, de sua tentativa de formulação de uma narrativa de síntese sobre a história brasileira, bem como dos ideários políticos por ela engendrados.

Deste modo, a metáfora do “corpo”, conforme dito anteriormente, assume múltiplos sentidos. Como aponta o filósofo camaronês Achille Mbembe, em diálogo com o conceito de biopoder, de Michael Foucault, os Estados-nacionais modernos estiveram e ainda estão fortemente sustentados sob o “controle dos corpos” e a consequente criação de “corpos domesticáveis”⁴⁷⁴, passíveis de serem acomodados aos parâmetros desejados por aqueles que, sobre eles, exercem seu poder. Isto porque, de acordo com o autor, a soberania reside, em grande medida, nesta capacidade de controle dos sujeitos, o que inclui a definição de quem são aqueles que podem viver e os que podem morrer⁴⁷⁵.

Com o olhar voltado para os Estados coloniais africanos, Mbembe afirma que sua crítica e preocupação reside sobre as formas de soberania construídas sob esta “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações”⁴⁷⁶. No estabelecimento dos corpos considerados mais ou menos matáveis, este extermínio pode adquirir tanto uma dimensão física quanto simbólica, onde o aniquilamento de formas de vida e de construção de mundo são realizados em detrimento de um projeto de padronização – e de domesticação e controle, portanto – de sujeitos e grupos que habitam estes Estados nacionais.

Não por acaso, adverte o autor, os dispositivos classificatórios historicamente utilizados pelos Estados ocidentais para tipificar os sujeitos habitantes nos domínios de seu território constituem-se como parte importante dos constructos coloniais, unindo, muitas vezes, “massacre e burocracia estatal como forma de encarnação da racionalidade ocidental”⁴⁷⁷, além de operar com a produção de uma ampla gama de “imaginários culturais” que conferem sentido

⁴⁷³ Todas estas expressões, conforme veremos, fazem parte da interpretação construída por Darcy Ribeiro em sua grande narrativa de síntese sobre a história brasileira, o livro *O povo brasileiro: formação e sentido do Brasil. Op.Cit.*

⁴⁷⁴ MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Op.Cit.*

⁴⁷⁵ Idem. p.5

⁴⁷⁶ Idem. p.11.

⁴⁷⁷ Idem. p.23.

a diferentes instituições de direito⁴⁷⁸, justificando, inclusive, a existência e o modo de funcionamento destas.

Neste sentido, os corpos dissonantes, quando são admitidos no interior deste quadro, apenas o são na medida em que concebidos, para retomar a expressão-título do trabalho, como *corpos transitórios*, isto é, corpos que estariam sempre em vias de um vir-a-ser *outro*. Tal formulação é importante para pensar como os indígenas no Brasil – e no próprio discurso de Ribeiro – foram historicamente projetados como sujeitos que estariam em uma espécie de processo natural de transformação, regido por um *telos* da história predeterminado, que os guiaria por uma sequência de *revoluções tecnológicas*, a partir das quais se operaria sua *evolução sociocultural*⁴⁷⁹ que, no limite, os levariam a uma transformação de sua própria condição de indianidade. Em outras palavras, é legítimo dizer que parte da violência sofrida historicamente pelos povos indígenas no Brasil, além daquela manifestada sobre seus corpos físicos, consistiu na constante projeção destes sujeitos como futuros “não-índios”.

Este conjunto de questões, colocadas aqui ainda de forma embrionária porque apenas a título de prólogo, vão ao encontro da importância de refletir sobre o modo como certos grupos sociais são construídos retoricamente, o que por sua vez nos leva à relevância da análise do discurso indigenista de Darcy Ribeiro. Afinal de contas, como demonstramos até aqui, a obra e atuação do autor não apenas se constituiu como importante meio de formulação e divulgação de uma narrativa sobre o Brasil e o “povo brasileiro”, como também esteve conectada a práticas concretas adotadas por nosso Estado em relação aos povos indígenas ao longo da segunda metade do século XX. Portanto, é neste entrecruzamento entre o discurso histórico, antropológico e político do autor que residem os esforços interpretativos realizados nesta segunda parte da tese, conforme se verá nos capítulos a seguir.

⁴⁷⁸ Idem.

⁴⁷⁹ Estas são algumas das categorias interpretativas mobilizadas por Darcy Ribeiro para descrever o processo de transformação das sociedades humanas, conforme veremos melhor nos capítulos seguintes.

1 – Estudos de antropologia da civilização: tópicos de um discurso indigenista

Em 1968, exilado em Montevideu, Darcy Ribeiro publicava no Brasil *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. No curto prólogo da obra, o autor esclarece que ela inaugura “uma série de estudos sobre o processo de formação dos povos americanos, sobre as causas de seu desenvolvimento desigual e sobre as perspectivas de auto-superação que se abrem aos mais atrasados”⁴⁸⁰. Por meio desta coletânea, por ele nomeada de *Estudos de antropologia da civilização*, Ribeiro fará todo este percurso analítico, buscando “refazer previamente, a partir de uma perspectiva brasileira e latino-americana, uma série de esquemas teóricos”⁴⁸¹. Cada um dos livros do conjunto versará, dentro desta temática ampla, sobre um aspecto específico.

O processo civilizatório, como sugere seu subtítulo, trata das transformações pelas quais as sociedades humanas passaram ao longo do tempo. O propósito do livro, segundo Ribeiro, é criar uma grande teoria da história⁴⁸², com o objetivo de fornecer um suporte analítico para compreender a formação dos “povos americanos” e, em especial, do “povo brasileiro”. A grande categoria interpretativa mobilizada pelo antropólogo na obra é a de *revoluções tecnológicas*, que designa o processo por meio do qual as alterações tecnológicas de uma sociedade promovem modificações qualitativas nos seus “modos de ser”, desdobrando distintos *processos civilizatórios* que propagariam seus efeitos em diferentes contextos. Tais processos, que determinam o desenvolvimento das sociedades humanas, são sintetizados pelo que o autor chama de *evolução sociocultural*, isto é, as mudanças nos modos de ser e de viver dos grupos humanos que os conduzem de uma formação sociocultural a outra⁴⁸³.

O segundo volume de seu conjunto é: *As Américas e a civilização: formação histórica e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. Publicado em 1970, o livro propõe uma análise e tipificação dos diferentes processos de formação étnica dos povos do continente americano⁴⁸⁴. Neste sentido, o autor aplica a teoria desenvolvida anteriormente em *O processo civilizatório* para interpretar a situação “das Américas” e mobiliza, para isso, duas categorias principais: *atualização histórica* e *aceleração evolutiva*.

⁴⁸⁰ RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório: etapas da evolução sócio-cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975. p.1

⁴⁸¹ RIBEIRO, Darcy. *Os Brasileiros: Teoria do Brasil*. Op.Cit. p.16.

⁴⁸² RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. Op. Cit. p.13.

⁴⁸³ RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório*. Op. Cit.

⁴⁸⁴ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. Op.Cit. p.35.

A *atualização histórica* seria o processo por meio do qual os povos que se encontram em uma etapa da evolução sociocultural “inferior” são subjugados compulsoriamente por povos mais “avançados”, gerando perda de sua autonomia e identidade étnica⁴⁸⁵. Este seria, na visão de Ribeiro, o caso de países como o Brasil, habitado originalmente por sociedades indígenas que foram dominadas pelos europeus, dando origem a uma nação “dependente” – sobretudo economicamente – de países “desenvolvidos”. A *aceleração evolutiva*, por oposição, consistiria na dinâmica que permite às sociedades renovarem autonomamente seu sistema produtivo e reformarem suas instituições sociais, como povos que vivem para si mesmos.

Tendo em vista esse esquema, Ribeiro classifica as diferentes formações nacionais da América em quatro grandes conjuntos⁴⁸⁶. O primeiro deles seriam os *Povos-Transplantados*, exemplificados pelo autor como a América saxônica e o Canadá, sendo estes, em sua análise, “meras implantações europeias em terras americanas”, reproduzindo assim a clássica interpretação que dividia o processo de colonização do continente entre colônias de povoamento e de exploração. Os *Povos-Testemunho*, segunda categoria criada pelo autor, define aqueles que teriam se formado a partir do choque entre o civilizador europeu e “altas civilizações”, como os astecas e incas. Disto resultaram, segundo sua interpretação, países como México e Peru, onde jamais teria havido uma “síntese viável” entre os indígenas sobreviventes e os crioulos de origem hispânica. Os *Povos-Novos* seriam aqueles constituídos por meio da confluência de “índios tribais”, escravos africanos e o colonizador branco – uma faceta do mito das três raças –, dando origem a um “povo novo”, ainda em busca de sua identidade. Na visão do autor, este seria, fundamentalmente, o caso do “povo brasileiro”. Por fim, haveria ainda um quarto grupo, os *Povos-Emergentes*, grupos étnicos que vivem de forma isolada no interior dos Estados nacionais latino-americanos e que, em longo prazo, tenderiam a buscar sua autonomia em relação a estes. Segundo Ribeiro, estariam incluídos nesta tipologia, povos como os Mapuche, os Quechua e outros “remanescentes das altas civilizações americanas”⁴⁸⁷.

A terceira publicação dos *Estudos é: O Dilema da América Latina: Estruturas de poder e forças insurgentes*. Lançado primeiramente no México, em 1971, e no Brasil, em 1978, a obra propõe, como sugere o título, uma avaliação sobre as formas de exercício de poder que historicamente se manifestaram no continente americano bem como dos tipos de “forças insurgentes”, isto é, de movimentos de resistência que despontavam nos países da América naquele contexto. Segundo Ribeiro, a compreensão das relações de dominação e de

⁴⁸⁵ Idem. pp.35-36.

⁴⁸⁶ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. Op.Cit. pp.89-98.

⁴⁸⁷ Idem. p.98.

subordinação que ocorrem no continente deveria se dar por dois caminhos complementares: por meio do “estudo do processo civilizatório que gerou as sociedades modernas e fixou suas características” e do “estudo da estratificação social e das estruturas de poder que nelas se implantam”⁴⁸⁸, sendo este último o percurso buscado pelo autor nas interpretações desenvolvidas no livro.

Assim, Darcy Ribeiro constrói toda uma tipologia para delinear o perfil das lideranças políticas que atuam no continente americano. O primeiro grupo seria o das *lideranças elitistas*, descritas pelo autor como aquelas que tradicionalmente exercem o poder na América Latina desde as independências e cuja dominação está ancorada sob a propriedade fundiária, os contratos de exploração estrangeira e nas formas de compulsão da população ao trabalho⁴⁸⁹. Um segundo grupo seria o das *antielites*, composto por atores políticos que buscam substituir as elites tradicionais no exercício do poder, apresentando-se com aspirações teoricamente mais populares⁴⁹⁰.

Um terceiro grupo, que se apresenta, segundo a definição do autor, como uma espécie de modelo utópico de liderança política de resistência, seria o *vanguardismo revolucionário*, subdividido por Ribeiro três conjuntos: *A esquerda*: composta por intelectuais, militâncias revolucionárias socialistas e a esquerda cristã, atores que guardam em comum a orientação em prol da transformação social, mas que não tem necessariamente no marxismo um norte para suas práticas; *os comunistas*: seriam, de acordo com Ribeiro, aqueles que se identificam com o marxismo ortodoxo e o tomam como teoria da revolução; e *as vanguardas insurgentes*: fundamentalmente, grupos de luta armada, que buscam a revolução pela via da força⁴⁹¹. A partir deste quadro, portanto, o antropólogo define seu próprio mapa conceitual para designar as formas de atuação política nas Américas.

O quarto volume da série, *Os Brasileiros: Teoria do Brasil*, também publicado originalmente fora do país - no Uruguai, em 1969 -, e no Brasil em 1972, aborda a constituição da sociedade brasileira, buscando aplicar na análise da formação sócio-histórica do país algumas das categorias interpretativas desenvolvidas nos outros volumes dos *Estudos*. Conforme explica Darcy Ribeiro em vários de seus relatos, o livro foi o gatilho inicial para a composição de toda a sua coletânea. A elaboração de sua primeira versão teria, de acordo com o autor, o confrontado com a necessidade de ampliar suas reflexões, debruçando-se sobre a

⁴⁸⁸ RIBEIRO, Darcy. *O dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes*. Op.Cit. p.13-14.

⁴⁸⁹ Idem. pp.125-152.

⁴⁹⁰ Idem. pp.152-179.

⁴⁹¹ Idem. pp.179-249. Esta classificação do autor aparece também em: RIBEIRO, Darcy. *América Latina: a Pátria Grande*. São Paulo: Global, 2017.

criação de “uma teoria interpretativa que permitisse compreender efetivamente o processo de formação do povo brasileiro”⁴⁹². A obra replica, na verdade, conceitos desenvolvidos anteriormente em outros volumes do conjunto e antecipa, de forma ainda incipiente, a construção analítica que viria a ser apresentada de forma remodelada e ampliada em *O povo brasileiro*.

No quinto volume de sua coletânea, *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, publicado em 1970, o autor trabalha com o conceito *transfiguração étnica* para designar o processo por meio do qual “as populações tribais que se defrontam com sociedades nacionais” passam por “sucessivas alterações em seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade envolvente”, sem, contudo, serem assimiladas por esta. Em outras palavras, o processo de transfiguração étnica buscaria demonstrar como o “índio” perderia sua autonomia e singularidade étnica no contato com a civilização moderna, mas mantendo-se intimamente conectado ao sentimento de pertença ao que seria uma identidade indígena.

Partindo da perspectiva de olhar para os povos indígenas a partir de seu contato com a sociedade nacional, Ribeiro cria uma tipologia para classificar os grupos viventes no território do país baseada, segundo sua descrição, no “comportamento dos grupos indígenas brasileiros na primeira metade do século XX, quanto ao modo e ao ritmo de conservação, descaracterização ou desaparecimento de suas línguas e culturas e das próprias tribos como entidades étnicas diferenciadas umas das outras, e quanto à etnia nacional”⁴⁹³. Assim, os indígenas são categorizados em cinco grupos, construídos de acordo com o que seria o grau de “integração” de cada um deles à nação.

A primeira tipologia é a dos *índios isolados*, descritos como aqueles que vivem em zonas ainda não alcançadas pela sociedade brasileira. O segundo grupo seriam os que se encontram em *contato intermitente*, isto é, que viviam em regiões que começavam a ser ocupadas “pelas frentes de expansão da sociedade nacional”, sendo fator fundamental para a determinação “de seu destino” o valor das terras que ocupavam, de acordo com o critério dos “civilizados”. Nas palavras de Ribeiro, tratava-se de povos indígenas que “mantinham certa autonomia cultural, provendo suas necessidades pelos processos tradicionais, mas que já haviam adquirido necessidades cuja satisfação só era possível através de relações econômicas com os civilizados”⁴⁹⁴.

⁴⁹² RIBEIRO, Darcy. *Os Brasileiros: Teoria do Brasil*. Op.Cit. p.16.

⁴⁹³ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Op.Cit. p.200.

⁴⁹⁴ Idem. p.206.

Os indígenas em *contato permanente* seriam os que já possuíam grande contato com os civilizados, tendo perdido grande parte de sua “autonomia cultural”. Conservavam, porém, “os costumes tradicionais compatíveis com sua nova condição, conquanto estes mesmos já se apresentassem profundamente modificados pelos efeitos cumulativos das compulsões ecológicas, econômicas e culturais correspondentes ao seu grau de integração”⁴⁹⁵.

Por *integrados*, Ribeiro define os grupos indígenas que chegaram ao século XX “ilhados em meio à população nacional”, cuja vida econômica os levava a atuar como reserva de mão de obra ou como produtores de certos artigos para comércio. Estavam confinados em parcelas de seu antigo território ou “despojados de suas terras e perambulando”⁴⁹⁶. Nas palavras do autor, “pela simples observação direta, ou com apelo à memória, seria impossível reconstruir, ainda que palidamente, a antiga cultura”⁴⁹⁷ destes grupos. Aparentemente, nada os distinguia da população rural com que conviviam e seguiam, assim:

Igualmente mestiçados, vestindo os mesmos trajes, talvez apenas um pouco mais maltrapilhos, comendo os mesmos alimentos, poderiam passar despercebidos se eles próprios não estivessem certos de que constituíam um povo e não guardassem uma espécie de lealdade a essa identidade étnica e se não fossem vistos pelos seus vizinhos como “índios”. Aparentemente haviam percorrido todos os passos da aculturação, mas para se assimilarem faltava alguma coisa imponderável – um passo apenas que não podiam dar⁴⁹⁸.

Por fim, Darcy Ribeiro apresenta a categoria de *índios extintos*, por meio da qual denomina os povos que, em sua classificação, “desapareceram como grupos tribais diferenciados da população brasileira”⁴⁹⁹.

Com um hiato de mais de vinte anos, a série se encerra com *O povo brasileiro: formação e sentido do Brasil*, publicado em 1995, dois anos antes da morte do autor. O livro amplia as reflexões já realizadas em *Os Brasileiros* e mobiliza as categorias interpretativas anteriormente desenvolvidas na coletânea na busca por oferecer uma “resposta histórica” sobre os motivos do subdesenvolvimento nacional. Para isso, Ribeiro desenha um quadro do “povo brasileiro”, e afirma que embora reconheça que as grandes sequências históricas são, em si, inexplicáveis, é também tentador e indispensável a busca por essa interpretação, pois “nenhum povo vive sem

⁴⁹⁵ Idem. p.207.

⁴⁹⁶ Idem.

⁴⁹⁷ Idem.

⁴⁹⁸ Idem. p.208.

⁴⁹⁹ Idem.

uma teoria de si mesmo”⁵⁰⁰, ou seja, sem uma síntese de sua história que lhe confira uma significação, uma identidade.

Assim, o autor aborda aquilo que denomina como variações principais da cultura brasileira tradicional, sendo estas: A *cultura crioula*, que se desenvolveu no Nordeste, tendo como instituição coordenadora fundamental o engenho açucareiro; a *cultura caipira*, que se desenvolveu a partir da ocupação dos mamelucos paulistas, constituída inicialmente a partir da atividade de “preia de índios”, depois com a mineração e, mais tarde, com as fazendas de café e a industrialização; a *cultura sertaneja*, que se funde através dos currais de gado, desde o semiárido nordestino até o cerrado do Centro-Oeste; a *cultura cabocla* da população da Amazônia, desenvolvida nas atividades seringueiras e no cultivo de ervas; a *cultura gaúcha*, de pastoreio nas campinas do Sul. Com isso, Ribeiro tipifica uma cultura nacional nas chamadas “ilhas Brasil” e faz uma projeção grandiosa de nosso destino.

Cada uma das categorias interpretativas desenvolvidas na série bem como as análises realizadas por Darcy Ribeiro por meio delas, será problematizada em maior profundidade nesta segunda parte do trabalho. A título de prólogo, porém, interessa-nos ressaltar nesta breve apresentação que, embora abordem questões distintas, é possível observar elementos comuns dentre as obras que compõem a coletânea de *Estudos*, para além da deliberada escolha do autor por aglutiná-las em uma série.

Nota-se, como traço marcante do conjunto de Ribeiro, sua opção por um esquema interpretativo grandioso, totalizante, de caráter evolutivo, valendo-se de categorias analíticas que operam sempre pela lógica da homogeneização, criando uma tipologia fechada, que busca circunscrever em modelos fixos os diferentes aspectos relativos à formação das nações do continente americano, com destaque especial para o Brasil. Neste sentido, o discurso de Darcy Ribeiro opera, em grande medida, na perspectiva da identificação, assertiva, que abre pouco espaço para “dúvidas ou nuances”⁵⁰¹, bem como para a indeterminação e a abertura da história ao possível⁵⁰².

Apropriando-nos de fundamentos da análise feita por Durval Muniz de Albuquerque Jr acerca da construção de um discurso unificador sobre o Nordeste brasileiro, podemos inferir que a categorização generalista construída por Ribeiro sobre os variados elementos constitutivos dos “povos americanos” promove um discurso em que “as multiplicidades e

⁵⁰⁰ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. Op.Cit.* p.269.

⁵⁰¹ ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. *O engenho anti-moderno: a invenção do Nordeste e outras artes.* Tese (Doutorado em História). Campinas: UNICAMP, 1994.

⁵⁰² BIDIMA, Jean-Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. *Rue Descartes*, 2002/2, n.36, p. 7-17. Tradução para uso didático por Gabriel Silveira de Andrade Antunes.

diferenças são apagadas em nome de semelhanças superficiais do grupo”⁵⁰³. Discurso este que nasce “da necessidade de tudo nomear, catalogar em determinados lugares, de falar sobre tudo e de tudo”⁵⁰⁴ e que não deixa de funcionar também como um mecanismo de dominação e sujeição, sobretudo para os povos indígenas. As conclusões de Darcy Ribeiro sobre o “sentido do Brasil”, aliás, são categóricas: nosso destino é nos tornarmos uma grande nação mestiça, “lavada em sangue negro e índio”⁵⁰⁵.

Uma vez delineado este quadro inicial sobre os diferentes volumes dos *Estudos de antropologia da civilização*, cabe-nos indagar sobre como todas essas categorias interpretativas e as análises realizadas nas obras podem ser compreendidas enquanto partes constitutivas do que chamamos de um discurso indigenista de Darcy Ribeiro. A resposta está em dois fatores fundamentais. Um deles, já debatido anteriormente, deve-se ao fato de que operamos aqui com uma noção ampliada de indigenismo referindo-nos, portanto, a todos os constructos discursivos feitos a respeito dos povos indígenas. Em consonância com esta perspectiva, o segundo aspecto refere-se, justamente, ao fato de que toda a série aponta para a criação de concepções específicas sobre os indígenas que vivem no território americano, uma vez que as obras versam essencialmente sobre diferentes aspectos ligados à formação das nações do continente e, portanto, inevitavelmente se remetem aos povos que originalmente habitavam a região quando do início da colonização europeia.

Neste sentido, todos os livros que compõe a coletânea apontam, de algum modo, para formas de pensar a inserção dos indígenas na América e, mais especificamente, no Brasil, foco central do trabalho de Ribeiro. Assim, convém retomar a questão anteriormente mencionada acerca da suposta dissonância, apontada por alguns autores, entre *Os índios e a civilização* e os demais volumes da série de *Estudos*. Como dissemos, refutamos esta interpretação em nossas análises, visto que partimos do pressuposto de que a “questão indígena”⁵⁰⁶ permeia todos os livros do conjunto, mesmo quando ela não é o objeto por excelência posto em análise. Ademais, como apresentamos brevemente, as categorias utilizadas pelo autor em *Os índios* fazem parte do mesmo constructo teórico que ancora as demais obras da coletânea.

Tendo em vista estas questões, a segunda parte desta tese é dedicada, fundamentalmente, à análise do discurso indigenista construído nos *Estudos de antropologia da civilização*, de

⁵⁰³ ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. *O engenho anti-moderno*. Op. Cit. p.2.

⁵⁰⁴ Idem.

⁵⁰⁵ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. Op. Cit. p.447.

⁵⁰⁶ Faz-se importante ressaltar, aliás, que a chamada questão indígena, sobretudo quando elaborada enquanto um “problema”, como fez Darcy Ribeiro, é, na verdade, uma questão do Estado brasileiro, visto que a circunscrição geográfica dos povos indígenas dentro do território nacional não é, em si, uma circunscrição social destes grupos. Ver: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Etnologia brasileira*. Op.Cit. pp.161-162.

Darcy Ribeiro. Ele constitui, portanto, o foco principal de nossa análise, mas servirá também como fio condutor a nos guiar por outros escritos do autor que dialoguem com a temática. Deste modo, a percepção aqui partilhada é a de que as interpretações realizadas nos livros da coletânea nos permitem perceber diferentes facetas do discurso indigenista de Ribeiro, isto é, nos possibilita acessar distintos aspectos do modo como o autor construiu retoricamente os sujeitos indígenas.

A partir desta perspectiva, nossa problematização se estruturará sob três eixos principais. O primeiro deles consiste em analisar como Darcy Ribeiro insere os indígenas na história do Brasil e da América Latina, a partir de suas teorias da *evolução sociocultural*, e como projeta estes sujeitos como atores históricos e políticos; o segundo abordará a construção discursiva feita pelo autor sobre os povos indígenas no interior de sua “Teoria do Brasil” e do “povo brasileiro”; o terceiro buscará compreender como o autor concebe os povos indígenas a partir de seu ideário de construção de um Estado-Nação unificado, erigido, fundamentalmente, sobre a perspectiva de nossa unidade territorial e étnica.

Buscaremos, portanto, uma reelaboração dos sentidos da obra de Darcy Ribeiro por meio de sua contextualização entre os debates correntes em seu tempo, mas também em diálogo com questões colocadas no tempo presente, caminhando assim, como afirma Todorov, não apenas “‘a montante’ dos textos, na direção do que os fez nascer, mas também ‘a jusante’”, já que nos interrogamos tanto sobre seu sentido, “quanto sobre suas implicações políticas, éticas, filosóficas”⁵⁰⁷. Deste modo, entrecruzamos os campos da história intelectual e das ideias e da história indígena e do indigenismo, correlação que não é fortuita, pois, como argumentamos anteriormente, as concepções formuladas por intelectuais e figuras públicas de grande projeção política, como Darcy Ribeiro, foram, e ainda são, importantes para a elaboração de noções acerca dos povos indígenas, que ressoam sobre o modo como esses sujeitos são pensados socialmente como atores históricos.

Neste sentido, José Maurício Arruti relembra que John Monteiro, cujo trabalho forneceu grandes contribuições para a historiografia indígena, buscou sempre lançar luz sobre a “ideologia daqueles que produziram os relatos e documentos que formaram uma larga parcela do senso comum sobre a história dos índios no Brasil”, evidenciando, assim, “as relações de poder que regem tais registros escritos ou imagéticos”⁵⁰⁸. Isto implica na aceção de que os documentos – que, no caso de nosso trabalho, são as próprias obras de Darcy Ribeiro - não são

⁵⁰⁷ TODOROV, Tzevitán. *Nós e os Outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Op.Cit. p.15.

⁵⁰⁸ ARRUTI, José Maurício. John Monteiro e o projeto ampliado de história indígena: Apresentação do Dossiê História e Índios. *História Social*, n.25, 2013. p.8.

apenas registros da história, mas parte constitutiva dela, reconhecendo, desta forma, o poder no centro da reflexão histórica e a história no centro das relações de poder⁵⁰⁹.

Tal discussão, como argumenta Márcio Goldman, está longe de ser irrelevante, visto que as construções discursivas não são meras abstrações, produzindo, ao contrário, consequências bastante concretas. Nas palavras do autor, “aqueles e aquelas que sofrem na carne esses dispositivos sabem muito bem que as ideologias e os mitos têm o mau costume de produzir efeitos muito reais”⁵¹⁰. No caso dos povos indígenas, a afirmação de Goldman é plenamente plausível, pois, como argumenta Tracy Guzmán, desde a retórica política e cultural da independência, passando pelo desenvolvimento dos discursos nacionalistas do século XX até a emergência do mais recente multiculturalismo liberal, “o indígena tem sido uma figura maleável que pode ser moldada ou “jogada” de acordo com as exigências da situação”⁵¹¹.

Não por acaso, a historiografia tem procurado refletir sobre o papel desempenhado pelas interpretações históricas elaboradas sobre os indígenas para a construção e desconstrução de percepções discriminatórias⁵¹². Maria Celestino de Almeida, ao traçar um panorama deste campo de estudos nas últimas décadas, destaca que, nos anos 1960 e 1970, emergiu uma historiografia que buscou ressaltar a violência contra os indígenas, desconstruindo o caráter heroico dos colonizadores, mas mantendo uma visão de supervalorização de seu desempenho, na medida em que construía um discurso sobre estes povos que os caracterizavam como incapazes de qualquer resistência ou, ainda, como aptos apenas a reagir às demandas impostas pela sociedade circundante, negando-lhes, portanto, uma agência efetiva nos processos históricos, percepções estas que tiveram sua penetração também no senso comum⁵¹³.

Neste sentido, desde os anos 1990, a historiografia vem se empenhando na tarefa de conceber os indígenas como sujeitos ativos, cujas ações deram contribuições efetivas para delinear processos na história do Brasil, conferindo especial destaque ao que vem sendo chamado de protagonismo indígena. Segundo Arruti, foi John Monteiro quem também ressaltou que parte importante deste esforço consiste, justamente, na busca pelo “alargamento de nossas percepções sobre as categorias de pensamento que nos foram impostas pela colonização e sobre as quais construímos tanto disciplinas quanto castelos teóricos”⁵¹⁴.

⁵⁰⁹ Idem. p.9.

⁵¹⁰ GOLDMAN, Márcio. Contradiscursos Afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem: estudos etnográficos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 9 (2), jul./dez. 2017. p. 19.

⁵¹¹ GUZMÁN, Tracy. *Native and national in Brazil*. *Op.Cit.* p.19.

⁵¹² ALMEIDA, Maria Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol.37, nº75, 2017. pp.17-38.

⁵¹³ Idem.

⁵¹⁴ ARRUTI, José Maurício. John Monteiro e o projeto ampliado de história indígena. *Op.Cit.* p.14.

Assim, aos poucos tem se reconhecido a importância de buscar os significados próprios atribuídos pelos povos indígenas aos processos históricos por eles vivenciados e protagonizados, sem desconsiderar as condições desiguais de negociação entre esses grupos e aqueles que os oprimem. Atualmente, inclusive, um número felizmente crescente de pesquisadores indígenas, que têm conquistado, com muita luta, mais espaço nos meios acadêmicos, vem reescrevendo a história dos povos indígenas e trazendo nova luz a certas percepções anteriormente arraigadas. Com isso, emergem trabalhos nos diferentes campos das ciências humanas que buscam evidenciar a lógica própria, inerente às suas formas de experienciar o mundo, por meio das quais os sujeitos indígenas atuam sempre de acordo com as possibilidades que se apresentam a eles disponíveis, mesmo reconhecendo a inegável marca de assimetria nas relações de poder constituídas⁵¹⁵.

Partindo destas questões, nossa análise será feita buscando esta interlocução direta com a historiografia indígena e com os autores indígenas. Segundo Cristiane Portela e Mônica Nogueira, podemos conceituar a autoria indígena como um movimento amplo, que, no Brasil, ganha contornos sobre três formas principais: na produção de literatura indígena, na produção cinematográfica e na produção acadêmica de pesquisadores indígenas⁵¹⁶. Desta forma, buscaremos privilegiar, essencialmente, o modo como pesquisadores indígenas vêm colocando questões para tanto para a historiografia quanto para outros campos das ciências humanas acerca dos termos em que se realiza a produção do conhecimento sobre estes povos. Isto é, tentaremos evidenciar como os indígenas vêm disputando espaço na construção destes discursos indigenistas, e como suas vozes e seus saberes podem e devem ser tomados para problematizar certas formulações empreendidas por meio do trabalho de sujeitos não indígenas, inclusive por intelectuais como Darcy Ribeiro.

Deste modo, compreendemos que o diálogo com os saberes indígenas, além de constituir-se como um importante exercício ético, político e epistêmico, contribui para colocar em movimento o discurso de Darcy Ribeiro, situando-o em relação a seu contexto de formulação, mas sem deixar de nos questionarmos sobre sua ressonância no tempo presente.

Ademais, ao trazermos este diálogo para o âmbito de um trabalho que poderia, tradicionalmente, ser tipificado como um estudo de história política ou das ideias, afirmamos também a transversalidade do que se convencionou chamar de “história indígena”, isto é,

⁵¹⁵ ALMEIDA, Maria Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Op. Cit.* p.23.

⁵¹⁶ PORTELA, Cristiane de Assis, NOGUEIRA, Mônica Celeida Rabelo. Sobre o indigenismo e autoria indígena no Brasil: novas epistemologias na contemporaneidade. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 20, n.2, pp. 154-162, 2016.

destacamos nossa percepção sobre a importância desta temática estar presente na escrita da história de qualquer período e em diálogo com qualquer campo da historiografia. Portanto, buscaremos evidenciar, nesta segunda parte da tese, como se constrói nos *Estudos de antropologia da civilização* um discurso indigenista elaborado por Darcy Ribeiro de modo indissociável de sua “teoria da história” e de sua narrativa de síntese sobre a formação do Brasil e do povo brasileiro.

2 – Corpos indígenas e discursos históricos

Um olhar, mesmo que de relance, sobre o campo da historiografia indígena no Brasil, permite ao observador constatar que ainda são poucos os estudos que abordam a história de povos indígenas fora dos períodos colonial e imperial. Esse dado parece-nos bastante elucidativo da presença persistente de certa concepção – forte no senso comum, mas que não deixa de ecoar em outras paragens - que relega os indígenas a um passado distante. Esta percepção se aguça ainda mais se voltarmos para os livros didáticos de história utilizados nos ensinos Fundamental e Médio, nos quais, raramente, aparecem menções à presença dos povos originários no Brasil do século XX, ou mesmo do XIX, limitando a referência a estes grupos aos momentos iniciais da colonização europeia. Tais observações sobre o estado da arte da historiografia indígena não estão ancoradas em nenhuma pesquisa sistematizada de nossa parte, embora não seria difícil atestar a legitimidade destas percepções, que, aliás, já vem sendo apontadas por outros historiadores do campo⁵¹⁷.

Neste sentido, inclusive, peço licença aos leitores para um relato em primeira pessoa sobre minha experiência de atuação como professora de história na educação básica, que pode trazer elementos que se somam às constatações anteriormente mencionadas. Ao longo das aulas por mim ministradas, em inúmeras ocasiões, me deparei com um fato instigante entre os estudantes no que se refere às suas percepções temporais sobre a presença dos indígenas na história brasileira. Como não é difícil supor, é praticamente consenso entre eles o reconhecimento da presença destes povos no território que hoje nomeamos como Brasil quando do início da colonização europeia, no final do século XV. Curiosamente, a vivência pessoal como docente me permite afirmar também que há, entre a maioria dos estudantes, a clareza de que ainda hoje existem indígenas habitando o território do país. Contudo, quando vem à tona na sala de aula temas como o da violência praticada contra estes grupos durante a ditadura militar, por exemplo, uma pergunta surge, com frequência, entre eles: mas existiam “índios” nessa época?

O fenômeno é emblemático de uma série de fatores. Um deles diz respeito ao modo como a historiografia tem o poder de consagrar, ou não, a relevância – ou mesmo a existência - de determinadas temáticas, alocando-as em recortes temporais específicos. No caso da

⁵¹⁷ Ver: ALMEIDA, Maria Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Op. Cit.* e FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. “A Guerra dos 18 anos” – *repertórios para existir e resistir à ditadura e a outros fins de mundo: uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória*. Tese (Doutorado em História). Belo Horizonte: UFMG, 2020.

ditadura militar no Brasil, por exemplo, os tópicos usualmente considerados como “legítimos” pelos estudantes referem-se a assuntos como a censura – nos meios urbanos –, a tortura, os movimentos de resistência estudantil, etc., sempre pensados, a propósito, em uma circunscrição regional no eixo Sul-Sudeste. Os “índios”, portanto, parecem absolutamente deslocados neste contexto. Outro ponto particularmente relevante para nossa análise diz respeito a como esta cristalização de temas gera uma curiosa desconexão na consciência histórica⁵¹⁸ dos estudantes, tornando-os, ao mesmo tempo, aptos a reconhecer a presença de povos indígenas ainda hoje no Brasil, mas surpreendendo-os ao ouvir, de súbito, algo sobre esta mesma presença há cinquenta ou sessenta anos atrás.

A este respeito, o historiador e líder indígena Edson Machado de Brito (Edson Kayapó), observa que é recorrente nas escolas não-indígenas a caracterização dos povos originários como expressão do folclore nacional ou como elementos presos a um passado longínquo. “Nesta perspectiva, a cultura dos povos indígenas está condenada à extinção e o tempo presente não pertence a eles”⁵¹⁹. Privilegia-se, assim, segundo Edson Kayapó, o ensino calcado em uma visão romântica e exotizada, em que os indígenas despontam como sujeitos condenados ao passado, à pobreza e a uma pretensa inferioridade biológica e cultural⁵²⁰.

Os episódios aqui descritos nos remetem, como já aludido, à força, por vezes menosprezada, das narrativas históricas em produzir e consolidar certas concepções sobre o que seria uma legítima “história do Brasil”, bem como os temas aptos a entrarem ou saírem dela, ou receberem maior ou menor atenção. Neste campo de disputas, discursos de síntese sobre a história nacional, elaborados por pensadores como Darcy Ribeiro e outros “intérpretes do Brasil”, têm um papel fundamental para o sucesso, ou não, destas formulações. Em relação à história indígena, observa-se, por vezes, a permanência de uma concepção idílica sobre os indígenas, responsável pela criação de certa divisão entre o que seria uma espécie de pureza pré-contato com os europeus, de um lado, e uma “contaminação” pós-colonização, de outro.

As pesquisas de alguns historiadores têm trazido contribuições importantes para ampliar esse leque de problematizações. É o caso de trabalhos como os de Edson Hely Silva e Juliana Fernandes que, além de abordarem a história de grupos indígenas em recortes temporais mais recentes, demonstram bem como certas concepções idílicas sobre os povos originários

⁵¹⁸ O termo “consciência histórica” se refere, grosso modo, às formas por meio das quais os sujeitos articulam passado, presente e expectativas de futuro, atribuindo sentido aos processos históricos. Ver: RÜSEN, Jörn. *História viva. Teoria da história III: formas e funções do conhecimento histórico*. Brasília: Editora da UnB, 2017.

⁵¹⁹ BRITO, Edson Machado de. O ensino de História como lugar privilegiado para o estabelecimento de um novo diálogo com a cultura indígena nas escolas brasileiras de nível básico. *Fronteiras*, Dourados, v.11, n.20, jul./dez. 2009. p.61.

⁵²⁰ Idem. p.68.

impactaram de modo decisivo a vida de grupos como os Xakriabá, em Minas Gerais⁵²¹, e os Xukuru da Serra do Ororubá, em Pernambuco⁵²². De acordo com os autores, estes grupos enfrentaram diversos problemas para obter reconhecimento de sua condição indígena por parte do Estado brasileiro - e, portanto, para a demarcação de seus territórios -, por serem considerados aculturados, integrados ou extintos, muitas vezes enquadrados em categorias genéricas oriundas de um discurso de mestiçagem, como a de “caboclos”.

Segundo os apontamentos de Juliana Fernandes, corroborando nossa análise, é notável que o volume de pesquisas feitas sobre os povos indígenas em contextos mais contemporâneos, principalmente pela antropologia, tende a privilegiar essencialmente estudos sobre os chamados “índios amazônicos”, em detrimento de povos que vivem em maior contato com grupos não indígenas⁵²³. Este dado trazido pela autora parece-nos, mais uma vez, sintomático da presença de uma concepção que atribuí aos grupos que vivem em maior isolamento em relação a grupos não indígenas, uma espécie de “pureza étnica”. Na historiografia internacional, o importante trabalho de Cláudia Zapata também aponta para uma constatação semelhante em relação aos estudos sobre povos indígenas em países como o Chile, nos quais, segundo a autora, ainda pesa um essencialismo que explicaria, por exemplo, “a predileção pelo estudo dos indígenas de comunidades rurais, entendidas como o espaço da cultura originária e ponto de referência a partir do qual se distingue aquele original (essencial) de seus derivados”⁵²⁴.

O trabalho de Darcy Ribeiro, objeto primordial de nossa análise, conecta-se diretamente às questões acima elencadas. Por um lado, é justo afirmar que a obra do autor contribui tanto para fomentar discussões acerca de políticas públicas voltadas às populações indígenas quanto para colocar em debate a presença destes povos no Brasil do século XX, abrindo espaço também para a inserção destes grupos nas narrativas históricas sobre o período. Por outro lado, o discurso produzido por Ribeiro não deixou de reforçar, em muitos momentos, uma construção que colaborou enormemente para a difusão de um modelo ideal de sujeito indígena - ou de uma escala de indianidade, como o próprio autor afirmou - e que gerou o apagamento de grupos como os Xukuru, os Xakriabá, os Krenak, os Guaranis, que por não se enquadrarem em um padrão cultural construído a partir de um olhar civilizatório, foram deslegitimados em sua condição indígena.

⁵²¹ FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. *A Guerra dos 18 anos. Op.Cit.*

⁵²² SILVA, Edson Hely. *Xukuru: memória e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/ PE), 1950-1988.* Tese (Doutorado em História). Campinas: UNICAMP, 2008.

⁵²³ FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. *A Guerra dos 18 anos. Op.Cit.* p.11.

⁵²⁴ SILVA, Cláudia Zapata. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: diferencia, colonialismo e anticolonialismo.* Santiago: LOM Ediciones, 2017.

Na busca por uma transformação deste quadro, a historiografia indígena vem buscando, nas últimas décadas, repensar uma série de questões, sendo decisivas as contribuições dadas por diversos pesquisadores. Dentre eles, mais contemporaneamente, incluem-se vários acadêmicos indígenas. Segundo José Maurício Arruti, uma das grandes contribuições de John Monteiro, cujos trabalhos são referência importante neste campo, foi a criação da categoria “índio colonial” em oposição a uma noção de “índio genérico”, proposta por abordagens como as de Darcy Ribeiro⁵²⁵. De acordo com Arruti, a categoria de “índio colonial” serve-nos para demonstrar como o indígena se posicionava mediante sua situação histórica, transformando-se em relação às experiências vivenciadas em um contexto anterior ao contato com os europeus, mas buscando-se diferenciar dos grupos que emergiam do processo colonizador⁵²⁶.

Em outras palavras, o trabalho de Monteiro ressalta a importância de romper com um modelo ideal de sujeito indígena, construído justamente com base nesta oposição entre o que seria uma pureza pré-contato e uma contaminação pelos brancos, ressaltando que a “relação colonial” é um tipo de interação que não se resume ao período histórico de colonização portuguesa no Brasil, mas se constitui como uma modalidade de relação de poder que perdura no tempo. Neste sentido, Monteiro destaca que a agência indígena não pode ser pensada apenas em termos de resistência. Contribuição similar é dada por Manuela Carneiro da Cunha, cujos trabalhos, há décadas, também alertam para a trajetória de exclusão indígena das narrativas historiográficas.

Em uma fala bastante provocativa, a educadora e pesquisadora indígena Célia Xakriabá nomeou como “fake news” a construção de um discurso histórico que apaga a presença indígena e ressaltou que a escrita, em muitos momentos, pode operar como uma forma de tutela dos brancos sobre os indígenas – uma tutela epistêmica, haja vista que cabe a eles [os brancos] a definição dos termos em que os indígenas serão descritos⁵²⁷. A fala da pesquisadora ressalta, portanto, a importância de estabelecer uma interlocução efetiva com os saberes e formas de experienciar o mundo que são próprias destes grupos. A autora destaca ainda que é preciso reconhecer que o conhecimento indígena opera em outra ordem, o que não significa que haja, por parte destes povos, uma insuficiência de conhecimentos, mas sim, a construção de saberes que se constituem a partir de sentidos, ritmos e lógicas diferentes⁵²⁸.

⁵²⁵ ARRUTI, José Maurício. John Monteiro e o projeto ampliado de história indígena. *Op. Cit.* p.9

⁵²⁶ Idem.

⁵²⁷ A fala de Célia Xakriabá foi proferida durante sua participação na banca de defesa de tese de Juliana Ventura de Souza Fernandes, junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Geais – UFMG.

⁵²⁸ CORRÊA XAKRIABÁ, Célia Nunes. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada.* *Op. Cit.* p.18.

Na tentativa de materialização desta premissa, Juliana Fernandes propõe algumas questões e procedimentos analíticos interessantes em seu trabalho. Ao referir-se aos Xakriabá, povo indígena privilegiado na abordagem de sua tese, a historiadora se recusa a defini-los como seu “objeto de estudos”, chamando-os de interlocutores⁵²⁹. A escolha de Fernandes ressalta o papel ativo exercido pelos Xakriabá na criação de seu trabalho, visto que vieram deles as principais categorias interpretativas utilizadas pela autora nas análises da pesquisa.

De modo mais amplo, a historiadora propõe pensar a história das experiências vivenciadas pelos Xakriabá entre os anos de 1964 e 1988 como algo mais do que um mero subtema do que se convencionou chamar de “história da ditadura” – o que nos permite voltar à questão anteriormente aludida acerca do papel da historiografia na definição de temáticas e suas circunscrições em recortes específicos. Ao partir da compreensão de que a cronologia é também um fator criado historicamente, Juliana Fernandes propõe analisar como os Xakriabá demarcam o que chamamos de ditadura, ou seja, invertendo o polo a partir do qual se desenvolve a análise.

Neste sentido, a autora esclarece que aquilo que tradicionalmente denominamos na historiografia como “ditadura militar”, o povo Xakriabá denomina como “guerra dos 18 anos”, “tempo da luta pela terra” e “independência da terra”. Este período é demarcado pelo grupo como o intervalo decorrido entre a chegada ao território indígena da empresa agroindustrial RURALMINAS, em 1969 – como parte das políticas desenvolvimentistas adotadas pelo regime militar – até o ano de 1987, momento do violento assassinato de importantes lideranças da comunidade, resultante dos confrontos com posseiros e grandes fazendeiros, e do reconhecimento oficial da Terra Indígena Xakriabá⁵³⁰. Trata-se, nas palavras da autora, de pensar como a história – uma história do ponto de vista indígena – pode incluir a cronologia estatal e da “história do Brasil”, e não o contrário. Fernandes busca, assim, “compreender alguns dos significados atribuídos pelos Xakriabá a conceitos básicos da operação historiográfica – referentes às distintas historicidades, temporalidades, formas de compreensão de espaço e experiência histórica”⁵³¹.

De forma similar, o historiador Edson Silva analisa o modo como os indígenas Xukuru da Serra do Ororubá, entre os anos de 1950 e 1988, afirmaram seu direito à terra por meio da mobilização de seu espaço ancestral comum e de seus saberes. Neste sentido, o autor aponta como os Xukuru, apoiados na memória e história por eles compartilhada, fizeram uma releitura

⁵²⁹ FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. *A guerra dos 18 anos. Op.Cit.*

⁵³⁰ Idem. p.12

⁵³¹ Idem. p.26.

de acontecimentos vivenciados pelo grupo como forma de afirmar seus direitos e reconhecimento enquanto povo indígena.

Parece-nos importante ressaltar, a partir da observação dos trabalhos de Silva e Fernandes, que o procedimento por eles proposto não desconsidera e tampouco invalida os marcos temporais tradicionalmente criados pela historiografia. As pesquisas de ambos os historiadores apontam, na verdade, para a necessidade de problematizar estes marcadores à luz das experiências construídas pelos próprios indígenas neste contexto. Assim, o trabalho de Juliana Fernandes e Edson Silva caminha em consonância com apontamentos que vêm sendo feitos também e, sobretudo, por pesquisadores indígenas.

Em seu trabalho, Daiara Tukano afirma que uma das medidas importantes no que se refere à consolidação de direitos para os povos indígenas diz respeito à possibilidade de uma escrita da história em outros termos. Segundo a pesquisadora, “a reescrita traz à tona outras memórias, não esquecidas, mas silenciadas por não encontrarem espaços de escuta. Romper o silêncio é colocar em pauta a reparação dos direitos desses povos”⁵³², afirma. Apontamento análogo é feito também por Marcos Terena, que ressalta a necessidade de se fazer uma justiça epistêmica em relação aos saberes indígenas⁵³³.

Um exemplo emblemático desta reelaboração das formas e termos de se escrever a história pelos indígenas é o trabalho de Daniel Munduruku. No livro oriundo de sua tese de doutorado em educação pela USP, o autor elabora sua análise sobre o caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990) como se estivesse redigindo uma carta aos “parentes indígenas”, subvertendo, assim, a lógica tradicional da escrita acadêmica, sem com isso abandonar critérios importantes da pesquisa científica. A escolha de Munduruku é por ele justificada da seguinte maneira:

Essa foi uma opção que fiz para tentar chegar mais próximo de meus parentes sem perder a organização e a profundidade acadêmicas. Sei que a carta – ou a epístola – não é exatamente um estilo indígena, uma vez que exige o domínio da escrita. O estilo indígena seria baseado na oralidade, mas certamente a carta é o que mais se aproxima do estilo oral e, por isso, o escolhi com a finalidade de aproximação. Também por isso, como será percebido, há algumas repetições de ideias. É apenas para lembrar o caráter da narrativa mítica utilizada por nossa gente: ela é circular⁵³⁴.

⁵³² TUKANO, Daiara Hori Figueroa Sampaio. *UKUSHE KITI NIISHE. Direito à memória e à verdade na perspectiva da educação cerimonial de quatro mestres indígenas*. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Brasília: UnB, 2018. p.49.

⁵³³ TERENA, Marcos. Povos Indígenas e o Cidadão da Selva. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci, ROSSI, Miriam Silva (Orgs.) *Índios no Brasil: vida, cultura e morte*. São Paulo: Intermeios, 2019, p. 17-22.

⁵³⁴ MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012. p.19.

Eventualmente, propostas como estas podem soar, aos mais temerosos, como uma espécie de negacionismo histórico ou um abandono do rigor técnico-científico em detrimento de um relativismo que tudo valida. Não se trata, contudo, de negar um caráter de veracidade dos eventos, ou de fazer uma apologia da história como mera narrativa, capaz de comportar a versão mais conveniente ao narrador. Até porque, se tomarmos como exemplo as formas por meio das quais grupos como os Xakriabá e os Xukuru significam suas vivências em relação ao período que nós, não indígenas, chamamos de ditadura militar brasileira, veremos que há um repertório que confirma a violência, o autoritarismo e outros traços daquilo que a historiografia tradicional já vinha apontando como constitutivos desta experiência histórica. Portanto, o objetivo não é o de operar pela negação, mas sim o de ampliar o leque de compreensão sobre os diversos tipos de violência experimentados pelos indígenas, bem como as variadas formas de agência por eles protagonizada.

Assim, compreendemos que a provocação feita por trabalhos como os mencionados nos move no sentido de acolher a complexidade das experiências humanas e, por conseguinte, dos meios de contá-las, o que são traços inseparáveis, visto que a linguagem é uma das formas elementares por meio das quais os sujeitos experimentam o mundo. Também não se trata de alcançar as narrativas e os conceitos elaborados pelos povos indígenas ao estatuto de verdades absolutas, mas, ao contrário, de abrir um questionamento para o modo como, por vezes, tomamos as nossas desta forma, permitindo que diferentes saberes sejam colocados em diálogo, de forma simétrica, para, a partir daí, possibilitar a elaboração de um saber mais potente e diversificado.

Para isto, é necessário assumir, de forma radical, a historicidade de nosso próprio saber e de nosso campo, no sentido de compreender que nossa própria concepção acerca da história é, ela mesma, temporal, datada e construída socialmente. É a partir desta constatação que podemos nos colocar questões como: o que é história para os povos indígenas? Como podemos, em diálogo, com seus saberes, problematizar outras visões de história, bem como as formas estabelecidas de se pensar a história indígena e a história do Brasil?

É justamente em diálogo com estas premissas emergentes no campo da historiografia indígena que buscaremos analisar aspectos do discurso indigenista construído na obra de Darcy Ribeiro mostrando como o indígena é pensado enquanto sujeito histórico dentro de todo este quadro, isto é, como os indígenas são posicionados pelo autor no interior de seus esquemas evolutivos de interpretação da história do Brasil e da América, como são caracterizados enquanto atores políticos dentro de sua tipologia das formas de poder e de militância na América Latina e como são construídos enquanto parte constitutiva do “povo brasileiro”.

3 – Corpos indígenas e a *evolução sociocultural*

Em *O processo civilizatório*, primeiro livro da série de *Estudos de antropologia da civilização*, Darcy Ribeiro apresenta aquilo que denomina como “um novo esquema do desenvolvimento humano” que “focaliza a evolução sociocultural nos últimos dez milênios”⁵³⁵. Sobre a grandiosidade da tarefa, o autor afirma reconhecer a amplitude de sua ambição, mas argumenta que ela se tornou necessária para a realização de seu objetivo principal: “o estudo da formação dos povos americanos”⁵³⁶. A escolha por construir o que chama de um esquema interpretativo próprio, ou “uma tipologia para classificar diversos contingentes que se conjugaram para formar as sociedades nacionais americanas de hoje”⁵³⁷, é justificada pelo autor em função do que seria a inadequação dos “esquemas evolutivos clássicos”, incapazes de dar conta da especificidade da situação do continente. Afinal de contas, questiona Ribeiro:

Como classificar, uns em relação aos outros, os povos indígenas que variavam desde altas civilizações até hordas pré-agrícolas e que reagiram à conquista segundo o grau de desenvolvimento que haviam alcançado? Como situar, em relação àqueles povos e aos europeus, os africanos desgarrados de grupos em distintos graus de desenvolvimento para serem trasladados à América como mão-de-obra escrava? Como classificar os europeus que regeram a conquista? (...) Finalmente, como classificar e relacionar as sociedades nacionais americanas por seu grau de incorporação aos modos de vida da civilização agrário-mercantil e, já agora, da civilização industrial?⁵³⁸

Por meio da análise destas primeiras considerações do autor no livro, é possível levantar alguns questionamentos importantes. O primeiro deles refere-se à reiteração constante da ideia de que era necessário “classificar” os diferentes aspectos constitutivos da formação do continente americano. Esta será, conforme argumentamos anteriormente, uma marca decisiva da narrativa construída na série de *Estudos*. Um segundo ponto emblemático de sua análise diz respeito, justamente, a como Ribeiro insere os povos americanos nas tipologias por ele criadas, sobretudo os indígenas. Neste sentido, um dos aspectos que emerge de seu discurso indigenista é a construção do sujeito indígena a partir de uma perspectiva de estágios evolutivos, passível de ser transformada. Mais do que isso, como veremos, a narrativa de Ribeiro aponta para a constatação de que, dado o curso inexorável da história, a condição indígena não apenas poderia mudar, mas, inevitavelmente, se alteraria em uma escala de “progresso”. Um dos primeiros

⁵³⁵ RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório*. *Op.Cit.* p.1.

⁵³⁶ *Idem.*

⁵³⁷ *Idem.* p.2.

⁵³⁸ *Idem.* pp.2-3.

pontos a se destacar, portanto, a partir da análise dos volumes da série de *Estudos*, diz respeito à concepção de história que surge por meio deste conjunto de obras do autor e como os indígenas estão nela inseridos enquanto sujeitos históricos.

Ao abordar o princípio teórico fundamental do primeiro volume de sua série, *O processo civilizatório*, Ribeiro afirma que “a história das sociedades humanas nos últimos dez milênios pode ser explicada em termos de uma sucessão de revoluções tecnológicas e de processos civilizatórios”⁵³⁹, que alteraram, paulatinamente, os modos de ser dos grupos sociais. Neste sentido, na visão do autor, as sociedades humanas poderiam ser classificadas em diferentes categorias “de acordo com o grau de eficácia que alcançaram no domínio da natureza”⁵⁴⁰.

Ancorado em proposições de autores como Gordon Childe, Leslie White, Karl Marx e Julian Steward, Darcy Ribeiro afirma que o fenômeno da *evolução sociocultural* pode ser dividido basicamente em três sistemas. Um *sistema adaptativo*, que diz respeito às formas de criação empregadas por determinado grupo humano sobre suas condições materiais de existência⁵⁴¹; um *sistema associativo*, referente aos modos de regulamentação das relações entre as pessoas, como a formação de instituições sociais, (família, Estado) e as formas de divisão do trabalho; e um *sistema ideológico*, que compreenderia, na visão do autor, as “normas sociais em seu caráter de saber abstrato”, como a linguagem, os valores, etc⁵⁴². Deste modo, conclui Ribeiro: “esses três sistemas, em seu caráter de corpos simbólicos, de pautas socialmente transmitidas de geração a geração, formam sua cultura”⁵⁴³.

Acerca das perspectivas de categorização das sociedades humanas no interior de sua tipologia da *evolução sociocultural*, Ribeiro argumenta sobre a possibilidade de coexistência de grupos sociais “classificáveis” em diferentes etapas evolutivas em um mesmo espaço-tempo. Para exemplificar sua premissa, o autor menciona o caso de sociedades tribais que convivem no interior de sociedades industriais e afirma:

As relações entre estas formações defasadas conduz, frequentemente, a situações ambíguas em que uma sociedade apresenta, ao mesmo tempo, traços correspondentes a ‘momentos’ evolutivos muito distanciados. Este é o caso, por exemplo, dos índios Xavante recém pacificados, que utilizavam instrumentos de metal. Ou de implantação das indústrias modernas em áreas de populações atrasadas na história⁵⁴⁴.

⁵³⁹ Idem. p.19.

⁵⁴⁰ Idem. p.22.

⁵⁴¹ Idem. p.29.

⁵⁴² Idem. p.30.

⁵⁴³ Idem.

⁵⁴⁴ Idem. p.32

A fala de Ribeiro é bastante elucidativa dos aspectos que mencionamos anteriormente, isto é, tanto da forma como o autor constrói o indígena como sujeito histórico, quanto da concepção de história que emerge de sua tipologia.

O primeiro ponto importante se refere a como seu discurso aponta para o que seria, em sua descrição, uma espécie de incompatibilidade entre a relação de grupos indígenas com elementos da indústria moderna – como os Xavante - e sua condição de indianidade. Este tipo de construção, bastante latente no senso comum ainda hoje, leva a crer que o indígena munido de determinados elementos da vida material civilizada seria um “índio menos puro” ou, para dizer de modo mais claro, “menos índio”. Isso se dá em função de uma pressuposição idílica, que cristaliza um ideal de indígena aprisionado no tempo, cujas formas de elaboração da vida, acredita-se, deveriam permanecer inalteradas ao longo da história. No caso do discurso formulado por Darcy Ribeiro, o cerne da questão reside na concepção de que o sujeito indígena é determinado fundamentalmente em função de sua relação com a técnica e com as condições de produção da vida material.

A este respeito, aliás, Eduardo Viveiros de Castro relata que já nos anos 1970, pairava no interior das Ciências Sociais a questão sobre quais seriam as formas mais ou menos adequadas para pensar os “ameríndios”, indagação esta que, segundo o autor, foi debatida no Congresso de Americanistas ocorrido em Paris, em 1976⁵⁴⁵. A resposta, de acordo com o antropólogo, estava em pensar a pessoa, ou seja, em analisar como os indígenas constituem o humano e não o social, sobretudo o social pensado a partir do paradigma durkheimiano.

Neste sentido, Viveiros de Castro aponta que, na relação estabelecida entre o pesquisador e o “nativo”, para o qual se direciona seu discurso analítico, existem dois caminhos distintos a serem percorridos. Um deles consiste na aplicação de conceitos extrínsecos ao grupo abordado - como os de relações sociais, cognição, parentesco, religião, etc. -, que são aplicados para averiguar como se manifestam em um determinado contexto etnográfico – e, neste procedimento, para usar as palavras do autor, estes conceitos se realizam sempre “pelas costas do interessado”⁵⁴⁶. Seguindo um caminho distinto deste último, o pesquisador pode partir da pressuposição fundamental de que os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma ordem que os procedimentos investigados⁵⁴⁷.

⁵⁴⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Entrevista realizada por Paulo Bull. *Revista Habitus*, IFCS-UFRJ, vol.12, n.2 – 2014.

⁵⁴⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, vol.8, n.1, Rio de Janeiro, 2002. p.116.

⁵⁴⁷ Idem.

Isto implica, para usar uma expressão apropriada por Viveiros de Castro da obra do filósofo e antropólogo francês Bruno Latour, em estabelecer uma relação simétrica entre o discurso do antropólogo e o discurso de seu nativo. E em que consiste esta relação? No caso dos estudos sobre os povos indígenas, por exemplo, implica em evitar os dualismos como o de que o “nós” é o portador da filosofia enquanto o “outro” é o portador do mito, o “nós” é o portador do conhecimento enquanto o “outro” é o portador da crença, o que não significa negar as diferenças entre as sociedades e culturas, mas fazer desta diferença uma questão, de modo que a sociedade produtora da antropologia seja tão antropologizável quanto as demais. Tal procedimento permite-nos, assim, não negar ao “nativo” o direito humano e fundamental à interlocução, como diz Viveiros de Castro.

Ainda de acordo com o autor, o antropólogo precisa ver o “outro” como a expressão de um mundo possível e não somente como um mero sujeito ou objeto. Neste sentido, não se trata apenas de colocar o nativo como sujeito, mas de questionar “o que pode ser um sujeito?”⁵⁴⁸. Portanto, uma antropologia que pretende operar nessa relação simétrica não pode partir de uma perspectiva exclusivamente ocidental do que sejam, a priori, determinados conceitos. Ela deve partir, ao contrário, de uma abordagem pronta a admitir que é possível uma redefinição radical de certos conceitos.

Para ilustrar o argumento do autor, podemos afirmar que, ao estudar um determinado grupo indígena, por exemplo, mais importante do que questionar quais são as relações sociais que constituem aquela comunidade, é colocar em questão o que aquele grupo constitui como relação social⁵⁴⁹. Ou melhor, o que é uma relação social nos termos formuláveis a partir desta relação estabelecida entre o pesquisador – ele mesmo um nativo, situado em uma cultura, em uma cosmovisão – e aquele que ele elege como o seu “nativo”.

Vale ressaltar que esta perspectiva aqui apresentada não deve ser compreendida como uma “cobrança” anacrônica sobre a obra de Darcy Ribeiro, mas sim como uma forma de demonstrar a importância de problematizar o modo por meio do qual seu discurso construiu o indígena como sujeito, visto que esta não é uma construção neutra e tampouco isenta de consequências. Neste sentido, ao definir o sujeito indígena única e exclusivamente a partir de sua relação com a técnica e com as formas de produção da vida material, o discurso de Ribeiro acaba por desconsiderar a complexidade dos modos de experienciar o mundo elaborados por estes povos, que não se resume apenas às dinâmicas de produção da vida material, mas a toda uma gama de saberes, memórias, histórias e conexões compartilhadas e recriadas ao longo do

⁵⁴⁸ Idem. p.118.

⁵⁴⁹ Idem. p.122.

tempo que, por isso mesmo, não devem ser pensadas como transitórias, no sentido de serem apenas um caminho para um ponto de chegada previamente determinado – como sua tipologia das etapas da evolução sociocultural pressupõe.

Em relação a este aspecto, aliás, é importante destacar que uma das grandes contribuições trazidas pelas epistemologias indígenas é, justamente, um questionamento a esta teleologia da razão ocidental⁵⁵⁰, sustentada, dentre outros fatores, em uma ideia de separação entre homem e natureza ou, mais precisamente, em um domínio do primeiro sobre a segunda. Acerca desta questão, Ailton Krenak observa que, durante muito tempo, nós fomos “embalados pela história de que somos humanidade” e, neste caminho, nos “alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ela é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade”⁵⁵¹.

Em consonância com a ideia postulada a partir da crítica realizada por Krenak, o xamã yanomami David Kopenawa nos convida em *A queda do céu* a pensar o mundo como casa, como “um ser que respira” e não como um mero depósito de “recursos escassos”⁵⁵², remetendo à concepção, presente entre muitos povos indígenas, de que não é a terra que lhes pertence, mas sim eles quem pertencem à terra⁵⁵³. Na narrativa articulada por meio da colaboração – “o pacto etnográfico” – estabelecida com o antropólogo francês Bruce Albert, Kopenawa conta seu percurso de formação como xamã, analisa o contato dos yanomami com os brancos, que se intensificou em fins da década de 1970 com a busca por ouro na região, e, por fim, sua própria corrida pessoal para denunciar a destruição de seu povo.

Neste processo, o líder indígena destaca, sobretudo, a diferença entre as concepções yanomami e aquelas do “povo da mercadoria”, modo como argutamente caracteriza a lógica de vida do “homem branco” no interior das sociedades capitalistas. “Os yanomami são gente diferente”, afirma Kopenawa, cujo pensamento “segue caminhos outros que o da mercadoria”⁵⁵⁴. A epígrafe do livro evoca o sentido de seu título e sua relação com o pensamento e as memórias do povo indígena:

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em

⁵⁵⁰ Importante ressaltar que questionamento não é sinônimo de negação. Portanto, não se trata de rechaçar pressupostos da razão ocidental, como os saberes científicos, etc., mas sim de problematizar os sentidos emergentes a partir destes saberes.

⁵⁵¹ KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. *Op.Cit.* p.16.

⁵⁵² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O recado da mata”. *Op.Cit.* p. 16.

⁵⁵³ Idem.

⁵⁵⁴ KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. *Op.Cit.* p.64.

seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então, morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar⁵⁵⁵.

A narrativa de Kopenawa, ao mesmo tempo em que explicita a cosmovisão yanomami, muito mais ampla e complexa do que sua mera relação com a produção da vida material, evoca também o sentido do próprio conhecimento para a comunidade. Embora seja um livro construído sob as memórias do xamã, ao contrário das narrativas autobiográficas produzidas a partir do prisma da subjetividade moderna⁵⁵⁶, seu sentido não é o de enunciar os feitos de uma trajetória individual, mas de comunicar um saber que é coletivo. A memória emerge, assim, como um suporte por meio do qual se compartilha um conhecimento construído em conjunto, se relacionando com a própria ideia de um mundo comum, habitado por brancos e não brancos. Afinal de contas, só existe “um céu”, como advertem os yanomami, e todos nós temos que viver sob ele. A narrativa memorialística é, neste sentido, o saber que sustenta este céu, o que na cosmovisão do grupo indígena significa sustentar a própria existência. Não por acaso, David Kopenawa afirma de forma enfática: “temos certeza, ao contrário, de que o pensamento dos brancos, que não sabem nada dos xapiri e da floresta, está cheio de esquecimento”⁵⁵⁷.

Tendo em vista estes apontamentos, um dos aspectos importantes para compreender as nuances da construção feita por Darcy Ribeiro sobre os indígenas está na concepção de história elaborada por meio do discurso do autor. Um sintoma desta ligação pode ser apreendido a partir da definição trazida em sua obra do que seriam as sociedades historicamente atrasadas, ou, para usar sua própria terminologia, o que seria a situação de “atraso histórico”. Em *O processo civilizatório*, Ribeiro define esta condição como o “estado de sociedades cujo sistema adaptativo se funda numa tecnologia de mais baixo grau de eficácia produtiva do que o alcançado por sociedades contemporâneas”⁵⁵⁸. Sob esta ótica, portanto, os povos indígenas que vivem no interior dos Estados americanos industrializados seriam grupos historicamente atrasados.

Como um complemento desta noção, o autor utiliza o conceito de *estagnação cultural*⁵⁵⁹, que indicaria a “situação de sociedades que, através de longos períodos, permanecem idênticas a si mesmas sem experimentar alterações assinaláveis em seu modo de

⁵⁵⁵ KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Op.Cit.*

⁵⁵⁶ GOMES, Ângela de Castro. *Escrita de si, escrita da história. Op.Cit.*

⁵⁵⁷ Idem. p.498.

⁵⁵⁸ RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório. Op.Cit.* p.44.

⁵⁵⁹ Idem. p.46.

vida, enquanto outras sociedades progridem”⁵⁶⁰. Esse seria o caso, segundo Ribeiro, de vários povos americanos que permanecem “no mesmo estágio cultural através de milênios, enquanto outros povos do continente ascenderam ao nível de civilização urbana”⁵⁶¹. Essas situações de “estagnação”, afirma o autor, são explicáveis “tanto pela presença de elementos dissuasores do progresso – as condições opressivas e desestimulantes da floresta úmida, ou o contrário, a **dadiviosidade da natureza tropical que não estimularia o esforço** – como pela ausência de fatores dinâmicos”⁵⁶².

Alguns termos escolhidos por Ribeiro em sua análise são particularmente instigantes para as questões que colocamos anteriormente. Em primeiro lugar, chama atenção sua semântica bastante conectada a uma teleologia evolutiva, por meio do uso de conceitos como estagnação, atraso, progresso e ascensão. Em consonância com este aspecto, seu discurso remete à ideia de que haveria elementos que poderiam estimular uma evolução do sujeito indígena, mais uma vez reforçando o pressuposto de que a indianidade era uma condição transitória, que tenderia a se modificar com o tempo – e que era desejável que se transformasse, inclusive.

O segundo ponto importante diz respeito ao uso de uma nomenclatura bastante exotizante para descrever as características do meio ambiente em que estes povos “estagnados” na história viveriam. A ideia de que os indígenas residiriam em meio à uma natureza abundante em recursos, que no limite poderia até mesmo desestimular seu “progresso”, além de reforçar vários estereótipos relacionados a uma visão romantizada dos povos indígenas – uma reedição do mito do bom selvagem – não deixa de ecoar, ainda que de forma aparentemente sutil, certa construção de uma imagem do “índio preguiçoso”, que em função das supostas condições favoráveis de vida em meio à “floresta tropical” não se sentiria suficientemente impelido a “evoluir”.

Para ampliar a reflexão acerca dos modos de percepção do tempo e do processo histórico, convém retomar as formulações do teórico alemão Reinhart Koselleck que propõe a utilização das categorias de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” como método de análise das formas sociais por meio das quais os sujeitos se relacionam com seu passado e projetam cenários futuros⁵⁶³. Segundo o autor, uma marca da modernidade emergente no mundo ocidental a partir do século XVIII seria, justamente, o afastamento entre experiência e

⁵⁶⁰ Idem. pp.46-47.

⁵⁶¹ Idem. p.47.

⁵⁶² RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório*. Op.Cit. p. 47 [grifo nosso].

⁵⁶³ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/ Editora PUC-RIO, 2006. pp.305-329.

expectativa ou, em outras palavras, o advento de uma concepção de história que partia do princípio de que o futuro deveria se diferenciar de maneira radical do passado. No interior desta visão, o devir era visto como o tempo da evolução, do progresso e da realização de uma promessa de aperfeiçoamento do homem e de suas condições de vida. Esta percepção, por sua vez, estava fortemente ancorada na ideia de um domínio da natureza.

No prefácio do livro *A condição humana*, a filósofa Hannah Arendt reflete de forma perspicaz sobre as manifestações deste desejo do homem moderno. A autora relembra a frase dita por um repórter norte-americano em 1957, ao narrar o lançamento do primeiro satélite espacial construído pelo ser humano, o artefato russo Sputnik. Segundo a narrativa do jornalista, o evento representava um “primeiro passo para libertar o homem de sua prisão na terra”⁵⁶⁴. A aparente banalidade da fala, adverte Arendt, “não deve obscurecer o fato do quão extraordinária ela é”⁵⁶⁵, visto que aponta para a constatação de que o homem passou a enxergar seu próprio planeta não mais como casa, mas como uma prisão. Neste sentido, questiona a filósofa: “devem a emancipação e a secularização da era moderna, que tiveram início com um afastamento não necessariamente de Deus, mas de um Deus que era o Pai dos homens no céu, terminar com um repúdio ainda mais funesto de uma Terra que era a Mãe de todos os seres vivos sob o firmamento?”⁵⁶⁶. Tal questão, avalia a autora, longe de ser meramente científica, constitui-se como uma pauta política de “primeira grandeza”, uma vez que diz respeito às formas como utilizaremos nosso conhecimento técnico e científico para lidar com a vida comum⁵⁶⁷.

A reflexão apresentada por Arendt já no fim dos anos 1950 remete à concepção de história que ecoa no interior do discurso de Darcy Ribeiro – e à qual, conforme ressaltamos anteriormente, os povos indígenas vêm se contrapondo por meio de seus saberes. Assim, ao operar com uma percepção da temporalidade como um curso evolutivo inexorável, no qual o indígena seria inevitavelmente absorvido, Ribeiro formula uma narrativa histórica que coloca como “horizonte de expectativa” a promessa de extinção do sujeito indígena. Em outras palavras, no projeto de futuro elaborado pelo autor, não havia espaço para uma manifestação genuína dos saberes e formas de construção de mundo formuladas por estes povos. Os desdobramentos e matizes deste discurso ficam ainda mais claros quando nos aprofundamos na análise das categorias interpretativas construídas pelo autor na série de *Estudos*, como as de *aceleração evolutiva*, *atualização histórica*, etc.

⁵⁶⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.10.

⁵⁶⁵ Idem.

⁵⁶⁶ Idem.

⁵⁶⁷ Idem. p.11.

Uma das primeiras interpretações explicitadas pelo autor em *O processo civilizatório* diz respeito à tipificação das diferentes *Revoluções Tecnológicas* que, nos últimos dez mil anos da trajetória humana, alteraram as formas de produção da vida material, e conseqüentemente, dos modos de ser dos sujeitos. A primeira destas transformações seria a *Revolução Agrícola*, motor do primeiro processo civilizatório⁵⁶⁸. Em seguida, viriam a *Revolução Urbana*, a *Revolução Metalúrgica*, a *Revolução Pastoril*, a *Revolução Mercantil* e a *Revolução Industrial*⁵⁶⁹, esta última tida como a responsável pela estruturação dos Impérios Industriais, do fenômeno sócio-político do Neocolonialismo e pelo surgimento “das primeiras formações socioculturais implantadas mediante a intervenção racional na ordem social: as socialistas revolucionárias, as socialistas evolutivas e as nacionalistas modernizadoras”⁵⁷⁰.

Como perspectiva futura, Ribeiro projetava a realização de uma nova *Revolução Tecnológica*, por ele nomeada como a *Termonuclear*, que teria potencialidade para transformar as condições de vida material de todos os povos da Terra, atuando como um “acelerador da evolução dos povos atrasados na história e como configurador de novas formações socioculturais que designamos *Sociedades Futuras*, em que, supomos, devem ser superados tanto a estratificação classista quanto o apelo à guerra nas relações entre as nações”⁵⁷¹.

Ou seja, o tipo de configuração histórica que o discurso de Darcy Ribeiro apresentava como promessa de futuro era baseado em dois pontos principais: de um lado, a promessa de uma grande progressão das condições de vida material, entendidas fundamentalmente como potencialização do domínio do homem sobre a natureza e a produção de formas artificiais de vida. Por outro, a perspectiva de que todo este processo levasse a uma espécie de formatação e uniformização dos modos de vida humana, na qual os “povos atrasados” – como os indígenas – seriam unificados em um grande projeto de humanidade sob a égide de um alto desenvolvimento tecnológico e do fim das desigualdades de classe. Embora seja possível inferir, do discurso do autor, que este projeto poderia comportar algumas dimensões do que se entendia por “cultura indígena”, estes elementos entravam sempre como fatores subalternos, quase como adornos no interior de uma estrutura cujas bases eram formadas, essencialmente, por valores e constructos civilizatórios ocidentais.

Para clarificar esta ideia das *Sociedades Futuras*, Ribeiro explica alguns conceitos importantes. O primeiro deles é o conceito de *etnias*, definido pelo autor como “unidades

⁵⁶⁸ RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório*. Op.Cit. p.36.

⁵⁶⁹ Idem. p.40.

⁵⁷⁰ Idem.

⁵⁷¹ Idem.

operativas do processo civilizatório”⁵⁷², que correspondem, grosso modo, à denominação dada a uma coletividade humana que se distingue das demais⁵⁷³. Uma vez que estes grupos se organizem na forma de Estados politicamente estruturados para dominar um território, eles podem ser nomeados de *Etnias Nacionais*. Por sua vez, quando estes Estados se expandem sobre populações “multiétnicas”, são denominados de *Macro Etnias* e tendem, segundo a análise do autor, a absorver etnias menores “mediante a transfiguração cultural”⁵⁷⁴. Para exemplificar, Darcy Ribeiro esclarece que o Império romano pode ser compreendido como uma *Macro Etnia*, que se expandiu mediante a incorporação de *etnias* menores, que teriam se transfigurado para integrar uma “cultura romana”.

O exemplo trazido por Ribeiro em 1968 em *O processo civilizatório* é bastante emblemático da teia interpretativa de constructos teóricos que conecta os livros da série de *Estudos*. Isto porque, no último e mais conhecido livro da coletânea, *O povo brasileiro*, o autor projeta como “destino do Brasil” sua transformação em uma “nova Roma”, “lavada em sangue negro e índio”, que, por sua vez, tenderia a se integrar na grande Pátria latino-americana a ser formada no futuro. Em que pese para nossa análise, vale destacar que, por meio deste discurso, o que se previa era a incorporação dos indígenas na Macro Etnia brasileira, a nação mestiça que se fundaria no porvir.

Os dois conceitos centrais da análise realizada pelo autor são os de *aceleração evolutiva* e *atualização histórica*, constituindo-se como as grandes chaves interpretativas por ele utilizadas para explicar os fatores que levariam ao “desenvolvimento desigual dos povos americanos”. Ambos se repetem ao longo dos volumes da série de *Estudos*, mas é na primeira publicação, *O processo civilizatório*, que as categorias são inicialmente apresentadas por Ribeiro.

A *aceleração evolutiva*, na definição do autor, designa o fenômeno por meio do qual as sociedades renovam autonomamente seu sistema produtivo, isto é, sem que isso decorra de um processo de subjugação, como um movimento de colonização. Assim, um grupo humano que passa por um processo de *aceleração evolutiva* migra de uma formação sociocultural a outra, sem com isso se tornar dependente de uma *etnia nacional* ou de uma *macro etnia*, tornando-se “povos que existem para si mesmos”⁵⁷⁵.

⁵⁷² Idem. p.41.

⁵⁷³ Idem.

⁵⁷⁴ Idem.

⁵⁷⁵ RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório*. Op.Cit. p.44.

De modo distinto, a *atualização ou incorporação histórica* indicaria a dinâmica por meio da qual os povos “historicamente atrasados” são compulsoriamente incorporados em sistemas produtivos mais evoluídos tecnologicamente, gerando perda de sua autonomia ou mesmo destruição de sua unidade étnica. A característica fundamental do processo de *atualização histórica*, seria, portanto, sua “modernização reflexa”⁵⁷⁶ e a criação de uma sociedade economicamente dependente de outras. Esta ideia é, conforme veremos melhor adiante, o centro da definição trazida por Darcy Ribeiro para o “subdesenvolvimento” do Brasil e dos países latino-americanos.

Por ora, interessa-nos destacar que, por meio destes dois conceitos, Darcy Ribeiro desdobrará toda a sua análise e classificação dos povos existentes no continente americano. Com base nesta tipologia, o autor argumentava que buscava romper com uma visão de história que colocava os “povos dependentes” como sobreviventes de etapas pretéritas da evolução humana, conferindo, assim, às sociedades mais desenvolvidas a qualidade de término do processo evolutivo. Portanto, Ribeiro parece reivindicar o reconhecimento de uma dinâmica própria para o processo histórico de formação dos países latino-americanos, afirmando sua busca por romper com conceitos clássicos das teorias marxistas - como o de feudalismo - que só seriam aplicados no contexto europeu.

Porém, a dubiedade de seu discurso reside no fato de que, embora se negue a adotar uma escala de desenvolvimento que coloca os países europeus como ápices do progresso humano, o autor não deixou de reiterar um modelo evolutivo que era essencialmente baseado em um aparato teórico europeu e norte-americano. Aliás, para lembrar, este foi um dos pontos colocados em discussão no acalorado debate público ocorrido em 1979 entre Ribeiro e Roberto da Matta, conforme analisamos anteriormente. Neste sentido, o autor acabou por criar, a seu modo, uma escala evolutiva que, se não colocava os europeus como fim último da evolução humana, previa, ainda assim, uma progressão teleológica dos países americanos – incluindo dos povos indígenas.

Para reforçar este argumento, podemos nos remeter à descrição feita por Darcy Ribeiro em *O processo civilizatório* do fenômeno por ele designado como *estagnação cultural*. Segundo a explicação do autor: “naquilo que nos importa para o estudo geral do processo civilizatório, é suficiente registrar que estas sociedades de culturas estagnadas correspondem a povos que ainda estão à margem de alguns ciclos do processo, mas serão **fatalmente** atingidas por eles e, afinal, conscritas para se atualizarem historicamente”⁵⁷⁷. Outra noção similar é a de

⁵⁷⁶ Idem. p.45.

⁵⁷⁷ Idem. p.48.

regressão sociocultural, que teria como um de seus fatores explicativos o “impacto de uma sociedade de alto nível sobre povos mais atrasados em que estes conseguem sobreviver pelo recuo” sendo, contudo, “compelidos a acoitar-se em áreas inóspitas”⁵⁷⁸. Ou seja, segundo Ribeiro, isto é o que teria ocorrido com os povos nativos do continente americano a partir do avanço dos europeus sobre seus territórios.

No polo oposto, como outro exemplo de fator catalisador de um processo de *regressão*, o autor menciona movimentos desencadeados pelas classes dominantes que optaram por sacrificar seu próprio povo para perpetuar seu poder e não admitir que o progresso chegasse até ele. Ribeiro exemplifica seu argumento citando o fenômeno do nazifascismo, que teria promovido esta *regressão* na Itália e na Alemanha como forma de frear o progressismo socialista emergente⁵⁷⁹ e, de modo análogo, a “contrarrevolução preventiva” ocorrida no Brasil com o golpe de 1964, impedindo os avanços progressistas articulados pelo governo de João Goulart.

As passagens e noções mencionadas acima reiteram a questão da ambiguidade presente no discurso de Darcy Ribeiro, em que, ao mesmo tempo que afirma a busca pela ruptura com um modelo eurocêntrico e colonialista de desenvolvimento humano, reforça a ideia de que haveria uma marcha histórica inexorável, com um sentido previamente traçado e na qual os povos seriam “fatalmente” incorporados, segundo sua própria descrição. Ou seja, seguindo o fio desta interpretação, subentende-se que há uma força propulsora que, cedo ou tarde, levaria as sociedades humanas a passarem por um inevitável processo de transformação em uma escala progressiva, que poderia se dar por meio de uma *aceleração evolutiva*, dentro da qual os grupos poderiam “evoluir” em seus próprios termos e em seu próprio ritmo, se tornando autônomos, ou por meio de uma *atualização histórica*, em que seriam incorporados por sociedades mais desenvolvidas, gerando perda de sua autonomia étnica, econômica, etc.

Em relação aos povos indígenas, o desdobramento lógico de sua análise é o de que estes, de um modo ou de outro, iriam evoluir. Resta saber se seria por meio de um processo de *aceleração evolutiva* ou por meio de um processo de *atualização histórica*. Como o primeiro era o mais desejável, visto que garantiria a autonomia do grupo, o que Ribeiro defendia e previa, portanto, era que os “índios brasileiros” deveriam ser protegidos para que pudessem passar, em seu próprio ritmo, por um processo evolutivo sem que fossem subjugados. Mas a perspectiva era de que este processo iria, em algum momento, acontecer.

⁵⁷⁸ Idem.

⁵⁷⁹ Idem. p.49.

Em *As Américas e a civilização*, há outras análises trazidas pelo autor que se conectam à questão acima elencada. Na obra, Ribeiro mobiliza os conceitos de *cultura espúria* e *cultura autêntica*, apropriados do trabalho teórico de Edward Sapir, mas reformulados pelo antropólogo, segundo sua própria descrição. Assim, Darcy Ribeiro define como *culturas autênticas* aquelas “mais integradas internamente e mais autônomas no comando do seu desenvolvimento”⁵⁸⁰, enquanto as *culturas espúrias* seriam as “traumatizadas e correspondentes a sociedades submetidas a vínculos de dominação, que as tornam dependentes de decisões alheias e cujos membros estão mais sujeitos à alienação cultural”⁵⁸¹, introjetando a visão do dominador sobre si próprios. Para estabelecer o elo de ligação entre esta conceituação do autor e sua teoria da evolução sociocultural anteriormente descrita, podemos dizer que os processos de *aceleração evolutiva* gerariam *culturas autênticas*, enquanto os processos de *atualização histórica* gerariam *culturas espúrias*.

Este tipo de visão ajuda a entender um dos aspectos importantes do discurso indigenista de Darcy Ribeiro, isto é: a forma como o sujeito indígena era compreendido enquanto ator político e social. Uma das análises feitas em *As Américas e a civilização* traz um indício importante desta questão. Nela, ao descrever a dinâmica de formação social dos países latino-americanos sob a dominação colonial, o autor afirma que:

Somente nos estratos subalternos fervia o espírito de rebelião contra a ordem social, sobretudo entre negros escravos e índios explorados, que se levantavam, periodicamente, em insurreições. Estas assumiam, em geral, uma feição milenarista porque tinham como único padrão de reordenação social uma idealização do passado remoto em que não existiam senhores nem escravos. Mesmo quando vitoriosas, não se capacitavam a reordenar **intencionalmente** a sociedade segundo um projeto próprio que a tornasse economicamente viável e progressista. Por isso acabaram sendo todas derrotadas⁵⁸².

A passagem de *As Américas* permite averiguar como Darcy Ribeiro atribuía um caráter de certa irracionalidade aos movimentos negros e indígenas, descrevendo-os como atos não “intencionais”, não planejados e, portanto, incapazes de promover transformações sociais efetivas. Em outro trecho de sua análise, corroborando este argumento, o autor afirma que “quando as condições de vida numa área alcançavam níveis demasiados baixos”, eclodiam “atos desesperados de expressão místico-religiosa da penúria”⁵⁸³. Mais uma vez, ressalta-se o suposto caráter impulsivo e irreflexivo destes movimentos políticos, vistos como mera

⁵⁸⁰ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. *Op.Cit.* p.40.

⁵⁸¹ Idem. p.40.

⁵⁸² Idem. p.46.

⁵⁸³ Idem.

expressão da agonia desordenada gerada pelas mazelas a que eram submetidos os grupos que deles participavam.

O raciocínio do autor se complementa em sua projeção acerca do que entendia ser a saída para a transformação da situação sociopolítica dos países latino-americanos. Esta estaria, fundamentalmente, nos “movimentos inconformistas que veem possibilidades históricas de romper com os fatores causais do seu atraso e representadas, no plano ideológico, por uma **intelectualidade revolucionária**”⁵⁸⁴. A interpretação de Ribeiro leva-nos a supor, portanto, que o papel de “pensar a revolução” deveria ser atribuído a uma classe intelectual. Com isso, seu discurso aponta para uma espécie de divisão de tarefas entre as mentes que pensam e aquelas que executam o projeto político de reordenação social por ele defendido. Neste esquema, os povos indígenas não figuravam como pensadores, uma vez que eram tidos como agentes políticos dotados de concepções místico-religiosas, cuja irracionalidade nas ações as tornavam ineficazes para a promoção de mudanças concretas.

Assim, seu discurso vincula a maior ou menor capacidade de ação histórica dos sujeitos indígenas a seu nível de “desenvolvimento”. Esse fato ajuda-nos a entender o motivo pelo qual Ribeiro não via nos indígenas habitantes do Brasil a mesma potência de atuação política que enxergava nos incas peruanos, por exemplo, visto que a construção feita pelo autor atribui aos grupos andinos um estágio evolutivo superior aos dos viventes no território brasileiro. A este respeito, aliás, Pierre Clastres já apontava, em texto de 1974, que a oposição entre culturas dos “altos planaltos andinos” e as da “Floresta Tropical” foi inicialmente colocada por narrativas e relatos de missionários e viajantes do século XVI e XVII e, posteriormente, ressaltada em discursos que, na visão do autor, ajudaram a desenhar “a imaginária popular de uma América pré-colombiana completamente entregue à *selvageria*, à exceção de uma região andina onde os Incas tinham conseguido fazer triunfar a *civilização*”⁵⁸⁵.

O discurso de Ribeiro, além de reforçar este tipo de percepção destacada por Clastres, também atrelava a capacidade de atuação dos povos indígenas ao seu grau de evolução na escala de processos civilizatórios por ele criada, conforme veremos melhor adiante. Outro dado curioso reside na afirmação do autor de que os movimentos de indígenas e negros por ele descritos operavam no sentido de um retorno a um passado idealizado, visto que o próprio Ribeiro não deixou de projetar, no modo de vida das comunidades indígenas, um ideal socialista, como se estes grupos vivenciassem uma espécie de “comunismo primitivo”.

⁵⁸⁴ Idem. p.48 [grifo nosso].

⁵⁸⁵ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*. Porto, Portugal: Edições Afrontamento, 1979. p. 47.

Em uma retomada dos debates correntes no campo político brasileiro de fim dos anos 1960 e dos anos 1970, Eduardo Viveiros de Castro afirma que, em sua visão, as discussões empreendidas no âmbito das esquerdas naquele momento acabavam se colocando de forma circunscrita ao interior das elites intelectuais, que tinham dificuldades de se conectar de forma mais intensa com movimentos efetivamente populares e, quando o faziam, se colocavam quase sempre em posição de vanguarda e liderança em relação a eles⁵⁸⁶. Disto resultou, segundo o antropólogo, duas questões: a primeira, uma resistência destes grupos em pensar a atuação política a partir de um viés externo aos aparelhos de Estado. A segunda, certo paternalismo que fazia com não se concebessem determinados sujeitos, como os indígenas, como personagens políticos efetivos⁵⁸⁷. Um ponto importante da trajetória política de Ribeiro parece-nos elucidativo do modo como estas nuances de seu discurso indigenista se manifestaram em práticas políticas concretas. Trata-se da atuação do autor no Partido Democrático Trabalhista - PDT, a partir do fim dos anos 1970.

Em 1979, com a promulgação da Lei de Anistia e com a extinção do bipartidarismo, um grupo de políticos brasileiros, dentre eles Darcy Ribeiro e Leonel Brizola, articularam um encontro em Lisboa, na sede do Partido Socialista Português, com o objetivo de planejar a fundação de um partido erigido sob a égide do trabalhismo⁵⁸⁸. Segundo João Trajano Sento-Sé, a ideia era aglutinar uma agremiação de esquerda com condições de chegar ao poder⁵⁸⁹, projeto este que, de acordo com o autor, foi encampado entusiasticamente pelos quadros do antigo PTB, que queriam “retomar o fio da história”⁵⁹⁰ interrompida pelo golpe de 1964.

Criava-se, assim, um partido que apostava na herança trabalhista de seu líder, Leonel Brizola, e na definição de uma alternativa de esquerda para que o Brasil pudesse enfrentar suas mazelas históricas, a começar pelo fim do regime autoritário. A escolha do local do encontro já demarcava o desejo de suas lideranças em aproximar a nova organização que ali surgia às correntes mais progressistas da esquerda europeia, em especial aos socialistas portugueses, que havia, há pouco, protagonizado a Revolução dos Cravos, ocorrida em 1974 e que pôs fim à ditadura fascista de Salazar, iniciada em 1933⁵⁹¹.

⁵⁸⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Entrevista realizada por Paulo Bull. *Revista Habitus*, IFCS-UFRJ, vol.12, n.2 – 2014.

⁵⁸⁷ Idem. p.147.

⁵⁸⁸ SENTO-SÉ, João Trajano. Um encontro em Lisboa: o novo trabalhismo do PDT. In: FERREIRA, Jorge; AARÃO REIS, Daniel (Orgs.). *Revolução e Democracia (1964....)*. As esquerdas no Brasil vol.3. *Op.Cit.* p.433.

⁵⁸⁹ Idem.

⁵⁹⁰ Idem.

⁵⁹¹ Idem. p.435.

Coube, assim, a Leonel Brizola a liderança desse movimento e do novo partido ali criado. Inicialmente, esperava-se que o grupo pudesse se reapropriar do nome PTB, mas Brizola perdeu a disputa com Ivete Vargas, em 1980, pelo controle da sigla. Contudo, ainda que a “marca trabalhista” não tenha ficado com a agremiação, coube a eles o reconhecimento público da herança petebista⁵⁹². Mas a recepção deste legado não esteve imune a divergências, visto que, segundo Sento-Sé, havia entre os membros do partido um sentimento de que era necessário atualizar os sentidos deste trabalhismo, buscando definir quais seriam seus traços diferenciadores em relação àquele existente antes de 1964.

Isto porque, não obstante a herança trabalhista fosse reconhecida por seu papel na conquista de direitos à classe trabalhadora, tanto Brizola quanto o próprio PTB eram com frequência identificados a concepções políticas pouco democráticas. No caso da sigla petebista, pesava para esta suspeição toda a carga autoritária do governo Vargas, além de uma associação a práticas consideradas demagógicas, assistencialistas e, no limite, conservadoras⁵⁹³. No caso de Leonel Brizola, recaía sobre ele até mesmo certa culpabilização pela radicalização pré-golpe de 1964, por ter defendido que as Reformas de Base fossem “feitas na marra” e por seus ataques ao legislativo e ao funcionamento da “democracia formal”, além de sua defesa à resistência pela via da luta armada quando da derruba de João Goulart do poder⁵⁹⁴.

Neste sentido, tornou-se crucial demarcar que o novo trabalhismo liderado por Brizola daria forma a um partido incondicionalmente comprometido com a democracia, com o fortalecimento das instituições políticas e com valores mais reconhecidamente presentes no campo da esquerda. O tom do trabalhismo a ser veiculado pelo novo partido seria, portanto, pautado em três conceitos-chave: democracia, socialismo e nacionalismo⁵⁹⁵.

A expressão desta plataforma ideológica viria no documento conhecido como “Carta de Lisboa”, que definia a nova organização trabalhista como um partido de massas, voltado “para as classes menos privilegiadas”, um partido de esquerda sem o viés classista e, portanto, não marxista⁵⁹⁶, dando ênfase entre os “oprimidos” para as minorias étnicas, o que representava uma inovação em relação aos grupos de esquerda da época. No plano econômico, o partido se propunha a dar especial atenção à proteção das riquezas nacionais e à atuação do Estado como agente dinamizador da atividade produtiva. Recuperava-se, assim, a era da criação das

⁵⁹² Idem. p.440.

⁵⁹³ SENTO-SÉ, João Trajano. As várias cores do socialismo moreno. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 11, n. 19/20, p.49-76, jan./dez. 2004.

⁵⁹⁴ SENTO-SÉ, João Trajano. Um encontro em Lisboa: o novo trabalhismo do PDT. In: FERREIRA, Jorge; AARÃO REIS, Daniel (Orgs.). *Revolução e Democracia (1964....)*. As esquerdas no Brasil vol.3. *Op.Cit.* p.440.

⁵⁹⁵ Idem.

⁵⁹⁶ Idem. p.437.

indústrias de base, da campanha do petróleo, da modernização do Brasil e da nacionalização das empresas estrangeiras, aproximando-o com fundamentos da socialdemocracia europeia, mas mantendo uma vinculação à perspectiva de lutas anticoloniais de libertação nacional de países latino-americanos e africanos⁵⁹⁷.

Seria com base neste compromisso com a democracia formal e com o nacionalismo, que se construiria a outra premissa do grupo, a do socialismo. Afirmava-se, assim, a marca do novo partido como uma força eminentemente de esquerda, batizada oficialmente com o nome de PDT – Partido Democrático Trabalhista. Em função deste seu viés, o PDT reuniu vários ex-integrantes do Partido Socialista Brasileiro - PSB – e passou a defender que este novo trabalhismo seria, na verdade, uma espécie de “socialismo à brasileira”. Nas palavras de Sento-Sé, este socialismo “representava, em linhas gerais, um programa radical de mudanças políticas, sociais e econômicas que, sem excluir a propriedade privada, por exemplo, transformaria o Brasil em uma sociedade mais justa, pautada pela equidade social”⁵⁹⁸.

Ao demarcar seu compromisso com as práticas democráticas, o partido afirmava que estes objetivos seriam alcançados não por meios violentos e radicais, como a revolução, mas por meio da disputa institucional, das eleições, o que reiterava a diferenciação entre o socialismo proposto pelos trabalhistas e o regime soviético, naquele momento já mais amplamente rejeitado por setores da esquerda brasileira⁵⁹⁹.

A multiplicidade de sentidos atribuídos ao vocábulo “socialismo”, adotado oficialmente pelo PDT, levou o partido a organizar, através de sua revista interna *Espaço Democrático*, uma série de entrevistas com as principais lideranças da agremiação, tendo em vista esclarecer o que se entendia por este termo. Na coluna intitulada “que socialismo é esse?”, publicada na revista entre 1984 e 1985, foram realizados debates com nomes como Darcy Ribeiro, Mário Juruna e Francisco Julião, com o objetivo de precisar a especificidade do socialismo defendido pelos pedetistas, sobretudo diante do destaque que estes adquiriram com a conquista da liderança do governo de um dos principais estados brasileiros – o Rio de Janeiro – e a busca que empreendiam por cargos na esfera federal.

A expressão “socialismo moreno” que já havia sido lançada por Darcy Ribeiro durante a campanha para o governo fluminense, em 1982, parece ter sido a síntese desta definição, que buscava diferenciar o projeto do PDT tanto da perspectiva da socialdemocracia, entendida como não comprometida com a alteração das formas de produção, quanto do socialismo soviético. Na

⁵⁹⁷ Idem. p.438

⁵⁹⁸ Idem. p.441.

⁵⁹⁹ Idem. p.442.

busca por dar contornos mais claros ao que viria a ser este “socialismo moreno”, falava-se, por exemplo, da originalidade brasileira e do resgate de nossas tradições culturais. Como um dos principais articuladores desta ideia, Darcy Ribeiro rejeitava a luta de classe como eixo central de análise para formular uma teoria revolucionária para o país e dizia ser necessário “passar o Brasil a limpo”.

Mesmo lideranças mais fortemente identificadas com uma perspectiva fundamentalmente de viés marxista, passaram, no interior do partido, a defender posturas semelhantes. É o caso de Francisco Julião, líder das Ligas Camponesas, movimento que protagonizou lutas radicais no campo pela pauta da reforma agrária. Segundo Sento-Sé, Julião se dizia vinculado dentro do PDT a um grupo “de marxistas independentes” que almejavam “reformular toda a vida política do país, marchar para um projeto eminentemente nacionalista”, bem como “descobrir na própria história do povo brasileiro, nas suas grandes lutas sociais” aquilo que abriria caminho para a implantação do socialismo no Brasil⁶⁰⁰. Neste mesmo sentido, afirmava Darcy Ribeiro:

A posição socialista é a posição dos que querem passar o Brasil a limpo, no sentido de fazer com que o Brasil se torne habitável, para que todos os brasileiros tenham os mínimos indispensáveis. Mínimos a partir dos quais nós passaríamos a existir como povo civilizado entre outros. Esse mínimo é o socialismo brasileiro. E um socialismo brasileiro surgirá de nossa história, com a nossa carne e com a nossa cor, moreno. Um socialismo brasileiro começa por assumir o povo moreno que nós somos, mas sobretudo a nossa pobreza. Assumir esta pobreza sabendo que ela dá lucro para muita gente. Muita gente quer que o país continue assim⁶⁰¹.

A entrevista realizada com Anacleto Julião, ainda na coluna “que socialismo é esse?”, aponta para uma perspectiva interessante no sentido de que a união, aparentemente inusitada, entre trabalhistas e socialistas, geraria uma complementação, na qual os socialistas empreenderiam o trabalho teórico – de formulação ideológica e programática do partido – enquanto aos trabalhistas caberia um trabalho mais “prático”, no sentido de aproximação com as camadas populares, visando sua incorporação ao partido⁶⁰². Esta espécie de divisão do trabalho partidário, apontada pelo líder pedetista, é elucidativa, dentre outros aspectos, da importância atribuída pelo grupo à dimensão discursiva do fazer político, dentro do qual é pertinente alocar os esforços de construção desta narrativa sobre o Brasil e o povo brasileiro, a partir da qual se criariam os elementos simbólicos que dariam base para a atuação do partido.

⁶⁰⁰ SENTO-SÉ, João Trajano. As várias cores do socialismo moreno. *Op. Cit.* p.63.

⁶⁰¹ RIBEIRO, Darcy *apud* SENTO-SÉ, João Trajano. As várias cores do socialismo moreno. *Op. Cit.* p.73.

⁶⁰² SENTO-SÉ, João Trajano. As várias cores do socialismo moreno. *Op. Cit.* p.68.

E é justamente neste âmbito que as formulações discursivas realizadas por Darcy Ribeiro ganham relevância. Conforme discutimos na primeira parte da tese, um dos aspectos significativos da autoinscrição de Ribeiro como autor se deu, justamente, a partir da afirmação de um lugar de intelectual engajado, cujas formulações teóricas estavam a serviço de um ideal de transformação político-social. Esta construção, como temos demonstrado até aqui, permeia toda a sua série de *Estudos* e, não por acaso, o autor afirma em *As Américas e a civilização* que “a missão crucial dos cientistas sociais das sociedades subdesenvolvidas é o estudo da natureza da revolução social e a busca dos caminhos pelos quais ela possa ser desencadeada para dar lugar a uma aceleração evolutiva”⁶⁰³.

A fala do antropólogo ressalta, ainda, outro aspecto importante, que reverbera as concepções presentes no programa e nas práticas partidárias do PDT, isto é, uma espécie de divisão de tarefas no fazer político dentro da qual caberia a uma intelectualidade o planejamento teórico das ações, enquanto os grupos mais marginalizados seriam responsáveis por sua execução. Este fato é particularmente relevante para problematizarmos o modo como o discurso de Ribeiro concebe os sujeitos indígenas enquanto atores políticos, visto que ecoava de suas análises a ideia de que esses grupos só teriam potencial de ação relevante se guiados pelas estratégias criadas por uma intelectualidade letrada.

Neste sentido, no que se refere ao discurso indigenista do autor, é curioso observar como a construção de Ribeiro transita entre uma romantização do indígena, descrito com ares de pureza e até mesmo de modo infantilizado, e uma visão civilizatória, cujas projeções previam seu avanço inevitável na escala de desenvolvimento sociocultural. O paternalismo inerente a esta percepção reside no fato de que o sujeito indígena é projetado de modo análogo a uma criança que precisa de cuidado e proteção, mas cujo curso “natural” da vida é que atinja, em algum momento, uma espécie de maioridade.

A inserção do líder Xavante Mário Juruna no PDT é bastante elucidativa da forma como o partido encabeçado por Darcy Ribeiro buscou se conectar, a seu modo, ao que se entendia como uma pauta ligada às minorias étnicas e de como esse paternalismo expresso nos discursos do autor reverberava nas práticas políticas da agremiação. Segundo Michele Macedo, Juruna se destacou como liderança indígena ao longo da década de 1970, momento em que a organização política dos povos nativos se tornou mais contundente no Brasil. A autora narra que o Xavante ganhou notoriedade pública ao realizar inúmeras visitas a Brasília para reivindicar das autoridades estatais atenção com a causa indígena e que dava constantemente declarações

⁶⁰³ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. *Op.Cit.* p.48.

criticando a atuação da FUNAI, como em 1978, em que disse, numa referência à gestão do então diretor Ismarth de Oliveira, que o órgão precisava ser presidido por “alguém que conheça os problemas e a vida dos índios, que é amigo dos índios, e não um general aposentado que não entende nada da gente”⁶⁰⁴.

Um dos motivos da desavença, aliás, foi o fato do presidente da Fundação ter afirmado que Juruna era “mais branco do que índio”, numa alusão à inserção do Xavante na vida política nacional e, portanto, no “mundo dos brancos”. Tal fato demonstra, como aponta Alcida Ramos, a tensão inerente em relação ao comportamento dos povos indígenas no Brasil. Enquanto o “índio imaginário” serve como ícone que satisfaz as necessidades do ideário nacional, destaca a autora, “o índio concreto, aquele que tem rosto, terra e demanda direito à diferença, perturba o sonho da homogeneidade pátria por sua resistência à assimilação”⁶⁰⁵, o que mostra que o mesmo Estado que “insiste na retórica de transformar o índio em cidadão brasileiro” “não tolera quando este mesmo índio mostra interesse em se ‘nacionalizar’”⁶⁰⁶.

A projeção de Mário Juruna se tornou ainda maior quando, em 1980, ele foi convidado a integrar, como jurado, o IV Tribunal Bertrand Russel, – uma corte internacional não governamental com a finalidade de denunciar e julgar simbolicamente crimes contra a humanidade e violações de direitos humanos. Segundo Macedo, Juruna foi chamado a participar do tribunal juntamente com Darcy Ribeiro e dois outros indigenistas que haviam se demitido da FUNAI por não concordarem com as práticas da entidade⁶⁰⁷. O convite resultou em um imbróglgio político-judicial, visto que o governo brasileiro proibiu a viagem do líder Xavante para a Holanda, local de realização do encontro. Baseando-se no Estatuto do Índio e na condição de tutelado de Juruna, o Estado brasileiro argumentou que não autorizaria a participação do indígena por não reconhecer a legitimidade do tribunal. Diante da pressão internacional que o episódio gerou, o então Tribunal Federal de Recursos acabou por conceder um *habeas corpus* a Juruna, que pode embarcar para a Holanda, com as atividades do evento já iniciadas⁶⁰⁸.

Em seu retorno ao Brasil, Mário Juruna viu crescer sua visibilidade política até que, em 1982, o líder Xavante anunciou sua intenção de se candidatar ao cargo de deputado federal. A notícia foi recebida com alvoroço na opinião pública, enquanto a FUNAI tentava desqualificar sua candidatura como representante dos povos nativos construindo-lhe uma imagem de “índio

⁶⁰⁴ JURUNA, Mário *apud* MACEDO, Michele Reis. Da reserva de São Marcos ao Congresso Nacional: a trajetória política do xavante Mário Juruna (anos 1970 e 1980). In: FERREIRA, Jorge; CARLONI, Karla (Orgs.). *A República no Brasil: trajetória de vida entre a democracia e a ditadura*. Niterói: EDUFF Ebook, 2019. p.553.

⁶⁰⁵ RAMOS, Alcida. O pluralismo brasileiro na berlinda. *Op.Cit.* p.181.

⁶⁰⁶ *Idem.*

⁶⁰⁷ MACEDO, Michele Reis. Da reserva de São Marcos ao Congresso Nacional... *Op.Cit.* p.556.

⁶⁰⁸ *Idem.* p.559.

impuro”, o que demonstra os usos negativos de uma imagem idílica dos indígenas, imagem esta que, contraditoriamente, foi em grande medida reforçada por categorias classificatórias como as criadas pelo próprio Darcy Ribeiro em suas obras, tal como a escala de indianidade formulada em *Os índios e a civilização*, que, por sua vez, ecoava as análises apresentadas nos demais volumes dos *Estudos*.

Apesar das críticas, a candidatura do xavante foi oficializada pelo PDT e, segundo Michele Macedo, há fortes razões para supor que Ribeiro tenha tido um papel fundamental para esta escolha, uma vez que o antropólogo estava quase sempre ao lado de Juruna em suas aparições na TV e outros eventos públicos⁶⁰⁹. Tal fato parece-nos também indicar a já aludida postura paternalista das lideranças do partido para com o representante indígena, como se este fosse constantemente tutelado pelos companheiros correligionários.

Quando questionado sobre o motivo da escolha do PDT como sua plataforma partidária para a candidatura, Juruna se limitou a dizer que foi porque eles haviam sido mais “ágeis” em convidá-lo, mas, do ponto de vista do partido, ficava claro que a organização incorporou estrategicamente o, àquela altura, já renomado líder Xavante como um representante da causa indígena, seguindo, assim, os princípios da agremiação, expostos previamente na *Carta de Lisboa*. Contrariando as expectativas, inclusive de setores da esquerda, Mário Juruna se elegeu deputado federal pelo Rio de Janeiro, ocupando nos quatro anos seguintes uma cadeira no legislativo federal. Sua atuação seria marcada pela defesa dos povos indígenas, mas também por seu comprometimento com algumas pautas trabalhistas defendidas no interior do PDT.

Durante seu mandato, Juruna se portou como liderança de destaque do partido e alguns episódios envolvendo sua atuação são emblemáticos de certas tensões que este engajamento gerou. Michele Macedo narra que o Xavante participou ativamente das atividades do PDT na campanha pelas “Diretas Já!”, fato que mereceu destaque na publicação da agremiação, que assim descrevia o evento: “o deputado-cacique Mário Juruna (PDT-RJ) vem se transformando numa das maiores e mais sérias atrações da caravana das diretas que vem percorrendo o norte e nordeste do País. Com a postura de um homem sério e fazendo uso de sua linguagem peculiar”⁶¹⁰.

Embora a autora destaque a descrição feita pelo periódico do partido de Juruna como um político sério, a despeito das imagens ridicularizadas que opositores tentavam construir a seu respeito, chama a atenção alguns termos ainda bastante exotizantes utilizados pela publicação para se referir ao deputado, um deles, ao mencioná-lo como uma “atração” da

⁶⁰⁹ Idem. p.564.

⁶¹⁰ Idem. p.570.

caravana e outro ao dizer que Juruna usa uma “linguagem peculiar”. O que demonstra, segundo argumento mobilizado pela própria autora, que certos estereótipos a respeito dos indígenas estavam tão fortemente arraigados na linguagem política do período, que apareciam até mesmo nos discursos daqueles que se apresentavam como seus defensores⁶¹¹.

Em 1985, após a derrota da campanha pelas diretas e durante a eleição realizada pelo Congresso para a presidência da República, Juruna se envolveu em um episódio polêmico que marcaria negativamente sua inserção na vida política nacional. O líder Xavante se viu em meio a um escândalo de corrupção ao ser acusado de ter recebido propina de Paulo Maluff em troca de seu voto ao então candidato paulista. Segundo Michele Macedo, apesar de ter defendido publicamente o deputado Xavante, o PDT não deu muita visibilidade ao assunto⁶¹², o que abre margem para supor que Juruna tenha recebido pouco apoio do partido. Em 1986, o indígena chegou a tentar a reeleição, mas não obteve sucesso, passou a viver na periferia de Brasília onde morreu, em 2002, na miséria e no ostracismo, segundo a análise da autora⁶¹³.

Os eventos envolvendo o líder Xavante parecem-nos particularmente emblemáticos de como Juruna teve sua imagem de renomado representante da causa indígena mobilizada pelo PDT, quando de interesse do partido, mas não obteve o mesmo apoio quando envolvido em um episódio mais controverso. O que nos permite supor, mais uma vez, que a imagem idealizada dos indígenas servia, na maioria das vezes, mais aos propósitos de projeção dos sonhos nacionalistas e utópicos de parcelas da esquerda do que aos interesses concretos dos próprios povos nativos, ainda que estes atores tenham eventualmente se apropriado deste espaço e até mesmo deste discurso como forma de inserção na vida pública. O que ecoa destas projeções utópicas, portanto, é uma boa dose de romantismo, que, como aponta Alcida Ramos, demanda dos indígenas, “se não um exotismo redentor, no mínimo uma inquebrantável integridade de princípios (...) Quanto mais estoico e resistente a tentações, mais merecedor ele será da solidariedade dos brancos”⁶¹⁴.

No caso específico de Darcy Ribeiro, que não deixou de partilhar com outros atores esse tipo de percepção, o que fica de suas interpretações e elaborações discursivas é a indicação de que ainda que o autor tome o exemplo do comunitarismo ameríndio na construção de seu ideário político, ao fim e ao cabo, o que ele projeta é uma civilização mestiça – como veremos melhor adiante – evidenciando a dubiedade entre uma pretensa valorização das minorias extranacionais

⁶¹¹ Idem. p. 558.

⁶¹² Idem. p.573.

⁶¹³ Idem. p.574.

⁶¹⁴ RAMOS, Alcida. *O índio hiper-real. Op.Cit.*

e a previsão de sua dissolução no “liquidificador modernizante”, para usar a expressão de Viveiros de Castro, que permitiria a construção do grande Estado-Nação brasileiro, um projeto essencialmente euroantropocêntrico⁶¹⁵. Embora a Constituição de 1988 tenha colocado em xeque os projetos assimilacionistas, abrindo um espaço institucional até então inédito para pensar a construção do Estado brasileiro como pluriétnico, Ribeiro continuou a defender a construção de um projeto nacional homogeneizante até o fim de sua vida, haja vista as projeções que realiza em *O povo brasileiro*, publicado em 1995, às quais analisaremos detalhadamente a seguir.

Questões similares às experimentadas por Juruna e pelos indígenas parece ter permeado a relação de outros grupos com a esquerda partidária e com movimentos emergentes no campo progressista brasileiro do período. É o que demonstra o caso da educadora e ativista negra Lélia Gonzalez, que também integrou os quadros do PDT, a partir de 1986, depois de uma breve passagem pelo PT, do qual se afastou por divergir do que considerava um baixo nível de comprometimento do Partido dos Trabalhadores com a questão racial⁶¹⁶.

Segundo a historiadora Raquel Barreto, Gonzales afirmava que a questão étnica não deveria se resumir única e exclusivamente à questão de classe, embora não pudesse se descolar dela. Barreto conta, ainda, que Lélia Gonzalez apontava em seus relatos as dificuldades por ela vivenciadas no interior do movimento feminista em função do discurso estabelecido por este em relação às mulheres negras, que reforçava o estereótipo de que elas eram agressivas, “criadoras de caso”, com as quais era impossível dialogar⁶¹⁷. Tal posição, na análise de Gonzalez, exemplifica o modo como havia uma busca por enquadrar os comportamentos e demandas das negras sob o comando das mulheres brancas, que se colocavam em posição de liderança sobre as demais.

Os casos de Gonzalez e Juruna remetem à questão debatida por Alcida Ramos acerca de algumas das tensões e divergências emergentes entre grupos indígenas e os ativistas brancos da causa indígena⁶¹⁸. A autora relembra um episódio ocorrido em 1982, quando do primeiro encontro nacional de líderes indígenas em Brasília, no qual o então presidente da FUNAI, Coronel Leal, foi convidado para dar uma palestra. A escolha do nome de Leal foi vista com maus olhos por ativistas e antropólogos brancos, o que inaugurou uma celeuma entre os grupos. Na avaliação de Ramos, o impasse fez com que os “amigos dos índios” se sentissem no direito

⁶¹⁵ CASTRO, Eduardo Viveiros de. O recado da mata. *Op.Cit.* p.17.

⁶¹⁶ BARRETO, Raquel de Andrade. “Aquela ‘neguinha’ atrevida”: Lélia Gonzalez e o movimento negro brasileiro. In: FERREIRA, Jorge; AARÃO REIS, Daniel (Orgs.). *Revolução e Democracia (1964....)*. *Op. Cit.* p.463.

⁶¹⁷ Idem. p.461.

⁶¹⁸ RAMOS, Alcida. *O índio hiper-real*. *Op.Cit.*

de dizer-lhes o que era certo ou errado, quem eram os bandidos e os mocinhos. Segundo a autora, “a mensagem embutida nessa reação poderia ser lida - e o foi, por alguns observadores - como: nós, brancos, ajudamos vocês, índios, para em troca vocês, índios, fazerem o que nós, brancos, achamos correto”⁶¹⁹.

O evento traz à tona dois aspectos principais. O primeiro deles, o fato de que nem sempre os interesses prioritários de um e outro grupo convergiam, ou seja, nem sempre aquilo que era prioridade do ponto de vista dos grupos indígenas era do ponto de vista de outros grupos. O segundo, refere-se aos problemas inerentes à posição de vanguarda que os atores não indígenas por vezes quiseram assumir em relação aos povos nativos, raciocínio igualmente aplicável em relação a outros grupos sociais, como negros e mulheres. A historiadora Cláudia Zapata aponta que um dos pontos-chaves do protagonismo assumido pelos movimentos indígenas na cena política latino-americana a partir dos anos 1980 foi, justamente, a criação de um discurso próprio, que buscava colocar fim à mediação externa, demarcando “a chegada de um *outro* indígena que falava sobre si mesmo: sobre e a partir de sua diferença”⁶²⁰.

Estas querelas apontam para a questão fundamental acerca do modo como o sujeito indígena foi – e ainda é – construído como ator político pelos não indígenas. Esta é, aliás, uma faceta importante a ser analisada no discurso indigenista de Darcy Ribeiro. Neste sentido, outro livro da série de *Estudos* merece especial destaque, *O Dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes*, publicado originalmente no México, em 1971, e no Brasil, em 1978.

Na obra, o autor propõe uma tipologia das forças políticas que historicamente atuaram no continente americano, desde aquelas por ele definidas como conservadoras até aquelas nas quais projetava um potencial revolucionário de transformação da situação latino-americana. É justamente nas duas últimas partes do livro que Ribeiro vai descrever o que podemos chamar mais amplamente de grupos contestadores, isto é, aqueles que protagonizaram - ou teriam potencial para protagonizar - movimentos de oposição aos aspectos da ordem político-social estabelecida no continente.

O primeiro destes grupos descrito pelo autor é o das *Antielites*, definidas como forças que “contestam parcialmente o sistema estabelecido e se propõe a renovar a estrutura de poder sem alterá-la substancialmente”⁶²¹. Nesta categoria, Ribeiro inclui os agentes políticos que apelam para as vias eleitorais de acesso ao poder e, ao conseguir êxito por meio delas,

⁶¹⁹ Idem.

⁶²⁰ SILVA, Cláudia Zapata. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: diferencia, colonialismo e anticolonialismo*. Santiago: LOM Ediciones, 2017.

⁶²¹ RIBEIRO, Darcy. *O Dilema da América Latina*. Op.Cit. p.152.

estabelecem governos “reformistas”. O grande dilema deste tipo de governo, na avaliação do antropólogo, é que embora possuam uma capacidade de provocar novas reivindicações sociais, “uma vez no poder, têm possibilidades muito limitadas de atendê-las, que não vão além do favorecimento de uma estreita clientela nova”⁶²². Consequentemente, essas lideranças políticas tenderiam “a ser depostas no curso de movimentos populares de renovação estrutural que elas próprias estimulam e que provocam golpes militares preventivos os quais não podem deter a não ser por uma contestação revolucionária que seria, igualmente, sua negação”⁶²³.

A definição trazida pelo autor vai ao encontro de sua análise sobre o governo de João Goulart, do qual participara ativamente, e do golpe de 1964, que o derrubara⁶²⁴. Neste sentido, a derrocada do governo Jango seria, na avaliação de Ribeiro, uma evidência das limitações da ação das *Antielites*, visto que os governos reformistas gerados por este tipo de força política seriam fatalmente impedidos de governar pelas elites dirigentes quando almejassem promover alterações mais profundas na ordem social.

Em relação a suas bases de apoio, Ribeiro afirma que os governos reformistas estariam fundamentalmente ancorados nos setores assalariados urbanos e, por isso mesmo, tenderiam a estar mais voltados ao atendimento das demandas sociais destes grupos. Ainda de acordo com o autor, outra base importante deste tipo de força política estaria no “esquerdismo de vanguarda dos centros urbanos, mais conscientizado politicamente, sobretudo as lideranças formadas na militância de esquerda, principalmente estudantil, e **os técnicos especializados no estudo dos problemas nacionais**”⁶²⁵. A análise do antropólogo corrobora nosso argumento de que havia em seu discurso a projeção de uma ideia de profissionalização do trabalho revolucionário, no qual o papel de “pensar” as mudanças políticas era atribuído às camadas letradas, reforçando os traços de que não se atribuíam essa capacidade a outros grupos sociais, como os indígenas.

A este respeito, aliás, Juliana Ventura Fernandes faz um apontamento importante. Retomando o trabalho de Silvia Maeso, a autora destaca que em alguns contextos sócio-políticos, como no Uruguai, na Argentina e no próprio Brasil, não havia uma vinculação direta dos sujeitos indígenas à ideia de subversão. Isto porque, esta categoria política era associada à imagem do homem branco, urbano e letrado, enquanto os indígenas seriam associados à ideia do iletrado, ignorante e campesino⁶²⁶. Assim, explica Fernandes, “o militante ‘padrão’ desses discursos – branco, pertencente à classe média – seria ideologicamente motivado à subversão,

⁶²² Idem. p.153.

⁶²³ Idem.

⁶²⁴ Idem. pp.158-160.

⁶²⁵ Idem. p.158. [grifo nosso].

⁶²⁶ FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. *A guerra dos 18 anos. Op.Cit.* p.185.

enquanto o indígena participaria dela, no máximo, na condição de coagido ou cooptado”⁶²⁷. No caso do Brasil, a autora pontua que havia, por parte dos órgãos estatais, ambas as percepções, tanto da subversão quanto da despolitização dos indígenas, estando esta segundo mais ligada a uma perspectiva alusiva ao sistema tutelar. A presença desta ambiguidade, obviamente, não impediu ou reduziu a dimensão do morticínio promovido contra estes povos durante os vinte e um anos da ditadura brasileira iniciada em 1964, cuja cifra atinge a marca aproximada de 8500 (oito mil e quinhentos) indígenas assassinados, segundo relatório da Comissão Nacional da Verdade⁶²⁸.

De modo geral, podemos afirmar que um traço perceptível em sua tipologia das estruturas de poder e das “forças insurgentes” da América Latina é uma enorme dificuldade em conceber o fenômeno político de forma mais ampla, o que acaba por restringi-lo ao âmbito das instâncias estatais. Ou seja, o discurso do autor abre pouca margem para pensar a ação política para além daquela que se dá por meio - ou direcionada - diretamente aos aparelhos de Estado, daí a dificuldade em reconhecer a legitimidade e o potencial das formas de ação de grupos como os povos indígenas. Tal fato, conforme dissemos acima, parece ter sido uma tônica recorrente dentre os grupos políticos que atuavam no campo da esquerda brasileira deste período.

Dando continuidade à sua análise, Darcy Ribeiro aborda o que denomina como um tipo específico de regime sociopolítico gerado pela ação das *Antielites*, que seriam os governos “nacionalistas-modernizadores” exemplificados pelo autor como aqueles surgidos a partir da Revolução Mexicana de 1910 e pelo “experimento peruano”⁶²⁹, em referência ao governo de Juan Velasco Alvarado, iniciado em 1968, e do qual participara no começo dos anos 1970, conforme abordamos anteriormente. Segundo Ribeiro, as características principais deste tipo de regime político seriam “a mobilização das sociedades arcaizadas, imersas no subdesenvolvimento, por obra de movimentos revolucionários que se institucionalizam em governos autocráticos”⁶³⁰. A avaliação do autor, contudo, é de que, com o passar do tempo, se estes regimes não “evoluíssem” no sentido de uma revolução socialista, eles acabariam gerando estruturas de poder viciadas, geridas por “novos patriciados burocráticos, gerados pelo próprio poder revolucionário”⁶³¹.

⁶²⁷ Idem.

⁶²⁸ COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Relatório volume II. Violações de direitos humanos dos povos indígenas*. Brasília, 2014.

⁶²⁹ RIBEIRO, Darcy. *O Dilema da América Latina*. Op.Cit. p.162.

⁶³⁰ Idem. p.162.

⁶³¹ Idem. p.167.

Sobre as potencialidades deste tipo de formação política, Ribeiro afirma serem “consideráveis” e, citando positivamente o regime peruano, ressalta que este conseguiu paralisar momentaneamente a capacidade de represália do governo norte-americano⁶³², demarcando, assim, uma oposição construída entre a América Latina e a América Anglo-Saxônica. Contudo, ressalta o autor, a despeito do caráter “antiimperialista” destes governos, eles ainda desfrutariam de um baixo potencial para levar as nações ao “desenvolvimento pleno e autônomo e à integração na civilização industrial moderna”⁶³³ – o que, subentende-se, era o desejável, o destino final almejado para os países latino-americanos.

Dada esta caracterização do autor, o que nos cabe questionar é sobre a posição atribuída aos indígenas no interior deste projeto. De antemão, observa-se que poucas são as menções feitas diretamente a estes povos, a não ser para dizer que eles comporiam uma parcela “arcaizada” da população, cujas demandas teriam importância central para a criação destes regimes “nacionalistas-modernizadores”⁶³⁴. Os indígenas, assim como outros grupos, são vistos, portanto, sempre como uma “massa” a ser mobilizada sob a liderança de camadas letradas, não sendo colocados como protagonistas neste tipo de processo.

O mesmo acontece em relação ao que denomina como os “regimes socialistas”, outro exemplo de estrutura de poder criada por meio da ação das *Antiélites*. Neste modelo, Ribeiro classifica os governos por ele nomeados como “socialistas revolucionários” – cujo principal exemplo seria Cuba - e os “socialistas evolutivos”, isto é, aqueles que tentaram se firmar por meio de processos políticos eleitorais – cujo principal exemplo seria o do Chile, sob o governo de Salvador Allende. Novamente, o protagonismo da criação deste tipo de regime sociopolítico é atribuído a uma camada urbana, que assumiria uma posição de vanguarda na mobilização de outros grupos subalternos, como as populações indígenas e camponesas⁶³⁵.

Por fim, a última parte de *O Dilema da América Latina* é dedicada à análise daquilo que o autor denomina como “forças insurgentes”, isto é, os movimentos políticos que pareciam apontar no horizonte com grande potencial transformador. Assim, Darcy Ribeiro inicia sua conceituação explicando que, para compreendê-la, é preciso considerar uma gama de fatores tais como a “presença de vanguardas políticas **capacitadas** para mobilizar as massas populares para a ação e orientá-las segundo uma estratégia revolucionária”⁶³⁶, “a possibilidade de rebeldia dessas massas contra condições de vida que elas considerem inaceitáveis” e, por fim, “a

⁶³² Idem. p.169.

⁶³³ Idem. p.171.

⁶³⁴ Idem. p.162.

⁶³⁵ Idem. pp.174-177.

⁶³⁶ Idem. p.179.

necessidade de um projeto de reconstrução racional da sociedade que atenda a ideais co-participados com as massas”⁶³⁷.

A caracterização de Ribeiro, mais uma vez, traz elementos que vão ao encontro da argumentação que fizemos até aqui. O primeiro deles é a ideia de vanguardas capacitadas, isto é, o pressuposto de que para o sucesso e manifestação do potencial transformador destas forças políticas insurgentes era necessária a presença de lideranças cuja função seria a de guiar as “massas”, ou seja, os grupos marginalizados, rumo a um projeto de reordenação social. O segundo, a premissa de que era preciso criar um projeto em coparticipação com essas massas, ideia esta que se, por um lado, aponta positivamente para uma necessidade de incluir os grupos subalternizados como parceiros na construção de estratégias políticas, por outro, continuam a tipificá-los como massas, a atribuir-lhes uma homogeneidade e certa incapacidade de agirem sem a orientação de “vanguardas” aptas a orientá-los de alguma forma.

Em continuidade à sua análise sobre as *forças insurgentes*, Ribeiro define o que denomina como a “esquerda revolucionária da América Latina”, no interior da qual se podem distinguir três grupos principais: a nova esquerda, os partidos comunistas e os grupos “virtualmente insurrecionais”⁶³⁸. Segundo a interpretação do autor, em que pese algumas diferenças entre os três conjuntos, todos podem ser tipificados como revolucionários por serem “descomprometidos com o sistema institucional vigente e deliberados a compor uma nova estrutura de poder, capacitada a atender às aspirações das classes menos favorecidas”⁶³⁹.

Assim, a “nova esquerda” é definida por Ribeiro como uma força política de vanguarda composta, principalmente, “por grupos intelectualizados dos setores intermédios desligados das organizações partidárias”, que seriam a “expressão mais elevada da consciência crítica na América Latina”⁶⁴⁰. Para o autor, a atuação deste núcleo se daria por meio do esforço de desalienação, de “libertar a consciência nacional” tanto das percepções introduzidas durante os séculos de dominação colonial e neocolonial, quanto dos recentes “valores e imagens alienadoras” difundidas pelos norte-americanos. À “nova esquerda” é atribuído também o papel de “viabilizar a criatividade cultural e artística de seus povos, utilizando-a como instrumento de politização”⁶⁴¹.

Os sentidos que emergem da caracterização feita por Darcy Ribeiro levam a crer que a “nova esquerda” teria uma função quase missionária, sacerdotal no processo de “libertação”

⁶³⁷ Idem. p.179.

⁶³⁸ Idem. p.180.

⁶³⁹ Idem.

⁶⁴⁰ Idem.

⁶⁴¹ Idem. p.181.

das nações subdesenvolvidas. Toda esta construção discursiva do autor está conectada à premissa anteriormente aludida de que caberia a um grupo de letrados, intelectuais, “forjar a mentalidade das novas gerações”⁶⁴² – daí o papel por ele atribuído às Ciências Sociais e a seus próprios escritos na tarefa de teorizar o Brasil, por meio de sua “antropologia dos brasileiros”.

Ademais, quando delega a este grupo este conjunto de responsabilidades, a narrativa de Ribeiro reforça a noção de que os demais contingentes populacionais não teriam condições de fazê-lo por conta própria, isto é, de que seria necessária essa ação salvadora de uma vanguarda intelectualizada para guiá-los no caminho revolucionário. Um dado emblemático para esta conclusão é o fato de que ele enxerga no movimento estudantil a principal representação da nova esquerda. Neste sentido, em outra passagem de *O Dilema da América Latina*, Ribeiro afirma:

Herdeira de um mundo ordenado segundo formas de vivência e normas de moral que não a comovem, a juventude começa por distanciar-se e protestar pela fuga catártica. Mas não poderia ela voltar sobre seus passos para assumir a missão de desfazer e refazer a sociedade segundo novos corpos de valores? Estes não podem ser outros que as utopias de reconstrução racional do mundo e do homem, cujo fruto mais maduro é o humanismo marxista. Nesse encontro, onde e quando ocorra, se fundirão a energia espiritual dos desalentados que se recuperarão para si próprios e para a sociedade, com o desespero dos deserdados a quem se oferecerá a esperança de edificar uma nova vida, e com a estratégia política das vanguardas revolucionárias para contribuir à criação da revolução necessária⁶⁴³.

Mais uma vez, a análise do autor remete à ideia de uma espécie de divisão do trabalho revolucionário, em que grupos historicamente oprimidos, como os indígenas e as populações rurais, ou mesmo as populações urbanas pauperizadas, contribuiriam apenas com seu “espírito de desalento” ou com o desespero de suas mazelas, enquanto a juventude letrada operaria com a oferta de esperança por meio de estratégias políticas vanguardistas. Curiosamente, Ribeiro chega a reconhecer, em seguida, que um dos problemas dos movimentos estudantis seria justamente sua dificuldade de “se acercar da juventude de outras camadas sociais a fim de mobilizá-la para a luta política”⁶⁴⁴.

Ainda assim, persiste uma caracterização que leva a crer que esta aproximação com outros grupos se daria a partir de uma posição de autoridade, no sentido de que os movimentos capitaneados por uma camada urbana letrada deveriam levar o conhecimento a outros atores políticos. Neste sentido, o autor evoca novamente o papel dos cientistas sociais, afirmando que

⁶⁴² Idem.

⁶⁴³ RIBEIRO, Darcy. *O Dilema da América Latina*. Op.Cit. p.184.

⁶⁴⁴ Idem. p.186.

“como estudiosos da realidade social, eles contribuem, hoje, para melhorar o discurso das esquerdas, tanto nos seus aspectos diagnósticos quanto prospectivos”⁶⁴⁵.

Por fim, para finalizar sua categorização das *forças insurgentes* da América Latina, Darcy Ribeiro descreve os chamados “grupos insurrecionais”, tipificados como os movimentos guerrilheiros, urbanos e rurais, que tomavam como principal paradigma de atuação política a experiência cubana. Na análise do autor, as dificuldades encontradas por estes atores em obter o “sucesso revolucionário desejado”⁶⁴⁶ estava no fato de que eles não conseguiam expandir suas ações de modo mais capilarizado.

Tendo as nações latino-americanas, por sua situação de subdesenvolvimento, mais em comum com os povos do chamado terceiro mundo que com os dois outros blocos, poderão eventualmente contar com eles em muitas circunstâncias como seus aliados naturais. Por último, enfatizam o paralelismo entre as lutas dos povos dependentes, as das minorias oprimidas – sobretudo o contingente negro da América do Norte – e a dos movimentos de rebeldia das nações prósperas que abririam outro horizonte de alianças virtuais tendente a crescer⁶⁴⁷.

A partir desta caracterização, Ribeiro reafirma a importância das “tarefas teóricas” para a construção de diagnósticos e estratégias revolucionárias, visando ao objetivo maior de criação de “uma autêntica democracia socialista, quando levada a cabo por um poder popular autônomo”⁶⁴⁸. Deste modo, o autor persiste no discurso que oscila entre reforçar a atribuição de “um papel ativo à intelectualidade de esquerda”⁶⁴⁹, e a afirmação de que a revolução é, na verdade, tarefa das classes subalternas e oprimidas.

Em um tópico intitulado “marginalidade e insurgência”, o antropólogo fala sobre as minorias étnicas marginalizadas nos países latino-americanos e se questiona: “pode uma massa tão atrasada e carente ser ganha para uma revolução social?”. A questão por ele colocada reforça a percepção de que esses grupos subalternizados não eram concebidos como os articuladores, mas sim como aqueles que seriam incorporados no interior de um projeto revolucionário. Ademais, é importante destacar que muitos povos indígenas vêm se opondo à sua tipificação como minorias étnicas. Isso porque essa noção pressupõe um enquadramento destes grupos no interior de um Estado como um tipo diferenciado de cidadão. No entanto, muitos povos têm procurado ressaltar que não se compreendem como desta forma, mas sim como sujeitos que almejam um status jurídico e político distinto. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, tal

⁶⁴⁵ Idem. p.189.

⁶⁴⁶ Idem. p.204.

⁶⁴⁷ Idem. p.207.

⁶⁴⁸ Idem.

⁶⁴⁹ Idem.

estatuto definiria os indígenas como “uma multiplicidade política diferenciada, inserida por autoconsentimento em um Estado com vocação plurinacional”⁶⁵⁰.

Seja como for, ao final de *O Dilema*, Ribeiro deixa bastante clara a conexão por ele estabelecida entre sua tipologia das forças políticas na América e sua classificação sobre etapas da *evolução sociocultural*. Assim, o autor cita em sua análise os movimentos ocorridos entre os grupos sociais historicamente dominados, como as revoltas de negros escravizados, e afirma que tais eventos, “não obstante seu arcaísmo e atraso, eram tão cruamente subversivos que jamais puderam reconciliar-se com a ordem vigente e provocaram as repressões mais brutais”⁶⁵¹. Em seguida, o antropólogo justifica o “fracasso” destas insurreições em promover transformações concretas em razão “da incapacidade histórica das classes subalternas e das oprimidas para empreender uma reordenação estrutural da sociedade, **naquela etapa da evolução socio-cultural**”⁶⁵². Ou seja, seu argumento leva a crer – e os termos utilizados em sua descrição corroboram esta leitura – que estes grupos não eram suficientemente evoluídos na escala de desenvolvimento histórico para que pudessem alcançar êxito nas suas lutas.

À guisa de conclusão deste tópico, portanto, o que podemos observar por meio destas tipologias elaboradas nas obras de Darcy Ribeiro é emergência de um discurso que constrói o indígena como sujeito histórico e ator político sempre a partir de uma associação entre o que seria sua maior ou menor capacidade de ação social e seu nível de evolução sociocultural. Este, por sua vez, definido fundamentalmente em função da relação dos indígenas com os modos de produção da vida material, desconsiderando outros aspectos inerentes às suas formas de construção de mundo, que não se resume apenas à sua relação com a técnica.

Do ponto de vista político, grande preocupação manifestada pelo autor em seu conjunto de *Estudos*, esta caracterização do sujeito indígena corrobora com o que Alcida Ramos denomina como a criação do “índio hiper-real”, fenômeno análogo ao que Baudrillard chama de “simulacro”, isto é, uma projeção, um modelo criado por antecipação que toma o lugar da experiência vivenciada com os índios, tendência essa, segundo a autora, há tempos presente no ativismo indigenista⁶⁵³. Cria-se, assim, um “índio-modelo”, o índio perfeito, sobre-humano, “dependente, sofredor, vítima do sistema, inocente das mazelas burguesas, íntegro em suas ações e intenções e de preferência exótico”⁶⁵⁴. Este sujeito, que por suas virtudes e vicissitudes, pode mobilizar o esforço defensor dos profissionais, até porque, não seria apto a fazê-lo por

⁶⁵⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. *Op.Cit.* p.20.

⁶⁵¹ Idem. p.223.

⁶⁵² Idem. p.223 [grifo nosso].

⁶⁵³ RAMOS, Alcida. O índio hiper-real. *Op.Cit.*

⁶⁵⁴ Idem.

conta própria. E quando este indígena, por sua vez, desaponta a expectativa e as projeções da fantasia dos defensores brancos, é como se desonrassem as entidades, mesmo que, motivando essas ações, estivessem os interesses de sua própria comunidade.

Não se trata, contudo, de desmerecer o esforço e a eficácia das ações de muitas entidades e grupos indigenistas, dentre elas, as articuladas e defendidas pelo próprio Darcy Ribeiro em seu contexto histórico de atuação. Contudo, parece-nos importante atualizar os sentidos destes discursos, ressaltando os limites de sua apropriação no tempo presente, bem como chamar a atenção para o outro lado deste ativismo profissional em relação aos povos indígenas – e, por que não, em relação a outros grupos. Isso significa nos atentarmos para o fato de que este discurso da profissionalização, de uma intelectualidade que se apresenta como vanguarda de um projeto político de defesa dos interesses de atores aos quais não se atribui um lugar de protagonismo e interlocução efetivos, é um afastamento do próprio “objeto” de sua defesa, além de certo reforço ao lugar de subalternidade destes povos.

Para nos referenciarmos, mais uma vez, na análise de Ramos, a autora traz o contraponto importante de que, no caso dos povos indígenas, a criação deste “índio hiper-real” muitas vezes funcionou como estratégia para torná-lo objeto de interesse político, inteligível à razão sociopolítica do Estado-Nação e de entidades supranacionais. O raciocínio, sem dúvida, é coerente. Neste mesmo sentido, aliás, Daniel Munduruku destaca a importância que o uso político do conceito *índio* adquiriu no contexto de estruturação do Movimento Indígena organizado no Brasil, no final dos anos 1970, fazendo com que os representantes destes povos reivindicassem para si o papel de atuar em prol dos interesses comuns dos diferentes grupos indígenas habitantes do Brasil⁶⁵⁵.

Contudo, outro caminho passível de ser vislumbrado – e para o qual, aliás, os povos indígenas também vem chamando atenção desde o fim dos anos 1970 - é justamente o de questionar a lógica dos Estados nacionais. Neste sentido, o escritor e líder indígena Ailton Krenak ressalta a importância de desconstruirmos a ideia de que o fazer político só se realiza a partir de - e direcionado para – os aparelhos de Estado – noção esta, aliás, muito presente no discurso de Darcy Ribeiro, conforme argumentamos anteriormente.

Deste modo, Krenak destaca a necessidade de que os movimentos sociais não abdicuem da tarefa de desempenhar seu papel crítico em relação às instâncias estatais. Evocando o exemplo recente da Bolívia, o autor aponta que a inserção do movimento indígena no interior do governo de Evo Morales acabou por provocar uma espécie de vazio no espaço público, que

⁶⁵⁵ MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro*. Op.Cit. p.44.

passou a ser ocupado única e exclusivamente pela oposição ao governo Morales. Sendo assim, quando o projeto governamental foi desconstruído pela direita oposicionista boliviana, os movimentos sociais, que passaram a residir sob seu espectro, ficaram em condição de extrema vulnerabilidade.

Ademais, os projetos de Estados nacionais, como o articulado pelo discurso de Ribeiro, constituem-se, tradicionalmente, com um viés essencialmente civilizatório e, portanto, pouco interessante às demandas concretas dos povos indígenas. Em mais uma provocação irônica acerca do papel que tem sido atribuído a estes grupos em relação aos problemas enfrentados hoje no interior do Estado brasileiro, Ailton Krenak questiona: “agora dizem que o movimento indígena está na vanguarda da luta social no Brasil. Que fenômeno é esse se há quarenta anos atrás a gente estava extinto? Quem tinha que explicar isso são os sociólogos, os antropólogos, não nós”⁶⁵⁶. A ironia apontada por Krenak nos permite apontar para dois aspectos importantes, ambos muito presentes no discurso de Darcy Ribeiro: a forma como os povos indígenas têm sido projetados como uma espécie de redentores das mazelas da sociedade mercantilizada dos brancos, e, ao mesmo tempo, uma confrontação ao discurso que atribuía aos cientistas sociais esse papel de pensar a revolução transformadora dos Estados americanos.

Assim, se é fato que os povos indígenas passaram a fazer alianças com outros atores da sociedade civil, se apropriando, muitas vezes, dos próprios “códigos impostos”, nos termos anteriormente descritos por Munduruku⁶⁵⁷, para afirmar sua luta coletiva, também é fato que estes atores passaram, cada vez mais, a reivindicar seu protagonismo nestas lutas e o direito de estabelecer uma interlocução mais horizontal com outros setores da sociedade, não mais baseada em uma condução paternalista.

Esta reivindicação dos povos indígenas caminha em rota de colisão com os prognósticos apresentados por Ribeiro quanto ao potencial destes grupos para protagonizar lutas políticas emancipatórias na América Latina. Em *As Américas e a civilização*, o autor afirma que, parece válido supor, que se verifique em nosso continente em longo prazo, o surgimento de Povos-Emergentes “oriundos de populações indígenas remanescentes das altas civilizações americanas para fazer respeitar seu direito de serem eles próprios”⁶⁵⁸. Essa fala do antropólogo nos permite destacar, novamente, como seu discurso não projetava este potencial nos povos indígenas brasileiros e, mesmo quando afirmava a tendência de ocorrerem processos de

⁶⁵⁶ KRENAK, Ailton. *Vozes da floresta*. Op. Cit.

⁶⁵⁷ MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro*. Op.Cit. p.45.

⁶⁵⁸ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. Op.Cit. p.98.

emancipação das nações subdesenvolvidas – como o Brasil – o papel atribuído aos sujeitos indígenas era ainda relegado a uma posição de quase irrelevância.

4 – Corpos indígenas na história do Brasil

“As histórias importam. Muitas histórias importam”⁶⁵⁹. Com essa assertiva aparentemente simples, mas cujo significado está longe de ser irrelevante, a escritora nigeriana Chimamanda Ngozie Adichie nos adverte sobre os riscos da construção de uma narrativa histórica que não comporte a multiplicidade de experiências e saberes vivenciados por diferentes grupos humanos, em diferentes lugares e temporalidades. As histórias, argumenta a autora, “foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada”⁶⁶⁰. Por meio da reivindicação de um discurso que subverta as cristalizações estabelecidas por uma visão da história muitas vezes atravessada por um viés colonialista, Adichie faz o seguinte convite a seus interlocutores:

Comece a história com as flechas dos indígenas americanos e não com a chegada dos britânicos, e a história será completamente diferente. Comece a história com o fracasso do Estado africano e não com a criação colonial do Estado africano, e a história será completamente diferente⁶⁶¹.

A provocação da escritora nigeriana se soma a inúmeras outras vozes que têm trabalhado para fazer ecoar “uma história que a história não conta”⁶⁶², questionando símbolos nacionais, narrativas oficiais e memórias históricas pré-estabelecidas. No caso dos povos indígenas que habitam o território brasileiro - mas não só - estas histórias não contadas estão inscritas em seus próprios corpos, por meio dos quais manifestam-se seus saberes, suas experiências e onde cada parte aciona uma memória, constituindo-se em *corpos falantes*, como descreveu Célia Xakriabá⁶⁶³. Citando o filósofo malinês Hamadou Hampaté-Bâ, a autora afirma que “lá onde não existe escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é”⁶⁶⁴.

Para além do lirismo presente na narrativa da autora, sua reflexão não é meramente poética. Ela traduz uma questão política e epistêmica de primeira grandeza. Diante de uma

⁶⁵⁹ ADICHIE, Chimamanda Ngozie. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

⁶⁶⁰ Idem.

⁶⁶¹ Idem.

⁶⁶² MANGUEIRA. *História pra ninar gente grande*. Samba-enredo. Composição: Danilo Firmino; Deivid Domênico; Mamá; Márcio Bola; Ronie Oliveira; Tomaz Miranda. Rio de Janeiro, 2019.

⁶⁶³ CORRÊA XAKRIABÁ, Célia Nunes. *O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico Xakriabá*. *Op.Cit.* p.35.

⁶⁶⁴ HAMPATÉ BÂ, Hamadou. A tradição viva. *Apud* CORRÊA XAKRIABÁ, Célia Nunes. *O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico Xakriabá*. *Op.Cit.* p.36.

cultura sustentada, a um só tempo, pela oralidade e pelos silenciamentos de suas falas, os povos indígenas carregam em seus próprios corpos sua história e, junto com eles, a protegem e resguardam. Não se trata de uma metáfora, é literal. Na busca por traduzir este imperativo, o xamã Yanomami David Kopenawa, por meio da interlocução com o antropólogo francês Bruce Albert, explica para o “homem branco” os sentidos desta experiência:

Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim (...). Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre. Dessa forma, elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento⁶⁶⁵.

Agora, porém, os povos indígenas estão paulatinamente reivindicando que suas histórias extravasem os limites de seus corpos, que sejam inscritas “nas peles de papel” para que possam “realmente ser ouvidas”, como preconiza Kopenawa⁶⁶⁶. É neste movimento que estes grupos vêm se contrapondo às visões estabelecidas na historiografia oficial e não oficial sobre a inserção dos povos indígenas na história do país, por meio da busca por um “amansamento” dos saberes tradicionalmente constituídos pela academia, para retomar a arguta e provocativa expressão de Célia Xakriabá⁶⁶⁷. Deste modo, abre-se espaço para um questionamento importante e necessário acerca dos marcos daquilo que se convencionou chamar de “História do Brasil”.

Na busca por pactuar com este objetivo é que lançamos luz sobre a narrativa elaborada por Darcy Ribeiro acerca do processo de formação histórica do Brasil e do “povo brasileiro”. Questão de que os discursos de síntese sobre a história nacional, feitos por intelectuais como Ribeiro, tradicionalmente operaram com uma homogeneização dos povos indígenas, contribuindo, em maior ou menor grau, para um apagamento de suas histórias, de seus saberes e suas cosmovisões., daí a importância desta problematização.

Assim, em um primeiro passo nessa problematização e voltando nosso olhar para a historiografia, sobretudo para a análise das obras de autores que convencionamos nomear como “intérpretes do Brasil”, é possível perceber a intrínseca ligação, como afirma Stella Bresciani, entre os recorrentes esforços intelectuais de volta às origens e projetos políticos de variados espectros ideológicos, principalmente aqueles ligados à ideia de construção de um Estado

⁶⁶⁵ KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Op.Cit.* p.65.

⁶⁶⁶ Idem. p.66.

⁶⁶⁷ CORRÊA XAKRIABÁ, Célia Nunes. *O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico Xakriabá. Op.Cit.*

nacional, calcado na reelaboração de nossas heranças históricas e no que seriam nossos males de origem⁶⁶⁸.

Neste sentido, a interpretação elaborada por Darcy Ribeiro sobre a história do Brasil constitui-se como uma marca importante de seu conjunto de *Estudos* e um *locus* privilegiado de enunciação de seu discurso indigenista. Não por acaso, o autor afirma de modo enfático no prefácio do último livro da série, *O povo brasileiro*, que todo o esforço teórico-interpretativo despendido nos volumes anteriores da coletânea tiveram como motivação central subsidiar a obra por ele descrita como uma espécie de propósito de vida e cujo objetivo é, justamente, reconstituir o processo de formação do país e de seu “povo”.

As possibilidades analíticas de abordagem desta narrativa de síntese elaborada por Darcy Ribeiro sobre a história do Brasil são múltiplas, algumas delas já debatidas no campo da historiografia, inclusive.

Em sua análise sobre esta faceta da obra do autor, Stella Bresciani caracteriza como uma das marcas fundantes do discurso histórico de Ribeiro sobre o Brasil a premissa da nossa incompletude identitária, o que explicaria seu recuo até o início da colonização, algo recorrente em outros autores que buscaram problematizar o que seria nossa pretendida “identidade inacabada”⁶⁶⁹. Na análise de Bresciani, vários destes autores já denunciavam o gosto do brasileiro pelos estrangeirismos e defendiam, de certa forma, a ideia de uma cultura autêntica, formando, assim, um lugar-comum nestas interpretações sobre o Brasil, isto é, a imagem de um país desconhecido consigo mesmo⁶⁷⁰.

Assim, Stella Bresciani aponta para a persistência de uma interpretação da formação histórica brasileira de viés nacionalista e romântico. Disto decorre, segundo a autora, a tópica recorrente de nossas “ideias fora do lugar”, externas e estéreis a nós, premissas estas que emergem até mesmo em discursos ideologicamente díspares, como os de Oliveira Viana – vinculado a um pensamento mais conservador -, e de Darcy Ribeiro, inserido em uma perspectiva de esquerda. Neste sentido, na avaliação da historiadora, a incursão do antropólogo pelo passado brasileiro justifica-se pelo que ele julga ser uma falta de clareza na compreensão de nossa história, cujo desvelamento abriria possibilidades mais promissoras para a criação de um projeto de reordenação social do país.

⁶⁶⁸ BRESCIANI, Stella. Identidades inconclusas no Brasil do século XX – fundamentos de um lugar-comum. *Op. Cit.*

⁶⁶⁹ Idem.

⁶⁷⁰ Idem. p.411.

Ainda de acordo com Bresciani, o autor de *O povo brasileiro* utiliza em sua obra um método similar ao dos teóricos moralistas do século XIX, de estabelecer características comportamentais para os povos de diferentes etnias. Assim, a autora identifica uma importante tensão – ou contradição – no texto de Ribeiro, à qual compartilhamos e, acrescentemos, constitui-se como uma faceta fundante de seu discurso indigenista. Isto é, ao mesmo tempo em que o autor defende a preservação de culturas minoritárias, em especial a indígena, sua narrativa prevê o “avanço da tecnologia para o país se fazer uma potência econômica, de progresso autossustentado”⁶⁷¹. Seu projeto, portanto, é o de construção de um Estado que previa, em longo prazo, a inevitável dissolução destas minorias extranacionais no “liquidificador modernizante”⁶⁷² da nação, para usar a expressão de Eduardo Viveiros de Castro.

Em sua análise da obra de Ribeiro, o historiador José Carlos Reis argumenta - seguindo a indicação dada pelo próprio texto do antropólogo - que a série de *Estudos de antropologia da civilização* pode ser interpretada como um grande suporte por ele utilizado na construção de sua teoria do Brasil, sendo *O povo brasileiro* sua obra de síntese e a que resumiria seu pensamento histórico-antropológico e político sobre o país⁶⁷³. Assim, Reis associa a leitura de nossa formação histórica feita por Darcy Ribeiro com a ideia de elaboração de uma “história a contrapelo”, tal como postulado por Walter Benjamin, isto é, que busca em “qualquer monumento de poder e da cultura as marcas da barbárie”⁶⁷⁴. Em outras palavras, a narrativa de Ribeiro, na visão de Reis, almejaria construir uma história do Brasil menos tributária do discurso colonizador, evidenciando a violência e os apagamentos intrínsecos ao nosso processo de formação, reconstituído por ele de forma trágica e melancólica⁶⁷⁵.

Outro traço importante do discurso de Darcy Ribeiro sobre a história do Brasil, na avaliação de José Carlos Reis, seria sua abordagem acerca da mestiçagem como elemento fundador da identidade brasileira. Neste sentido, dois aspectos são destacados pelo historiador. O primeiro deles diz respeito ao fato de que a narrativa de Ribeiro confere especial destaque à “mistura” entre indígenas e europeus no processo de formação do “povo brasileiro”, colocando a presença do negro em segundo plano. Deste modo, Reis também destaca uma dubiedade presente no discurso histórico do antropólogo, qual seja: ao mesmo tempo em que sua narrativa caracteriza a nossa suposta unidade nacional como fruto de um processo violento - uma vez que

⁶⁷¹ BRESCIANI, Stella. Projetos e projeções da nação brasileira: Stefan Zweig, Darcy Ribeiro e Oliveira Viana: pontos de contato e contrastes. In: *Brasil país do passado? Op.Cit.* p.232.

⁶⁷² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. *Op.Cit.* p.15.

⁶⁷³ REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil 3: de Carvalho a Ribeiro*. História plural do Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2017.

⁶⁷⁴ Idem. p.328.

⁶⁷⁵ Idem.

não há qualquer positividade de uma ideia de democracia racial -, ela também qualifica esta pretensa homogeneidade como um mérito, algo positivo que poderia nos levar a ser “a nova Roma neolatina”. Para Reis, portanto, Ribeiro aposta na capacidade do “povo” de se apropriar desta unidade nacional criada com violência para fundar um Estado-Nação autônomo, democrático e socialmente mais justo.

Tendo em vista estas questões e o recorte estabelecido na tese, podemos dizer que três livros do conjunto de *Estudos* serão fundamentais para esta análise, são eles: *As Américas e a civilização*, *Os índios e a civilização* e *O povo brasileiro*. Nestas obras, em específico, a chamada “questão indígena” será direta ou indiretamente colocada pelo autor, sempre numa ligação com seus projetos políticos e identitários para o Brasil e o “povo brasileiro”.

Neste sentido, se, por um lado, a abordagem de Ribeiro evidencia, como afirma Viveiros de Castro, o papel importante desempenhado pelo antropólogo em uma maior conscientização das camadas médias urbanas brasileiras em relação aos povos indígenas⁶⁷⁶, podemos dizer que ela ressalta, igualmente, um traço da resistência destes povos, visto que, sobretudo ao final dos anos 1970, o Movimento Indígena Brasileiro emergiu como um ator político com grande potência na reivindicação de maior visibilidade em relação à especificidade destes grupos. Como pontuou Ailton Krenak: “nós provocamos sentimentos nas pessoas quando mostramos que éramos gente de verdade”⁶⁷⁷. Na esteira deste processo, inclusive, ao longo dos anos 1980 e 1990, os próprios indígenas passaram a se opor, de forma mais explícita, tanto aos discursos indigenistas oficiais e não oficiais, quanto às interpretações históricas até então construídas em relação a eles, incluindo alguns aspectos do próprio discurso de Ribeiro, como veremos melhor adiante.

4.1 - Gestação étnica: o indígena como corpo mestiço

Dentre as obras que compõem o conjunto de *Estudos de antropologia da civilização*, a que mais explicitamente representa o esforço de construção de uma narrativa de síntese da história do Brasil é *O povo brasileiro*. Na introdução do livro, Darcy Ribeiro afirma que sua análise partirá de três eixos fundamentais: o estudo do processo de “gestação étnica” que deu nascimento ao “povo brasileiro”; as diversificações que teriam constituído nossos “modos

⁶⁷⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. *Op.Cit.*

⁶⁷⁷ KRENAK, Ailton *apud* MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro. Op.Cit.* p.49.

regionais” – as “ilhas Brasil” -, e a crítica ao sistema institucional – a propriedade fundiária e o regime exploratório de trabalho – que, em sua avaliação, seriam os dois fatores principais de consolidação de nossas desigualdades sociais⁶⁷⁸.

Com base no objetivo anunciado de avaliar o processo de “gestação étnica” do Brasil, Ribeiro parte para a análise das “matrizes étnicas” de formação do povo brasileiro. A tópica, como afirmamos anteriormente, replica um “lugar comum”⁶⁷⁹ das narrativas de síntese sobre a história do país, isto é, a ideia das três raças fundadoras da nacionalidade. No interior deste *locus*, Ribeiro reproduz algumas concepções presentes nos discursos de outros “intérpretes” do Brasil, ao mesmo tempo em que também elabora formulações novas, que dialogam com suas teorias dos processos civilizatórios e da evolução sociocultural.

Deste modo, o autor afirma que o “brasileiro” se originou a partir “do entrechoque e do caldeamento do invasor português com índios silvícolas e campineiros e com negros africanos, uns e outros aliciados como escravos”⁶⁸⁰. Na busca por conferir maior criticidade à sua análise, o primeiro movimento da narrativa de Darcy Ribeiro é o de desconstrução, de ruptura com o que o antropólogo visualiza como a interpretação histórica tradicionalmente vigente sobre o Brasil. Contrapondo-se a leituras que, em sua perspectiva, acabaram por promover um elogio da dominação portuguesa⁶⁸¹, Ribeiro afirma que fará uma interpretação diferente de nosso processo de colonização:

Reconstruir esse processo, entendê-lo em toda a sua complexidade, é meu objetivo neste livro. Parece impossível, reconheço. Impossível porque só temos o testemunho de um dos protagonistas, o invasor. Ele é quem nos fala de suas façanhas. É ele, também, quem relata o que sucedeu aos índios e aos negros, raramente lhes dando a palavra de registro de suas próprias falas. O que a documentação copiosíssima nos conta é a versão do dominador. Lendo-a criticamente, é que me esforçarei para alcançar a necessária compreensão dessa desventurada aventura⁶⁸².

O antropólogo aponta, portanto, que buscará em sua narrativa romper com a visão do colonizador e trazer à tona as vozes marginalizadas pelo discurso histórico tradicional. Acreditamos que esse movimento se realiza na elaboração discursiva de Ribeiro a partir de dois caminhos principais e complementares: primeiro, na busca por demonstrar a violência inerente ao processo de colonização portuguesa; segundo, por meio da afirmação da importância que a “matriz indígena”, principalmente, teve na formação do Brasil. Este último aspecto, aliás, é

⁶⁷⁸ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. *Op.Cit.* pp.19-26.

⁶⁷⁹ BRESCIANI, Stella. *Identidades inconclusas no Brasil do século XX...* *Op.Cit.*

⁶⁸⁰ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. *Op.Cit.* p.19.

⁶⁸¹ REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil...* *Op. Cit.*

⁶⁸² RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. *Op.Cit.* p. 30.

peça-chave para a compreensão de um ponto fundamental de seu discurso indigenista, isto é, do modo como o indígena é inserido na história brasileira pelo viés da ideia de mestiçagem.

Em relação ao primeiro aspecto, todo o discurso do autor remete fortemente ao caráter destrutivo que o processo colonizador teve sobre os nativos do continente americano e, posteriormente, sobre os africanos que para cá vieram por meio do tráfico atlântico. Em uma metáfora que traduz esta ideia, Darcy Ribeiro define o processo de colonização portuguesa como um “moinho de gastar gente”⁶⁸³, em alusão aos contingentes populacionais subjugados para a implementação daquilo que é por ele definido como a primeira grande atividade econômica da “empresa mercantil” implementada na América pela Coroa portuguesa.

Do ponto de vista das consequências sofridas pelos povos indígenas que habitavam a porção do continente americano ocupada pelos portugueses, Ribeiro afirma que “embora minúsculo, o grupelho recém-chegado de além-mar era superagressivo e capaz de atuar destrutivamente de múltiplas formas”⁶⁸⁴. No nível “biótico”, argumenta o autor, esta violência contra os povos originários se manifestou por meio da “guerra bacteriológica travada pelas pestes que o branco trazia no corpo”⁶⁸⁵; no plano ecológico, pela disputa de territórios e bens naturais; na esfera econômica e social, “pela escravização dos índios, pela mercantilização das relações de produção”⁶⁸⁶ e, por fim, do ponto de vista étnico-cultural, pela unificação “dos índios e depois dos negros” em uma única língua e costumes. Deste modo, arremata o antropólogo, a civilização se impôs, “primeiro, como uma epidemia de pestes mortais. Depois, pela dizimação através de guerras de extermínio e da escravização”⁶⁸⁷.

Ainda na busca por definir a violência deste primeiro encontro entre os europeus e os nativos da terra, Darcy Ribeiro afirma que, apesar das condições adversas, os indígenas resistiram à dominação portuguesa, interpretando a chegada dos invasores dentro de sua visão mítica do mundo, o que, segundo o autor, se explicaria “pela própria singeleza de sua estrutura social igualitária” que não reconhecia como legítima uma relação dominador/dominado⁶⁸⁸.

Estes primeiros pontos da narrativa de Ribeiro trazem elementos importantes sobre a forma como ele constrói discursivamente o sujeito indígena e como o insere na história do Brasil. Em primeiro lugar, o destaque dado para o caráter bélico do processo de colonização parece-nos um ponto alto da narrativa do autor, uma vez que desconstrói de modo enfático

⁶⁸³ Idem. pp.106-140.

⁶⁸⁴ Idem. p.30.

⁶⁸⁵ Idem.

⁶⁸⁶ Idem.

⁶⁸⁷ Idem. p.47.

⁶⁸⁸ Idem. p.34.

qualquer perspectiva que possa sugerir uma pretensa harmonia deste evento. A colonização é, neste sentido, apresentada como guerra, e toda a tentativa de unificação sociocultural dela decorrente é devidamente tipificada como um ato de violência.

Neste sentido, outro ponto emblemático do discurso de Ribeiro é o paralelo que faz entre passado e presente, argumentando que, ainda ao final do século XX, os povos indígenas passavam por este mesmo processo de subjugação violenta no interior do Estado brasileiro, como é o caso vivenciado pelos “Yanomami na fronteira norte do Brasil”⁶⁸⁹. Estes aspectos parecem-nos figurar como algumas das potencialidades de seu discurso histórico, visto que a menção à presença dos indígenas não se reduz apenas ao momento da colonização, demonstrando que a presença destes povos é perene e que os problemas por eles enfrentados também.

Contudo, há algumas questões que despontam, já nas primeiras páginas de *O povo brasileiro*, que se constituem como fragilidades do discurso histórico de Darcy Ribeiro. A primeira delas, diz respeito à construção de uma caracterização romantizada do indígena, aspecto, aliás, recorrente do discurso do autor, como já demonstramos anteriormente. No interior desta caracterização, os indígenas são descritos, mais uma vez, como os “bons selvagens”, portadores de uma inocência pueril que contrastava com a “maldade” do português, carregado da culpa cristã e da noção de lucro.

Em um trecho da coletânea de ensaios *América Latina: a Pátria grande*, Darcy Ribeiro afirma que a América Latina existiu desde sempre sob o signo da utopia e retoma a obra de Thomas Morus para mostrar como os europeus teriam guardado, num primeiro momento, uma visão idílica dos indígenas e do “Novo Mundo”⁶⁹⁰. Aos poucos, porém, houve, na análise do antropólogo, um processo de desencantamento com os indígenas, que passaram a ser vistos como selvagens a ser cristianizados e civilizados.

A partir daí, afirma Ribeiro, a ação missionária se instalou como uma forma de “desindianizar” os indígenas, promovendo transformações radicais em seus modos de vida. “O que se queria implantar, em nome de Cristo, era o que havia desde sempre, como jamais houve em parte alguma: uma sociedade solidária de homens livres”⁶⁹¹, avalia o autor. Neste sentido, questiona o antropólogo: “qual é a trava que não permitiu, e ainda não permite, a tantos missionários, ver a beleza da existência humana das comunidades indígenas que eles destroem

⁶⁸⁹ Idem.

⁶⁹⁰ RIBEIRO, Darcy. *América Latina: a Pátria Grande*. São Paulo: Global, 2017. pp.55-75.

⁶⁹¹ Idem. p.59.

cruelmente, em nome de uma quimera que sua própria sociedade não realizou jamais?”⁶⁹². Paradoxalmente, conforme dissemos antes, Darcy Ribeiro não deixou de criar própria sua quimera utópica sobre as comunidades indígenas, construindo sua própria visão idílica desses povos e projetando sobre eles um ideário socialista.

Essa construção discursiva sobre os indígenas se desdobra em outra questão, que também aparece logo nas primeiras páginas de *O povo brasileiro*, isto é, uma caracterização destes povos como grupos atrasados na escala das etapas de “evolução sociocultural”. O comentário feito pelo autor acerca das práticas antropofágicas praticadas pelos Tupinambá evidencia este olhar. Segundo a análise de Ribeiro, “a antropofagia era também uma expressão do atraso relativo dos povos Tupi. Comiam seus prisioneiros de guerra porque, com a rudimentaridade de seu sistema produtivo, um cativo rendia pouco mais do que consumia, não existindo, portanto, incentivos para integrá-lo à comunidade como escravo”⁶⁹³. Aqui, mais uma vez, fica claro como seu discurso constrói o sujeito indígena única e exclusivamente com base na análise do que seria sua relação com a técnica e com a produção da vida material, definindo-o a partir deste viés. Mesmo quando caracteriza a resistência indígena a esse processo de dominação, ainda ecoa na narrativa do autor esta ideia do “atraso” dos povos indígenas naquilo que seria uma escala evolutiva da humanidade:

Frente à invasão europeia, os índios defenderam até o limite possível seu modo de ser e de viver (...). As vitórias europeias se deveram principalmente à condição evolutiva mais alta das incipientes comunidades neobrasileiras, que lhes permitia aglutinar-se em uma única entidade política servida por uma cultura letrada e ativada por uma religião missionária (...). Paradoxalmente, porém, é o próprio atraso dos índios que os fazia mais resistentes à subjugação, condicionando uma guerra secular de extermínio⁶⁹⁴.

Deste modo, não obstante a legitimidade da avaliação das diferentes condições materiais usufruídas por indígenas e europeus ao longo do processo colonizador, Ribeiro persiste em noções civilizatórias, como as de condição evolutiva e “atraso dos índios”, contrariando, inclusive, sua premissa de construir uma narrativa que rompa com uma visão eurocêntrica da história de formação do Brasil. Ademais, a narrativa do autor replica, de algum modo, outro aspecto anteriormente aqui aludido, qual seja: a ideia de que a resistência de “povos atrasados” – como os indígenas – embora existisse e tivesse sua força, configurava-se como uma espécie de ação “primitiva” e, portanto, não plenamente eficaz.

⁶⁹² Idem. p.60.

⁶⁹³ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. Op.Cit.* p.35.

⁶⁹⁴ Idem. p.49.

Ainda em relação ao destaque dado pelo antropólogo sobre a violência do processo de colonização contra os povos originários, outro ponto importante de seu discurso refere-se à caracterização da ação missionária cristã. Em um primeiro momento, a narrativa de Ribeiro aponta para o caráter destrutivo das missões em relações aos povos indígenas:

Tal foi o alto plano jesuítico que regeu e ordenou a colonização. Um somatório de violência mortal, de intolerância, prepotência e ganância. Todas as qualidades mais vis se conjugaram para compor o programa civilizador de Nóbrega. Aplicado a ferro e fogo por Mem de Sá, esse programa levou o desespero e a destruição a cerca de trezentas aldeias indígenas na costa brasileira do século XVI⁶⁹⁵.

Em seguida, contudo, Ribeiro reproduz o discurso que afirma a existência de um suposto conflito entre o poder temporal do Estado português e o dos missionários cristãos, discurso este que ecoa, de modo sutil, porém perceptível, algo da noção latente no senso comum de que a Igreja atuava como uma espécie de defensora dos indígenas enquanto a Coroa os atacava e escravizava. Neste sentido, segundo a narrativa do autor, paulatinamente, surgiram conflitos entre jesuítas e colonos a respeito “do que fazer com os índios”:

Em diversas regiões – mas sobretudo em São Paulo, no Maranhão e no Amazonas – foram grandes os conflitos entre jesuítas e colonos, defendendo, cada qual, sua solução relativa aos aborígenes: a redução missionária ou a escravidão. A curto ou longo prazo, triunfaram os colonos, que usaram os índios como guias, remadores, lenhadores, caçadores e pescadores, criados domésticos, artesãos; e sobretudo as índias, como os ventres nos quais engendraram uma vasta prole mestiça, que viria a ser, depois, o grosso da gente da terra: os brasileiros⁶⁹⁶.

Deste modo, ao mesmo tempo em que o discurso de Darcy Ribeiro reconhece a violência inerente ao processo de conversão cristã impetrado contra os povos indígenas, ele também afirma o papel de “defensores dos índios”⁶⁹⁷ assumidos pelos jesuítas. Na análise do autor, a propósito, a vida nas missões, em muitos casos, teria constituído no Brasil colonial uma experiência “socialista precoce”, interrompida pela Coroa Portuguesa através da figura de Marques de Pombal⁶⁹⁸.

Avançando no argumento, o antropólogo fala da composição de uma ideia messiânica de que a chegada dos portugueses na América representava o anúncio de uma visão profética, de criação de uma Igreja efetivamente universal. No interior desta quimera, afirma Ribeiro, o europeu que, “forçando a tradição bíblica, fizera do deus dos hebreus o rei dos homens”, agora

⁶⁹⁵ Idem p.51.

⁶⁹⁶ Idem. p.54.

⁶⁹⁷ Idem. p.56.

⁶⁹⁸ Idem.

se via diante da necessidade de “incluir aquela indianidade pagã na humanidade do passado, entre os filhos de Eva expulsos do Paraíso, e do futuro, entre os destinados à redenção eterna”⁶⁹⁹.

Deste modo, teriam se configurado:

(...) duas destinações cruamente opostas, desfrutando, cada qual, o predomínio na dominação do Novo Mundo. De um lado, a dos colonos, à frente dos seus negócios. Do outro lado, a dos religiosos, à frente de suas missões (...) A história faria prevalecer o plano oposto, obrigando os próprios evangelizadores a cumprir o projeto colonial através da guerra genocida contra todos os índios e da ação missionária, a seu pesar, etnocida⁷⁰⁰.

Assim, Darcy Ribeiro persiste na caracterização de que haveria um projeto messiânico e utópico encabeçado pelos jesuítas, que não pressupunha toda a subjugação dos povos indígenas que os demais colonos empreenderam. Deste modo, o autor contrapõe, erroneamente, o que seria um projeto colonial e um projeto missionário, partindo do princípio de que estes sujeitos atuavam em “planos opostos”, conforme aponta no trecho destacado acima. Em relação a este aspecto, faz-se necessário destacar que a Igreja Católica e o Estado português não se configuravam como forças divergentes, mas sim complementares. Ainda que houvesse querelas entre uma e outra instância, o projeto colonial era o projeto cristão e o posicionamento destas esferas como polos divergentes, como em alguns momentos sugere o discurso de Ribeiro, não se sustenta sob a perspectiva de uma análise mais acurada. Ao fim e ao cabo, todos estes elementos faziam parte dos mesmos constructos coloniais que levaram à dizimação dos povos indígenas. Ademais, a historiografia vem demonstrando – e a própria narrativa de Ribeiro não nega este fato – que houve também práticas de escravização e violência física contra os indígenas no interior das missões, para além da violência contra suas cosmologias.

Outro ponto crucial da forma como Darcy Ribeiro caracteriza o processo de colonização europeia na América diz respeito a como o autor analisa este processo a partir da perspectiva de sua teoria da evolução sociocultural. Conforme dissemos anteriormente, Ribeiro tipifica em sua série de *Estudos*, uma escala do “desenvolvimento humano”⁷⁰¹, por meio da qual classifica as sociedades e seus processos de transformação em etapas, definidas em função de seus modos de produção da vida material.

Assim, uma das questões abordadas pelo autor, que também replica um “lugar-comum” das narrativas de síntese sobre a história do Brasil, é a definição dos diferentes “tipos” de colonização praticados pelos europeus na América. A fórmula clássica presente na

⁶⁹⁹ Idem. p.58.

⁷⁰⁰ Idem. pp.59-60.

⁷⁰¹ RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. Op.Cit.

historiografia brasileira é aquela que distingue as chamadas “colônias de povoamento” – fundamentalmente as da América Anglo-saxônica – e as “colônias de exploração” – essencialmente as da América Latina. Em seu discurso, Ribeiro reproduz, a seu modo, esta interpretação, reelaborando os conceitos utilizados para denominá-las. Deste modo, o antropólogo caracteriza os tipos de colonização praticados na “América do Norte” e na “América do Sul” como “Gótico e barroco”, respectivamente, e assim as define:

Dois estilos de colonização se inauguraram no norte e no sul do Novo Mundo. Lá, o gótico altivo de frias gentes nórdicas, transladado em famílias inteiras para compor a paisagem de que vinham sendo excluídos pela nova agricultura, como excedentes de mão-de-obra. Para eles, o índio era um detalhe, sujando a paisagem que, para se europeizar, devia ser livrada deles. Que fossem viver onde quisessem, livres de ser diferentes, mas longe (...). Cá, o barroco das gentes ibéricas, mestiçadas, que se mesclavam com os índios, não lhes reconhecendo direitos que não fosse o de se multiplicarem em mais braços, postos a seu serviço. Ao *apartheid* dos nórdicos, opunham o assimilacionismo dos caldeadores. Um é a **tolerância soberba** e orgulhosa dos que se sabem diferentes e assim querer permanecer. Outro é a **tolerância opressiva**, de quem quer conviver reinando sobre os corpos e as almas dos cativos, índios e pretos⁷⁰².

Várias elaborações clássicas sobre o processo de formação do Brasil são reproduzidas por Ribeiro em seu discurso. A ideia do meio tropical como um fator que desafiava as pretensões civilizatórias dos portugueses⁷⁰³, em contraste com as condições geográficas mais favoráveis a este empreendimento, encontrada pelos nórdicos; uma suposta desorganização nas ações da Coroa portuguesa no Brasil, em oposição a uma colonização mais cartesianamente orquestrada pelos ingleses. Conforme sugerido pelo autor no trecho destacado acima, este conjunto de fatores teria resultado, do ponto de vista dos povos indígenas, em uma maior “liberdade” concedida pela indiferença dos britânicos às populações nativas da América Anglo-saxônica, e uma maior subjugação destas populações na América Latina, onde houve exploração de mão-de-obra destes grupos – destaque-se, aliás, que o autor chega a fazer uso do termo “tolerância” para descrever estas relações. Assim, afirma o antropólogo, “no universo católico e barroco luso-brasileiro, as classes dirigentes se definiram como agentes da civilização cristã ocidental, impondo a lógica do senhorio natural do cristão contra a servidão natural do bárbaro”⁷⁰⁴.

Baseando-se em sua teoria sobre os processos de evolução sociocultural, Ribeiro explica que, durante a colonização portuguesa, o que teria ocorrido no Brasil foi a interrupção de uma

⁷⁰² RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. Op.Cit.* pp.69-70 [grifo nosso].

⁷⁰³ BRESCIANI, Stella. *Identidades inconclusas no Brasil do século XX... Op.Cit.* p.422.

⁷⁰⁴ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. Op.Cit.* p.71.

evolução natural dos indígenas. O autor trabalha com a hipótese de que os povos originários foram impedidos pelos europeus de realizar, de maneira autônoma, uma *revolução tecnológica* que os colocasse numa etapa superior da evolução sociocultural. Ao incorporá-los como força de trabalho em seu processo civilizatório, os portugueses teriam empreendido sobre os indígenas uma *atualização histórica*, isto é, um processo por meio do qual grupos que se encontram em uma etapa da evolução sociocultural “inferior” são subjugados compulsoriamente por povos mais “avançados”, gerando perda de sua autonomia e identidade étnica⁷⁰⁵. Deste modo, Ribeiro afirma um discurso de que a colonização portuguesa interrompeu essa espécie de linha evolutiva natural das populações indígenas e que, depois de subjugá-las, recrutou seus “remanescentes” como mão-de-obra servil de uma nova sociedade que já nascia integrada numa etapa mais elevada da evolução sociocultural⁷⁰⁶. Este será, segundo sua avaliação, a base sobre a qual se estruturará a sociedade brasileira.

A caracterização do autor chama a atenção por dois aspectos principais. O primeiro deles, pela ideia de que haveria um curso inexorável de “evolução” dos povos indígenas, que, sem a interferência dos portugueses, poderia ter se completado. O segundo, a ideia de que os indígenas passaram a figurar, no interior da sociedade brasileira, como grupos que, além de explorados, viviam em uma espécie de descompasso histórico em relação aos demais. Neste sentido, Ribeiro afirma que a formação do povo brasileiro se deu a partir da “deculturação” de suas “matrizes étnicas originais” (a europeia, a indígena e a negra), para formar um “*povo novo*”, diferente de todos os outros. Estas noções aparecem de modo claro em *O povo brasileiro*:

Nessa confluência, que se dá sob a regência dos portugueses, matrizes raciais díspares, tradições culturais distintas, **formações sociais defasadas** se enfrentam e se fundem para dar lugar a um *povo novo*, num novo modelo de estruturação societária. Novo porque surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente **mestiçada**, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos⁷⁰⁷.

Os brasileiros surgiam, assim, “construídos com os tijolos dessas matrizes étnicas, na medida em que elas iam sendo desfeitas”⁷⁰⁸.

Tudo isto resulta no aspecto aludido anteriormente acerca do modo como o discurso de Darcy Ribeiro insere os sujeitos indígenas na história do Brasil operando essencialmente a partir

⁷⁰⁵ Idem. p. 69.

⁷⁰⁶ Idem. p.74.

⁷⁰⁷ Idem, p. 19.

⁷⁰⁸ Idem.

da ideia da mistura de matrizes étnicas distintas, ou seja, pela ótica da noção de mestiçagem. Já nas primeiras páginas de *O povo brasileiro*, essas noções se fazem presentes sendo este, aliás, o tema privilegiado do primeiro capítulo da obra, que analisa como a “matriz Tupi” interagiu com a matriz lusitana para formar a nação brasileira. Deste modo, a narrativa do autor demonstra que o enquadramento privilegiado dado aos sujeitos indígenas é o de pensá-los como um dos elementos constituintes da mistura que forjou o “brasileiro” como um “*povo novo*”.

Assim, ainda que anuncie a pretensão de trazer à tona uma visão que destaque a singularidade dos povos indígenas, o discurso de Ribeiro acaba por homogeneizar esses grupos, colocando-os como núcleos fechados, partindo de uma noção essencialista do que seria sua constituição. Segundo Márcio Goldman, esta é uma acepção típica das teorias da mestiçagem que têm, em si, uma base racista, segundo qual cada grupo étnico-racial teria suas características morais, psicológicas etc., específicas⁷⁰⁹.

Para compreender melhor o que significa, no interior de sua teoria da evolução sociocultural, essa caracterização dos brasileiros como um *povo-novo*, é importante retomar a classificação que Darcy Ribeiro realiza dos diferentes tipos de formação sócio-históricas resultantes dos processos de colonização europeia na América. Segundo a análise desenvolvida pelo autor em *As Américas e a civilização*, no continente americano teriam sido gerados, fundamentalmente, quatro tipos de “povos”.

O primeiro deles, seriam os *povos-transplantados*, exemplificados essencialmente por países como os Estados Unidos, o Canadá, o Uruguai e a Argentina. Segundo a análise do autor, estas nações teriam se formado como implantações europeias em terras americanas, criadas pela migração de populações da Europa para novos espaços mundiais, onde procuraram reconstituir formas de vida essencialmente idênticas às de origem, estruturando-se segundo modelos de organização econômica e social da nação de que provinham e, assim, “levando adiante, nas terras adotivas, processos de renovação que já operavam nos velhos contextos europeus”⁷¹⁰. De acordo com a interpretação de Ribeiro, dentre as características básicas destes *povos-transplantados* estaria a “homogeneidade cultural que mantiveram pela origem comum de sua população”⁷¹¹, o caráter mais igualitário das sociedades, fundadas em formas mais democráticas de autogoverno e no acesso mais fácil do lavrador à posse da terra.

⁷⁰⁹ GOLDMAN, Márcio. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem: estudos etnográficos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 9 (2), jul./dez.2017. pp.11-28.

⁷¹⁰ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. *Op.Cit.* p.95

⁷¹¹ Idem.

Curiosamente, a despeito de todas as críticas feitas pelo autor ao longo de sua obra e de sua vida política às sociedades estruturadas sob o modelo liberal, sua caracterização acaba por corroborar certa imagem positivada e um tanto quanto idealizada destes países americanos, deixando em segundo plano, inclusive, o apontamento das profundas desigualdades sociais e práticas antidemocráticas vivenciadas em países como os Estados Unidos, por exemplo. Ademais, ainda que à revelia de suas intenções anunciadas, o discurso de Ribeiro, no limite, leva-nos para uma ideia bastante recorrente no senso comum, de que os chamados países “desenvolvidos” da América só alcançaram esta posição porque teriam conseguido manter uma configuração mais europeia ao longo de seu processo de constituição. Interpretação esta, vale dizer, com forte base racista, que reproduz outra tópica recorrente das interpretações clássicas sobre a formação do Brasil, como aponta Stella Bresciani: a ideia de que nossas características intelectuais e racionais vem dos europeus e que nossas características “artísticas”, “imaginativas”, sentimentais viriam do africano e do indígena⁷¹².

Na sequência de sua análise, o segundo tipo de formação sócio-histórica apresentada por Ribeiro é o dos *povos-testemunho*, resultantes do choque entre o civilizador europeu e “altas civilizações autônomas” que sofreram os impactos da colonização⁷¹³, como astecas, maias e incas. Na América, os países que representariam este tipo de constituição seriam o México, a Guatemala, e as nações do “Altiplano Andino”⁷¹⁴. De acordo com Ribeiro, os povos destes países seriam o produto da impossibilidade de se conseguir uma “síntese viável” entre os indígenas sobreviventes do processo colonizador e os crioulos de origem hispânica. Assim, nas palavras do autor, tais grupos “atraídos simultaneamente pelas duas tradições, mas incapazes de fundi-las numa síntese significativa para toda a população, conduzem dentro de si, ainda hoje, o conflito entre a cultura original e a civilização europeia”⁷¹⁵. Em sua interpretação, o antropólogo aponta ainda que, dentre os *povos-testemunho*, existiria uma “ampla massa marginalizada”, sobretudo de camponeses, descendentes de indígenas, que vive apegada a “modos de vida arcaicos e resistentes à modernização”⁷¹⁶.

Esses apontamentos feitos na obra de Darcy Ribeiro sobre os *povos-testemunho* remetem-nos a uma série de questões importantes de seu discurso indigenista. Um deles, refere-se, mais uma vez, à ideia de um descompasso evolutivo vivenciado no interior dos países americanos, expresso em sua caracterização dos grupos camponeses – fundamentalmente

⁷¹² BRESCIANI, Stella. Identidades inconclusas no Brasil do século XX... *Op.Cit.* p.422.

⁷¹³ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização.* *Op.Cit.* p.89.

⁷¹⁴ Idem.

⁷¹⁵ Idem. p.90.

⁷¹⁶ Idem.

indígenas – como povos arcaicos. Neste sentido, aliás, fica implícita a ideia de que poderia haver fatores estimulantes capazes de despertar nestes povos o desejo de mudarem seus “velhos hábitos”, isto é, de se modernizarem.

Outro ponto importante diz respeito à ideia de que os *povos-testemunho* teriam se originado a partir de territórios onde originalmente existiam grupos representativos de uma “alta cultura”, isto é, povos que se organizavam em Estados mais estruturados, como os astecas e incas. O termo escolhido pelo autor aponta diretamente para um juízo de valor que atribui a estes grupos uma maior potência cultural e, portanto, uma maior resistência à fusão de sua “essência étnica” com os europeus. Para dizer de modo claro, o discurso de Ribeiro leva-nos a crer os povos indígenas oriundos destas “altas civilizações” seriam mais resistentes à assimilação do que os povos indígenas que se organizavam de formas mais “arcaicas”, como os habitantes do território brasileiro. Esta percepção aparece de forma clara em *As Américas e a civilização*, onde o autor afirma que, dentre os *povos-testemunho*, haveria uma maior dificuldade em “incorporar suas populações marginais no novo ente nacional e cultural que emerge, desatrelando-as das tradições arcaicas menos compatíveis com o estilo de vida de sociedades industriais modernas”⁷¹⁷.

A análise empreendida por Ribeiro, portanto, parte do princípio de que em casos de países como o Brasil, isto é, um *povo-novo*, seria mais fácil “incorporar” os grupos “originais” – indígenas – em uma “síntese nacional”, atribuindo a este processo sintético um caráter, em última instância, positivo. Sendo assim, enquanto o autor projetava que entre os *povos-novos*, haveria uma fusão de matrizes étnicas distintas para formar uma unidade nacional mais homogênea, sua perspectiva era a de que os *povos-testemunho* permaneceriam como nações compostas por “entidades multi-étnicas”⁷¹⁸. Como uma espécie de subproduto deste processo, Ribeiro tipifica um outro tipo de formação sócio-histórica, a dos *povos-emergentes*, descritos por ele como os grupos “indigentes que vivem entre os *povos-testemunho* e que aspiram à autonomia nacional”. Neste sentido, prevê o autor:

Aparentemente, as civilizações do futuro, tendentes a uniformizar todo o humano pela homogeneização das técnicas produtivas, das formas de associação e do saber, serão mais compatíveis que as do passado com a coexistência de faces étnicas diferenciadas. Esta propensão será reforçada pela criação de entidades políticas muito mais amplas que os atuais Estados – Federação Europeia, Nação Latino-Americana, etc – dentro das quais as minorias étnicas encontrarão mais liberdade e espaço para se afirmarem⁷¹⁹.

⁷¹⁷ Idem. p.91.

⁷¹⁸ Idem. p.92.

⁷¹⁹ Idem. p.97.

Dando continuidade a seu prognóstico, Ribeiro afirma ser bastante provável que “estas tendências civilizatórias, à medida que amadureçam”⁷²⁰, despertem os grandes “blocos étnicos de origem indígena da América Latina”⁷²¹, para um caminho “autonomista”. Dentre os grupos aos quais atribuí este potencial, o autor cita os Quechua e os Aymara, do Altiplano Andino, os “remanescentes dos Maia da Guatemala e de diversos povos do antigo México” e os Mapuche, no Chile⁷²². Na análise do antropólogo, estes grupos seriam muito diferenciados étnica e culturalmente das populações hispanizadas dos países onde vivem, fator que dificultava sua assimilação por suas comunidades nacionais. Neste sentido, Ribeiro faz uma nova projeção:

Neste caso, é de supor que nas Américas do próximo milênio se ergam *povos-emergentes*, **oriundos de populações indígenas remanescentes de altas civilizações americanas** para fazer respeitar seu direito de serem eles próprios, dentro de novos quadros estatais ampliados e redefinidos para assumir um caráter multinacional⁷²³.

O trecho em destaque permite-nos observar, mais uma vez, o viés teleológico-civilizatório por meio do qual Darcy Ribeiro concebia os indígenas enquanto sujeitos históricos. Por que o autor atribuí apenas aos grupos oriundos de “altas civilizações” o potencial de buscar um caminho autônomo em relação à sociedade circundante de seus países? Por que Ribeiro não projetava este mesmo potencial sobre os povos indígenas habitantes do território brasileiro? A resposta a tais questões parece-nos estar no fato, aludido anteriormente, de que seu discurso leva a crer que comunidades que viviam sob modelos mais “tribais” de organização, seriam menos aptas a resistir às investidas assimilacionistas dos Estados nacionais americanos. Deste modo, em última instância, Ribeiro vincula o nível de desenvolvimento na escala dos processos civilizatórios, à capacidade de ação sócio-histórica dos povos indígenas. Ademais, outro aspecto importante que emerge de sua caracterização é uma certa ideia de pureza cultural. Subentende-se de seu discurso que, pelo fato de grupos como os Quecha, os Mapuche e outros conservarem mais traços de sua “cultura original”, eles seriam “índios mais puros” e, portanto, com maior resistência à assimilação por outros grupos.

Nesta trilha analítica, Darcy Ribeiro passa, por fim, à definição dos *povos-novos* - categoria na qual enquadra o “povo brasileiro” - tipificados pelo autor como aqueles feitos da confluência de índios tribais, escravos africanos e o colonizador branco. Subproduto de projetos

⁷²⁰ Idem.

⁷²¹ Idem.

⁷²² Idem.

⁷²³ Idem. p.98 [grifo nosso].

coloniais europeus, os *povos-novos* teriam, portanto, maior potencial para “mesclar-se”, “fundir-se culturalmente com maior intensidade do que em qualquer outro tipo de conjunção”⁷²⁴. Isto porque, este tipo de formação sócio-histórico teria sua origem, na análise do autor, na confluência de matrizes étnicas “deculturadas”, isto é, grupos que teriam perdido suas características “originais” para formar um novo tipo humano. Neste sentido, afirma Ribeiro:

Poucas décadas depois de inaugurados os empreendimentos coloniais, a nova população, nascida e integrada naquelas plantações e minas, já não era europeia, nem africana, nem indígena, mas configurava protocélulas de um novo corpo étnico⁷²⁵.

Dentre os *povos-novos*, na avaliação do antropólogo, não houve a formação de uma sociedade multiétnica, mas tão somente a criação de “novas unidades homogêneas” fundidas pela força da violência. Ou seja, Darcy Ribeiro não nega as desigualdades e hierarquias existentes entre os diferentes grupos que residem no interior destas comunidades nacionais, tampouco parte da ideia de que existiria, no Brasil, algo que se poderia pensar como uma democracia racial. Ao contrário, Ribeiro defende que a violência de nosso processo colonizador deixou no país como herança a formação de uma classe dominante composta por “rudes empresários”, senhores de terras e escravos e essencialmente violenta. Contudo, embora afirme o caráter eminentemente perverso desta “fusão” cultural ocorrida no Brasil, Ribeiro a vislumbra como um futuro promissor, que nos permitiria, como afirmou Bresciani, “reinventar o humano, criando um novo gênero de gentes, diferentes de quantas haja”⁷²⁶.

Além do “povo brasileiro”, Darcy Ribeiro tipifica o Chile, a Colômbia, a Venezuela e o Paraguai como exemplos de “*povos-novos*” na América Latina, afirmando, contudo, que, nestes países, o “elemento africano” foi pouco significativo, predominando o indígena e o europeu. No interior deste quadro, o autor diferencia o Brasil afirmando que em países como o Chile, por exemplo, a “fusão” geradora de um *povo-novo* viria pela predominância de traços europeus, enquanto em nosso país essa mescla traria mais fortemente os traços indígenas e africanos.

Neste ponto, o antropólogo faz uma caracterização que corrobora o argumento anteriormente apresentado sobre o modo como seu discurso vincula a força de resistência dos povos indígenas ao seu “nível de desenvolvimento” na escala dos processos civilizatórios. Em

⁷²⁴ Idem. p.92.

⁷²⁵ Idem.

⁷²⁶ BRESCIANI, Stella. Projetos e projeções da nação brasileira: Stefan Zweig, Darcy Ribeiro e Oliveira Viana: pontos de contato e contrastes. *Op.Cit.* p.253.

diálogo com sua própria tipologia, Darcy Ribeiro aponta que, ao contrário de países como o México e o Peru – categorizados por ele como *povos-testemunho* – na Venezuela, na Colômbia e em outros países de colonização hispânica se constituem como *povos-novos*, “porque suas populações indígenas originais não haviam alcançado um nível de desenvolvimento cultural equiparável ao dos mexicanos ou dos incas”⁷²⁷. Neste sentido, o autor atrela o “nível de desenvolvimento cultural” ao maior domínio de técnicas modernas de produção da vida material, e, por sua vez, vincula este aspecto à maior ou menor capacidade dos indígenas de resistir política e culturalmente à dissolução de sua formação étnica.

Ademais, a categoria de *povo-novo* toma como dado que o empreendimento colonial foi bem sucedido e que não nos cabe lutar contra ele. Só nos resta nos apropriar dele da melhor forma possível, nos projetando como um grande Estado nacional desenvolvido. Isto é, no fundo, não questiona o projeto eurocidental de desenvolvimento e de formação humana. Esta percepção de pensar o sujeito indígena nesta chave da mestiçagem, que pressupõe, mais ou menos implícita, a ideia de uma pureza cultural pré-contato em oposição a uma contaminação pós-colonial será decisiva para a categorização criada pelo autor para tipificar os povos indígenas habitantes do Brasil e nas perspectivas de futuro elaboradas no interior de seu discurso sobre os indígenas do país.

Uma retomada de suas narrativas memorialísticas, inclusive, nos permite confrontar algumas nuances contraditórias desta percepção do autor. Em *Testemunho*, ao falar de “seus índios”, Ribeiro afirma que os Kadiwéu, um dos grupos estudados por ele no início de seu percurso como etnólogo, “apesar de muito **aculturados** pelo convívio com a gente brasileira que circunda suas aldeias, e até muito **mestiçados** com negros e com brancos, permaneciam sempre eles próprios, com uma genuinidade feroz”⁷²⁸. Apesar das críticas à noção de aculturação, o autor continuou a lançar mão do conceito e, mais ainda, não deixou de insistir em outra ideia que caminhava neste mesmo sentido, qual seja: a de uma “escala de indianidade”, que será levada a cabo nas categorias interpretativas de *os Índios e a civilização*.

Além de sua fala sobre os Kadiwéu, que elucida esta noção do autor, suas descrições de outros grupos demonstram a mesma percepção. Ao falar sobre os Terena, Darcy Ribeiro afirma que eles representavam bem esses “estágios” da transfiguração étnica, visto que “iam desde grupos relativamente isolados, conservando melhor seu ser **original**, até índios urbanizados, vivendo de bicos em Campo Grande”⁷²⁹. O discurso do autor parte do pressuposto de que os

⁷²⁷ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. *Op.Cit.* p.94.

⁷²⁸ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. *Op.Cit.* p.50.

⁷²⁹ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.cit.* p.170.

índios urbanizados, colocados em polo oposto aos índios mais isolados, seriam menos “originais”, portanto, menos índios.

Outro ponto que reforça de forma bastante evidente nosso argumento é o modo como Ribeiro descreve o que chama de “índio isolado”, afirmando que estes “veem o brasileiro que chega ali com **500 anos de atraso** como os primeiros índios viram chegar as naus quinhentistas”⁷³⁰. Na continuidade de seu raciocínio, ele afirma que, “entre uns e outros”, ou seja, entre os índios mais isolados e os mais integrados, “há toda uma escala de indianidade”⁷³¹.

Em paralelo, na mesma seção de *Testemunho*, Darcy Ribeiro afirma que gostaria de deixar claro ao leitor que, concretamente, o índio genérico não existe, visto que há inúmeras variáveis que distinguem os diferentes grupos indígenas que vivem no território brasileiro. Porém, em seguida, o autor volta a defender o uso do termo como categoria analítica, afirmando que, “muito mais do que por suas singularidades linguísticas e culturais, os índios se diferenciam, hoje, principalmente por seu grau de integração à sociedade nacional”⁷³². Ou seja, o discurso de Ribeiro aponta para uma construção que concebe o indígena sempre e essencialmente a partir de seu contato com a sociedade nacional o que se, por um lado, ajuda a compreender as sujeições e violências praticadas contras estes povos, também os reduz, como se eles só pudessem ser pensados em relação à sociedade circundante.

Neste sentido, parece-nos igualmente válido apontar que o ponto mais problemático deste discurso seja menos a premissa a partir do qual ele se elabora e mais o fato de Ribeiro defender incessantemente que esta seria a única efetivamente válida, porque seria a única que estaria realmente preocupada com a “salvação do índio”. Conforme analisou Márcio Goldman, as Ciências Sociais no Brasil, e a antropologia em particular, foram fortemente marcadas pela questão dos grupos constituintes da “nação brasileira”, sendo esta perspectiva, como defendeu Ribeiro, muitas vezes considerada a única legítima⁷³³.

A este respeito, Viveiros de Castro argumenta que é preciso estar atento aos traços paternalistas que emanam destes discursos de compromisso, que exprimiriam, para o autor, a longa história de envolvimento e identificação da etnologia brasileira com os aparelhos indigenistas oficiais e que produziu um discurso sobre os índios feito, em muitos momentos, de dentro do Estado e para os ouvidos do Estado⁷³⁴. Se contrapondo a esta visão, o autor defende

⁷³⁰ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. *Op.Cit.* p.49.

⁷³¹ *Idem.*

⁷³² *Idem.* p.49.

⁷³³ GOLDMAN, Márcio. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem: estudos etnográficos. *Op.Cit.* p. 13.

⁷³⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Etnologia brasileira”. *Op.Cit.* p.179.

a possibilidade de fazer “uma antropologia do Brasil e da questão indígena, que não seja tributária das obsessões da nacionalidade”⁷³⁵, debate este colocado desde os anos 1970 no campo antropológico, conforme argumentamos anteriormente.

4.2 – Corpos classificáveis: sujeitos indígenas e o indigenismo de Estado

Em 1970, Darcy Ribeiro lançava o terceiro volume da série de *Estudos*, o livro *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. O próprio título da publicação já remete ao enfoque privilegiado dado pelo autor em sua abordagem, isto é, o estudo do processo de incorporação das populações indígenas à sociedade não indígena brasileira. Descrita por ele como uma obra, ao mesmo tempo, científica e de denúncia, ela vem coroar quase três décadas de seu trabalho no campo da antropologia, mais especificamente no da etnologia.

O livro, que foi considerado por Ribeiro como a quitação de uma dívida consigo mesmo⁷³⁶ e com seu percurso de antropólogo indigenista, foi escrito durante seu exílio no Uruguai, entre os anos de 1964-1968, como uma tentativa, descrita pelo próprio autor, de “amadurecer sua teoria da transfiguração étnica”⁷³⁷, iniciada em trabalhos anteriores. Seguindo a trilha percorrida nos demais volumes de sua série de *Estudos*, *Os índios* segue o propósito de tipificar e classificar, neste caso, os diferentes grupos indígenas habitantes do território brasileiro.

A este respeito, Mara Loveman destaca a forte ligação existente entre as micropolíticas de classificação e identificação racial e as macropolíticas de construção da nação e dos Estados nacionais nos séculos XIX e XX⁷³⁸. Na visão da autora, é importante refletir sobre como as práticas administrativas de classificação da população por raça ou etnicidade estão vinculadas historicamente a projetos políticos e culturais de larga escala, de construção dos Estados modernos e definição das sociedades nacionais⁷³⁹.

Deste modo, analisar a forma como Ribeiro classifica os *corpos indígenas* no interior do Estado brasileiro se configura como um exercício fundamental para a compreensão das nuances de seu discurso indigenista. Afinal de contas, como aponta Eduardo Viveiros de Castro,

⁷³⁵ Idem.

⁷³⁶ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.347.

⁷³⁷ Idem. p.173.

⁷³⁸ LOVEMAN, Mara. *National colors. Racial classifications and the State in Latin-America*. New York: Oxford University Press, 2014. p.14.

⁷³⁹ Idem.

esta obra do autor foi publicada em um contexto de importantes debates sobre a questão indígena no Brasil e na América Latina, tendo contribuído, fortemente, para a formulação de uma “teoria governamentalista do indigenismo”⁷⁴⁰, de grande influência no cenário latino-americano.

Apesar de ter sido publicada apenas em 1970, boa parte da composição de *Os índios* vem de dados e artigos escritos pelo autor ainda no começo dos anos 1950. Na ocasião, Ribeiro havia sido contratado pela UNESCO para realizar um estudo sobre a situação dos povos indígenas no Brasil. “Nesse quadro”, comenta o antropólogo em *Confissões*, “coube a mim o estudo da assimilação dos índios na sociedade brasileira, que, pelo simples convívio, se transformariam em brasileiros autênticos, esquecendo suas origens”⁷⁴¹. O resultado apontado pelo estudo, no entanto, contrariou as expectativas do órgão internacional, demonstrando que não houve “nenhuma assimilação que transformasse índios em brasileiros”⁷⁴².

Segundo a análise de Daniel Munduruku, este traço da obra do antropólogo se constitui como um de seus principais méritos, visto que foi de grande importância, no contexto de sua publicação, desconstruir o paradigma de que haveria uma incorporação bem-sucedida dos povos indígenas à sociedade brasileira⁷⁴³. Para Munduruku, o trabalho de Ribeiro teria evidenciado “como a mitologia da integração mascarava a desintegração social e cultural dos índios no Brasil”⁷⁴⁴.

Ao descrever o instrumental analítico de seu estudo, Darcy Ribeiro narra que só se contava nesta época com uma abordagem baseada na ideia de “aculturação” que, em sua análise, era “incapaz de explicar o que acontecia com as culturas postas em confronto, particularmente com as culturas de nível tribal, alcançadas pelas fronteiras da civilização”⁷⁴⁵. Em *Confissões*, o autor conta que, após o envio do relatório à UNESCO, publicou apenas alguns artigos sobre o assunto. Acerca dos motivos de sua escolha, ele justifica:

Me guardei, sabendo que precisava de mais tempo para gerar uma teoria explicativa, substitutiva do que era disponível então, que eram os estudos de aculturação. Só anos depois, nos vazios de tempo do meu exílio no Uruguai, retomei meus estudos e elaborei meu livro *Os índios e a civilização*. Nele demonstro que a integração dos índios às frentes econômicas que avançam sobre eles constitui uma integração inevitável, no sentido de forçá-los a produzir mercadorias ou a se vender como força de trabalho para obter bens que se tornam indispensáveis, como as ferramentas, os remédios e outros. Mas essa integração não significa assimilação. Mesmo quando

⁷⁴⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. *Op.Cit.* p.124.

⁷⁴¹ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. *Op.Cit.* p.190.

⁷⁴² Idem.

⁷⁴³ MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do Movimento Indígena Brasileiro*. *Op.Cit.* p.26.

⁷⁴⁴ Idem.

⁷⁴⁵ Idem. p.191.

perdem a língua e ainda quando se completa o que se poderia chamar de aculturação, ou seja, mesmo quando eles se tornam quase indistinguíveis do seu contexto civilizado, ainda assim mantêm sua autoidentificação como indígenas de um grupo específico, que é seu povo⁷⁴⁶.

A descrição do autor sobre a obra corrobora o argumento que apresentamos na primeira parte da tese, qual seja: embora *Os índios e a civilização* esteja ligado diretamente a seu trabalho no campo da antropologia indigenista dos anos 1950, a principal contribuição teórica do livro, segundo a definição do próprio Ribeiro, é o conceito de *transfiguração étnica*, construído em diálogo estreito com toda sua teoria da *evolução sociocultural*, desenvolvida na série de *Estudos de antropologia da civilização*. Portanto, ao contrário do que afirmam alguns críticos, o livro não destoa do restante dos trabalhos de sua coletânea de *Estudos*.

Assim, o tema principal abordado em seu trabalho é, de acordo com sua própria descrição, o processo por ele denominado como “transfiguração étnica” dos índios do Brasil⁷⁴⁷. O conceito, cunhado por Ribeiro, designa o conjunto de transformações por meio das quais a cultura e o modo de vida de um povo vão se alterando e, no caso dos povos indígenas, levando-os da “condição de índio tribal à de índio genérico”⁷⁴⁸, ou seja, um indígena que supostamente guardaria poucos traços de sua cultura “original” e, portanto, se tornaria indistinto de sua sociedade circundante, embora sem ser assimilado por ela e permanecendo excluído. Esta ideia apresentada pelo autor permite-nos destacar dois aspectos fundamentais.

O primeiro deles, refere-se ao fato de que Darcy Ribeiro reconhece que o maior contato dos povos indígenas com a sociedade não indígena não deve ser tomado como um sintoma de que haja uma acomodação destes sujeitos no interior dos Estados americanos. Ao contrário, o conceito de *transfiguração étnica* aponta para a violência inerente ao avanço das fronteiras nacionais sobre as comunidades indígenas, levando estes grupos à perda de sua autonomia e de seus territórios. De acordo com a análise de Daniel Munduruku, a categoria cunhada pelo antropólogo pode ser tomada, inclusive, como a denominação do fenômeno de resistência indígena, vivenciado durante o processo civilizatório ao qual estes grupos foram submetidos⁷⁴⁹.

Um segundo aspecto, contudo, demonstra que, embora o autor tenha a percepção de que mesmo os povos indígenas que já se encontram em maior contato com a sociedade não indígena não se sentem a ela pertencentes, não são estes os critérios adotados em sua tipologia para classificar os grupos indígenas habitantes do Brasil. A classificação por ele construída leva em

⁷⁴⁶ Idem.

⁷⁴⁷ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Global, 2017.

⁷⁴⁸ Idem. p.383.

⁷⁴⁹ MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro*. Op.Cit.

conta critérios exteriores a estes povos, muito em função de seu olhar para estes sujeitos se efetivar a partir da perspectiva do Estado.

Não por acaso, Ribeiro caracteriza o que seria o “problema indígena brasileiro” afirmando que este “não pode ser compreendido fora dos quadros da sociedade nacional, mesmo porque só existe onde e quando índios e não índios entram em contato”⁷⁵⁰. Para Ribeiro, portanto, “o problema indígena” se resumia a uma questão de “interação entre as etnias tribais e a sociedade nacional”⁷⁵¹. Nesta acepção, contudo, cabe destacar que o chamado “problema dos índios” se constitui, na verdade, como um “problema dos brancos”, para usar a expressão de Eduardo Viveiros de Castro, uma vez que é construído por e a partir do olhar dos sujeitos não indígenas, bem como voltado para seus interesses⁷⁵².

A perspectiva de Darcy Ribeiro em relação aos povos indígenas estaria, neste sentido, diretamente ligada às suas preocupações nacionalistas, de construção identitária do “povo brasileiro” e de um projeto de Estado. Aliás, conforme apontamos na primeira parte de nosso trabalho, uma das defesas contundentes feitas pelo autor acerca da “missão” à qual vinculava seu trabalho era a de construir a “antropologia dos brasileiros”. Este ponto é particularmente elucidativo de nosso argumento, visto que é possível observar neste discurso do autor a presença de uma definição fechada do que seria este tema. Em outras palavras, o que se chama de “temática brasileira” é uma antropologia feita a partir de um olhar do Estado nacional e, mais ainda, que tem por finalidade a criação de um projeto de Estado unificado e homogeneizado, no qual o indígena apareceria como um de seus componentes. Portanto, o que Ribeiro apresenta como o grande objetivo a ser alcançado por meio deste trabalho intelectual quase missionário era, no limite, o ideal de formação de uma nação mestiça.

Neste sentido, faz-se importante analisar como o autor situa, no interior deste quadro, a história do indigenismo oficial no país, uma vez que se trata de uma ação eminentemente estatal e, principalmente, como Ribeiro promove de maneira ostensiva a memória daquele que foi por ele alçado ao posto de grande ícone do indigenismo brasileiro, o marechal Cândido da Silva Rondon.

Nesta trilha, na primeira parte de *Os índios e a civilização*, Darcy Ribeiro apresenta uma análise alongada do que denomina como as condições de vida dos “índios brasileiros” nos primeiros anos do século XX, desenhando um quadro alarmante acerca deste contexto. Segundo sua descrição, neste cenário, a situação dos povos indígenas viventes no país era altamente

⁷⁵⁰ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Op. Cit. p.169.

⁷⁵¹ Idem.

⁷⁵² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Etnologia brasileira*. Op.Cit.

desfavorável, com perseguições sistemáticas aos grupos que se opunham aos avanços da civilização sobre suas áreas, que eram, por isso, “caçados como feras”. Na sequência, o autor afirma que “ainda mais dramático era o destino dos índios civilizados, que “submetidos ao convívio com as populações brasileiras que ocuparam seu antigo território e incapazes de se defenderem da opressão a que eram submetidos, viviam seus últimos dias”⁷⁵³. Assim, descreve Ribeiro:

Em meio a esse cenário de violência e terror avultava, porém, uma exceção: um grupo de militares que, percorrendo as zonas mais desertas do país, **desbravando** alguns dos últimos redutos de tribos virgens de influências da civilização, assumira diante delas uma atitude amistosa, procurando chamá-las ao convívio com a sociedade brasileira⁷⁵⁴.

A caracterização feita pelo autor refere-se às expedições realizadas pela Comissão Rondon, nos primeiros anos do século XX, contexto em que foi criado pelo então Marechal do Exército o SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, em 1910, conforme abordamos na primeira parte de nosso trabalho. Na ocasião, a Comissão tinha por objetivo estabelecer comunicações telegráficas entre partes mais afastadas do território nacional, o que os colocava em contato direto com as comunidades indígenas que habitavam essas regiões⁷⁵⁵. Por meio de elogios explícitos às empreitadas “pacificadoras” de Rondon⁷⁵⁶, Ribeiro promove uma forte heroicização da imagem do grupo, sobretudo do militar, o que se tornou uma tônica recorrente de seu discurso.

No trecho acima destacado, chama atenção, em especial, a linguagem de teor exotizante e civilizatória mobilizada pelo antropólogo, por meio da qual a empreitada de Rondon se configura como uma ação quase sacerdotal – e, no limite, civilizatória - enquanto os territórios majoritariamente ocupados por povos indígenas se apresentam como áreas a serem “desbravadas”. O uso de termos como “bravios” ou “dóceis”, utilizados por Ribeiro para descrever os indígenas, também não é um dado prosaico. Além de se tratar de expressões exotizantes, que transitam entre uma descrição animalesca e infantilizada dos sujeitos indígenas, esses conceitos seriam, segundo Juliana Fernandes, um importante indicativo da ideia de que era necessária uma intervenção tutelar sobre estes povos⁷⁵⁷.

⁷⁵³ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. *Op.Cit.* p.107.

⁷⁵⁴ Idem. [grifo nosso].

⁷⁵⁵ Idem. p.109.

⁷⁵⁶ Idem.

⁷⁵⁷ FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. *A Guerra dos 18 anos*. *Op.Cit.* p.184.

Na esteira deste raciocínio, Darcy Ribeiro afirma que o trabalho realizado por Rondon se tornou “um dos maiores empreendimentos científicos e humanísticos jamais tentados”⁷⁵⁸ no Brasil. Tratava-se de um período, de fato, de grande fragilidade para aos povos indígenas, uma vez que ainda não existia qualquer tipo de medida protetiva, por parte do Estado, em relação a esses grupos. Este argumento, a propósito, é mobilizado pelo autor para defender a importância e o pioneirismo dos trabalhos realizados pela Comissão. “Num tempo em que os índios eram espingardeados como feras junto a zonas povoadas próximas a cidades modernas como São Paulo”⁷⁵⁹, explica Ribeiro, “Rondon, fora ao encontro das tribos mais aguerridas do país, levando-lhes uma mensagem de paz e abrindo novas perspectivas nas relações da sociedade brasileira com os povos indígenas”⁷⁶⁰.

Não obstante Darcy Ribeiro destaque em seu discurso a situação particularmente grave em que Rondon atuou, a manutenção de seu elogio à ideia da pacificação, já nos 1970, não é algo irrisório. Novamente, os termos utilizados pelo autor nesta caracterização são também bastante emblemáticos. Descrevendo as ações da Comissão, Ribeiro afirma que o grupo “pôs fim às hostilidades entre os Bororo da Garça e os sertanejos que habitavam a região entre Goiás e o Mato Grosso”⁷⁶¹. Deste modo, segundo o antropólogo, por compreender que “uma vez que se rompesse a luta, a Comissão só poderia **romper os sertões** pela guerra, matando os índios e sofrendo também imensas perdas”⁷⁶², o Exército, no contato com os indígenas, abriu mão de sua força para se tornar “**ternura e compreensão**”⁷⁶³. Complementando seu raciocínio, o antropólogo diz, ainda, que Rondon “tornou os índios seus aliados no desbravamento de regiões que somente eles conheciam”⁷⁶⁴.

Os termos destacados acima são elucidativos de aspectos importantes do discurso do autor. Ressalta-se, em primeiro lugar, o uso de uma linguagem de cunho bastante civilizatório por parte de Ribeiro, por meio da qual caracteriza, mais uma vez, os territórios indígenas como sertões a serem “rompidos” e “desbravados” pela Comissão. Outro ponto importante de sua narrativa é a positivação constante da ideia de pacificação, como se o simples fato de o Exército, movido por interesses civilizatórios, não estabelecer um contato, em princípio, orientado pela violência física com os indígenas, fosse sinônimo que havia se estabelecido uma “paz”, ou se findado as “hostilidades” entre indígenas e não indígenas.

⁷⁵⁸ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. *Op. Cit.* p.109.

⁷⁵⁹ Idem. p.110.

⁷⁶⁰ Idem.

⁷⁶¹ Idem. p.108.

⁷⁶² Idem. p.113 [grifo nosso].

⁷⁶³ Idem. p.111 [grifo nosso].

⁷⁶⁴ Idem. p.112.

Além disto, os adjetivos um tanto quanto paternalistas – como “ternura e compreensão” mobilizados pelo antropólogo para descrever o que teria sido a postura do exército no trato com os indígenas, remete a uma visão infantilizadora e tutelar em relação a estes grupos, conforme pontuamos na primeira parte de nossa tese, a partir da perspectiva de Antônio Carlos de Souza Lima⁷⁶⁵. Ademais, não deixa de soar curioso seu elogio ao exército em plena ditadura, muito embora isto possa ser lido como um artifício retórico para argumentar que as forças armadas poderiam atuar de formas menos autoritárias. Ainda que seja esta a perspectiva, esta parece-nos revestida de um tom excessivamente conciliatório vindo de alguém com o percurso político do autor.

Deste modo, Darcy Ribeiro afirma que o trabalho de Rondon e sua Comissão, bem como a fundação do SPILTN, em 1910, representou um importante passo para a tomada de consciência sobre o “problema indígena”⁷⁶⁶. Essa política indigenista que começou a se elaborar no começo do século XX, segundo o autor, era baseada no positivismo humanista de Comte. Dentro desta perspectiva, apostava-se na “autonomia das nações indígenas na certeza de que evoluiriam espontaneamente, uma vez libertadas de pressões externas e amparadas pelo governo”⁷⁶⁷. Nesta perspectiva, explica Ribeiro:

os índios, mesmo permanecendo na etapa fetichista do desenvolvimento do espírito humano, poderiam progredir industrialmente, tal como haviam progredido, na mesma etapa, os povos andinos, egípcios e chineses. Para tal resultado, o que cumpria fazer era proporcionar-lhes os meios de adotarem as artes e as indústrias da sociedade ocidental (...) O que se impunha era, pois, uma obra de proteção aos índios, de ação puramente social, destinada a ampará-los em suas necessidades, defendê-los do extermínio e resguardá-los contra a opressão⁷⁶⁸.

Segundo o autor, portanto, o Serviço de Proteção ao Índio foi criado nesta “perspectiva positivista”⁷⁶⁹. Assim, de acordo com a descrição do antropólogo, o órgão instituiu pela primeira vez o princípio legal do: “respeito às tribos indígenas como povos que tinham direitos de ser eles próprios, de professar suas crenças, de viver segundo o único modo que sabiam fazê-lo: aquele que aprenderam de seus antepassados e que só lentamente poderia mudar”⁷⁷⁰. Curiosamente, Ribeiro reforça a ideia de que “o modo” de vida dos povos indígenas poderia se alterar com o passar do tempo, não obstante suas críticas às ideias de aculturação e assimilação.

⁷⁶⁵ SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. *Op.Cit.*

⁷⁶⁶ RIBEIRO, Darcy. *Os índios a civilização*. *Op.Cit.* p.120.

⁷⁶⁷ Idem. p.124.

⁷⁶⁸ Idem.

⁷⁶⁹ Idem. p. 127.

⁷⁷⁰ Idem.

A este respeito, aliás, o autor faz uma fala emblemática nove anos após a publicação de *Os índios*, na já mencionada entrevista concedida à *Revista Encontros com a Civilização Brasileira*, em 1979. Nela, ao justificar seu apoio à criação do Parque Indígena do Xingu, Ribeiro afirma que defendeu, à época, a proposta de isolamento dos grupos indígenas da região para que “os índios tivessem tempo de lentamente irem sofrendo a aculturação e se acercando de nossos costumes, como é inevitável que ocorra”⁷⁷¹. Mais uma vez, portanto, o antropólogo professa sua premissa de que esta transformação dos sujeitos indígenas era um processo, em sua avaliação, inexorável.

Assim, não obstante sua relação tensa e as inúmeras críticas feitas ao longo de seu percurso à atuação dos órgãos indigenistas, conforme abordamos na primeira parte da tese, Darcy Ribeiro não se furtou a operar com categorias classificatórias que apontavam na mesma direção seguida por estas agências. Conforme dissemos no início da segunda parte da tese, em *Os índios e a civilização* Ribeiro cria uma tipologia para classificar os povos indígenas que habitam o território brasileiro, agrupando-os em cinco grupos principais: *isolados*, em *contato intermitente*, em *contato permanente*, *integrados* e *extintos*⁷⁷². Embora o autor reproduza esta nomenclatura em suas publicações dos anos 1970, ela havia sido elaborada por ele nos anos 1950, no contexto de sua atuação direta no indigenismo de Estado, no SPI.

Os critérios utilizados por Ribeiro para a distinção dos indígenas no interior desta tipologia eram baseados, segundo sua própria descrição, no “comportamento dos grupos indígenas brasileiros (...) quanto ao modo e ao ritmo de conservação, descaracterização ou desaparecimento de suas línguas e culturas e das próprias tribos como entidades étnicas diferenciadas umas das outras, e quanto à etnia nacional”⁷⁷³.

Deste modo, o cerne de sua classificação está, essencialmente, baseado no quanto os povos indígenas por ele tipificados guardariam de sua “antiga cultura”⁷⁷⁴. Como dissemos anteriormente, o autor define como “*índios integrados*”, por exemplo, os grupos que “pela simples observação direta” não seriam identificados como indígenas por não terem qualquer conexão aparente com o que seria uma “cultura” tradicional⁷⁷⁵. Ao contrário, afirma Ribeiro, nada distinguiria estes sujeitos da população rural com que conviviam, estando todos

⁷⁷¹ RIBEIRO, Darcy. Antropologia ou a Teoria do Bombardeio de Berlim: Darcy Ribeiro entrevistado por Edilson Martins. *Op.Cit.* p.98.

⁷⁷² RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. *Op.Cit.* p.208-209.

⁷⁷³ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. *Op.Cit.* p.200.

⁷⁷⁴ Idem. p.208.

⁷⁷⁵ Idem.

“igualmente mestiçados”, embora mantivessem uma “espécie de lealdade” à sua identidade étnica de “índios”⁷⁷⁶.

Como ressaltamos anteriormente, duas questões importantes despontam desta perspectiva do antropólogo. A primeira delas, refere-se a uma percepção bastante essencializada do que seria uma “cultura” tradicional dos povos indígenas – que reverbera na ideia de mestiçagem, a qual discutiremos melhor adiante. A segunda, diz respeito ao fato, já mencionado, de que embora Ribeiro destaque em seu discurso que a “mestiçagem” dos indígenas com o que seria uma “cultura civilizada” não lhes arrancava o sentimento de pertença há uma identidade étnica diferenciada, não é este o critério levado em conta pelo autor para tipificá-los. *Os índios e a civilização*, inclusive, sentenciou a “extinção” de dezenas de grupos indígenas, como os Guaraní e os Krenak, construção esta que, obviamente, não foi sem consequências para os povos nela implicados.

Neste sentido, faz-se importante realizar algumas contextualizações que nos permitem situar de modo mais acurado a amplitude da reverberação deste discurso do autor. As décadas de 1970 e 1980, período de publicação de sua obra, foram de grande efervescência em torno da temática indígena, tanto do ponto de vista político-jurídico quanto do ponto de vista teórico-antropológico. Por um lado, o Estado brasileiro empreendia mudanças na política indigenista, como, por exemplo, a que ocorreu com a criação da FUNAI – Fundação Nacional do Índio - em 1967, com o objetivo de substituir o SPI – Serviço de Proteção ao Índio, do qual Darcy Ribeiro fizera parte - na tarefa de dar assistência e proteção às populações indígenas⁷⁷⁷.

Embora o argumento formal para a criação da Fundação Nacional do Índio tenha sido as denúncias frequentes de abusos por parte dos membros do SPI, relatadas no que ficou conhecido como “Relatório Figueiredo”, resultado de uma CPI instaurada em 1967 para tratar do assunto, na prática, a criação da FUNAI em pouco contribuiu para uma melhora das condições das populações nativas no interior do território nacional. Segundo Juliana Fernandes, a agência foi vinculada até o fim da ditadura ao Ministério do Interior, mesmo órgão responsável pela política desenvolvimentista praticada pelo governo militar, como a execução de grandes obras de infraestrutura, rodovias, ampliação da exploração mineral e agroindústria, sobretudo no Norte e Centro-oeste do país⁷⁷⁸.

⁷⁷⁶ Idem. p.208.

⁷⁷⁷ FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. As relações entre a política indigenista e a repressão a povos indígenas em Minas Gerais durante a ditadura: notas sobre a experiência Xacriabá. In: AMATO, Gabriel; BATISTA, Natália; DELLAMORE, Carolina (Orgs.). *A ditadura aconteceu aqui: a história oral e as memórias do regime militar brasileiro*. São Paulo: Letra e Voz, 2017. p.171.

⁷⁷⁸ Idem. p.172-173.

De acordo com Michele Macedo, era do conhecimento das lideranças indígenas e daqueles que acompanhavam a vivência cotidiana destes povos que o governo praticava remoções forçadas de comunidades nativas em função da realização destas obras e do intento de abrir caminhos ao agronegócio. Para a autora, o indigenismo estatal sempre esteve baseado na ideia de fornecer proteção aos indígenas, mas tendo em vista a promoção de sua gradual inserção na vida civilizada⁷⁷⁹. Durante a ditadura, contudo, o objetivo era o de acelerar a qualquer custo este processo, aprofundando-se as práticas de violação dos direitos destes povos em prol de ações desenvolvimentistas e de interesses privados⁷⁸⁰.

Em paralelo a isto, os anos 1970 viram florescer também, segundo Alcida Ramos, um indigenismo não-oficial, praticado por ONG's e entidades de proteção aos povos indígenas, como o CIMI – Conselho Indigenista Missionário⁷⁸¹. A estas organizações vieram se somar iniciativas encabeçadas pelos próprios povos nativos, como a criação da União das Nações Indígenas, no fim dos anos 1970, organização que, segundo Tracy Guzman, contribui de forma decisiva para uma mudança na política indigenista brasileira, cujos resultados foram concretizados formalmente na Constituição de 1988⁷⁸². Foi decisiva para a explosão desse ativismo a tentativa do então governo Geisel, através da atuação de seu Ministro do Interior, Maurício Rangel Reis, de “emancipar” os índios, isto é, declará-los não índios e eximir o Estado da responsabilidade com suas terras e proteção. O episódio contribuiu para aglutinar lideranças indígenas e ativistas da causa indígena na mesma plataforma, resultando na derrubada do projeto⁷⁸³.

Apesar da derrubada do projeto de Rangel Reis, em 1973 foi criado e aprovado o Estatuto do Índio, que colocava os povos indígenas numa “subalternidade relativa” – isto é, sujeitos ao poder tutelar do Estado⁷⁸⁴. Juliana Fernandes destaca que a proteção concedida aos povos indígenas ao longo do século XX se estruturou sobre um importante paradoxo: o suporte concedido pelo Estado aos nativos se ancorava no discurso que afirmava uma incapacidade destes povos em agirem como cidadãos, ou seja, a consolidação jurídica de medidas protetivas aos indígenas se fez negando a estes povos o direito à cidadania e à autodeterminação, o que justificava a ação de uma agência estatal capaz de representá-los politicamente⁷⁸⁵.

⁷⁷⁹ MACEDO, Michele Reis. Da reserva de São Marcos ao Congresso Nacional: a trajetória política do xavante Mário Juruna (anos 1970 e 1980). *Op. Cit.* p.551.

⁷⁸⁰ Idem.

⁷⁸¹ RAMOS, Alcida. O índio hiper-real. *Op. Cit.*

⁷⁸² GUZMÁN, Tracy Devine. A colonialidade do presente. *Op. Cit.*

⁷⁸³ RAMOS, Alcida. O índio hiper-real. *Op. Cit.*

⁷⁸⁴ GUZMAN, Tracy Devine. A colonialidade do presente. *Op. Cit.*

⁷⁸⁵ FERNANDES, Juliana. As relações entre a política indigenista e a repressão a povos indígenas em Minas Gerais. *Op. Cit.* p.173.

Neste sentido, os dispositivos classificatórios - tais como os criados por Darcy Ribeiro em *Os índios e a civilização* - que serviam para designar quais comunidades deveriam e quais não deveriam ser designadas como indígenas - tiveram uma importância fundamental neste contexto. Durante sua gestão à frente da direção da FUNAI, no final da década de 1970, o coronel João Carlos Nobre da Veiga chegou a propor, de forma similar à tipificação de Ribeiro, a adoção, pela Fundação, de “critérios de indianidade” para definir quem deveria ou não ser considerado “índio”, tendo em vista a utilização desta determinação para a garantia do direito aos territórios tradicionais por esses povos⁷⁸⁶.

Aliás, o próprio Estatuto do Índio, de 1973, reproduzia de modo bastante similar os dispositivos classificatórios utilizados por Darcy Ribeiro para definir os grupos indígenas habitantes do território brasileiro. A título de comparação, a lei estabelecia que:

Art. 3º Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:
I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo **de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado** como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados.

Art 4º Os índios são considerados:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura⁷⁸⁷.

Nota-se que, além do fato de o Estatuto utilizar a mesma terminologia e definições quanto ao grau de “integração” dos indígenas à “comunhão nacional”, a própria definição dos sujeitos que poderiam ser denominados como “índios” era, fundamentalmente, a mesma mobilizada por Ribeiro em *Os índios e a civilização*. Na obra, o antropólogo tipifica os indígenas como:

essencialmente aquela parcela da população que apresenta problemas de inadaptação à sociedade brasileira, em suas diversas variantes, motivados pela conservação de costumes, hábitos ou meras lealdades que a vinculam a uma **tradição pré-colombiana**. Ou, ainda, mais amplamente: índio é todo indivíduo reconhecido **como**

⁷⁸⁶ MACEDO, Michele Reis. Da reserva de São Marcos ao Congresso Nacional: a trajetória política do xavante Mário Juruna. *Op. Cit.* p.554.

⁷⁸⁷ BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. [grifo nosso].

membro por uma comunidade de origem pré-colombiana que se identifica como etnicamente diversa da nacional e é considerada indígena pela população brasileira com que está em contato⁷⁸⁸.

Com base nestas passagens do Estatuto e da obra do antropólogo, sobretudo pelos termos destacados acima, é possível averiguar que tanto na definição de Darcy Ribeiro quanto naquela expressada na Lei de 1973, emergem duas questões fundamentais. A primeira, a ideia da ligação da condição indígena à preservação de traços de uma “cultura pré-colombiana”, e a segunda, a questão de que a legitimação do estatuto indígena, passava, necessariamente, pelo reconhecimento da sociedade com a qual estes sujeitos estavam em contato. Em outras palavras, o parecer final sobre a condição de indianidade deveria ser dado a partir da perspectiva da comunidade nacional. Caberia, portanto, a ela e a seu mecanismo jurídico-administrativo, o Estado, referendar a condição de “índio”.

Conforme observa Juliana Fernandes, a prática da classificação de grupos indígenas configurou-se como elemento característico do repertório de um indigenismo estatal. Na análise da autora, este tipo de política oficial, quando posta em prática, já comporta em si mesma uma dinâmica de violência. A historiadora narra que este tipo de situação foi vivenciada, inclusive, pelos Xakriabá, que sofreram as consequências concretas decorrentes de um relatório elaborado pela FUNAI, em 1978, que atestava não haver “índios” na região do território habitado pelo grupo, mas apenas “caboclos”, “que não possuíam nenhuma característica pré-colombiana”, e que não tinham “noção do que fosse o trabalho de artesanato”⁷⁸⁹. Ou seja, a perspectiva presente no documento da FUNAI era a mesma apresentada pelo discurso de Darcy Ribeiro, isto é, havia uma definição do sujeito indígena feita, em grande medida, com base em sua relação com a técnica e a produção da vida material, além da propalada ideia dos traços “pré-colombianos”.

Outro episódio ocorrido com os Xakriabá e narrado por Fernandes nos traz mais um indício dos impactos que estas percepções, baseadas em critérios apenas fenotípicos e em uma visão essencializada acerca da “cultura” dos indígenas, se manifestaram na experiência concreta destes grupos. Segundo a narrativa da autora, no contexto da luta por seu território, no começo dos anos 1980, um conjunto de líderes Xakriabá se encontrou com representantes dos povos “Krahô, Xavante e os índios Urubu”, grupos que seriam mais “experientes” no contato com os órgãos do Estado. Na ocasião, os Xavante teriam recomendado, estrategicamente, que a linha de frente das negociações com a FUNAI fosse assumida por “Rosalino, José de Benvindo e

⁷⁸⁸ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. *Op.Cit.*, p.226.

⁷⁸⁹ FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. *A Guerra dos 18 anos*. *Op.Cit.* p.127.

Juscelino”, três homens Xakriabá, que, na percepção dos Xavante, possuíam mais “aparência indígena”⁷⁹⁰, o que facilitaria a relação com o órgão de proteção.

Sobre esta construção discursiva que cristaliza a ideia de uma cultura indígena vinculada a traços pré-colombianos e que, portanto, congela os sujeitos indígenas no tempo, Ailton Krenak faz um apontamento importante:

Eu não vejo esse fenômeno de reencontro, redescoberta, assim como eu não gosto da ideia de resgate. Eu acho que essas campanhas em torno de resgate têm um sentido romântico que tem muito pouco a ver com a realidade da vida dessas pessoas (...). Outra ideia que eu acho totalmente furada é essa ideia de superação. Resgate, superação, isso é tudo uma narrativa burguesa, pra emoldurar a vida de pessoas que vivem duro e que conseguem sobreviver. A cultura é uma coisa dinâmica, você não retoma a cultura, não tem jeito de você largar a cultura feito uma cadeira num lugar, andar, voltar e pegar a cadeira da cultura de novo. Cultura é viva. Se a cultura é você, como é que você vai resgatar ela? Assim como a gente não se resgata, a gente vive, sobrevive, a cultura também ela é criada, toda hora a gente cria a cultura⁷⁹¹.

A fala do autor nos permite destacar que, ainda que pudéssemos tipificar algo um tanto quanto genérico como a existência de uma “cultura indígena”, ela certamente não seria estanque e imutável, como não o é nenhuma experiência cultural humana. Assim, não seria razoável defini-la com base em seu maior ou menor grau de proximidade com práticas socioculturais datadas de quinhentos anos antes.

Seja como for, o não reconhecimento dos saberes e modos de existência dos povos indígenas, bem como sua tipificação com base em critérios civilizatórios, pode ser tomado, como pontuou Juliana Fernandes, como uma das manifestações do racismo estrutural que acompanha historicamente o Estado brasileiro⁷⁹². Parte significativa deste repertório é, justamente, materializado em discursos que pressupõem, de um modo ou de outro, a transitoriedade da condição indígena, tal como anunciada em categorias classificatórias como as elaboradas por Ribeiro. Neste sentido, conforme já apontamos também na primeira parte da tese, há uma importante ambiguidade presente na obra do autor, que ao mesmo tempo em que defende a ideia de “preservação da cultura indígena”, aponta em uma direção que pressupõe sua inevitável transformação e integração à sociedade nacional.

Segundo Daniel Munduruku, este é o paradigma fundante da política indigenista brasileira, baseado na ideia de “estágios” de evolução cultural pelas quais os indígenas passariam necessária e inexoravelmente⁷⁹³. Esta chave interpretativa, vale lembrar, era o cerne

⁷⁹⁰ Idem. p.159.

⁷⁹¹ KRENAK, Ailton. *Vozes da Floresta*. Entrevista ao *Le Monde Diplomatique*. *Op.Cit.*

⁷⁹² FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. *A Guerra dos 18 anos*. *Op.Cit.* p.191.

⁷⁹³ MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do Movimento Indígena Brasileiro*. *Op.Cit.* p.30.

da teoria das etapas de evolução sociocultural, desenvolvida por Ribeiro em *O processo civilizatório*, e desdobrada em outros volumes da série de *Estudos*. Neste sentido, segundo Munduruku, havia o prognóstico de “um desenvolvimento natural e progressivo do índio, tendo por base sua própria tradição sociocultural e econômica”⁷⁹⁴.

Em uma sinalização clara de sua vinculação a esta visão, Ribeiro avalia as perspectivas futuras dos povos indígenas e questiona: “Como dirigi-los pelo caminho da civilização, preservando o vigor físico e a alegria de viver que a existência tribal independente lhes proporcionava, malgrado todo o **atraso de seus processos de garantir a subsistência?**”⁷⁹⁵. Novamente, é possível perceber o uso de conceitos de viés evolutivo – como “atraso” – para se referir aos modos de produção da vida material pelos povos indígenas, critério este, conforme já discutido anteriormente, utilizado pelo autor para definir o grau de “desenvolvimento” de grupos humanos em sua escala de desenvolvimento sociocultural.

Acerca desta questão, o antropólogo francês Pierre Clastres trazia, já nos anos 1970, uma importante reflexão sobre os critérios tradicionalmente mobilizados para definir o “arcaísmo dos indígenas americanos”, citando como um deles, justamente, o discurso da “subsistência”. O primeiro questionamento feito pelo autor é em relação à própria definição de “subsistir”, por ele descrita como um “viver na fragilidade permanente do equilíbrio entre as necessidades alimentares e os meios de as satisfazer. Uma sociedade de subsistência é aquela que consegue alimentar seus membros apenas o estritamente necessário”⁷⁹⁶. Ou seja, a ideia subjacente a esta noção é a de que as sociedades ditas arcaicas não vivem, mas sobrevivem, e que “sua existência é um combate interminável contra a fome, pois são incapazes de produzir excedentes, por carência tecnológica e também cultural”⁷⁹⁷.

Deste modo, Clastres rebate o argumento da subsistência afirmando que ele não apenas é errôneo e insustentável com base em uma análise mais apurada da vida das comunidades indígenas, como também traduz muito mais as “atitudes e hábitos dos observadores ocidentais do que a realidade econômica sob a qual repousam estas culturas”⁷⁹⁸. Assim, de acordo com o antropólogo, nos termos acima apontados, o proletariado europeu do século XIX, por exemplo, iletrado e subalimentado, seria muito mais passível de ser tipificado como arcaico do que as comunidades nativas do continente americano⁷⁹⁹.

⁷⁹⁴ Idem. p.33.

⁷⁹⁵ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. *Op.Cit.* p.164 [grifo nosso].

⁷⁹⁶ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. *Op.Cit.* p.11.

⁷⁹⁷ Idem. p.12.

⁷⁹⁸ Idem.

⁷⁹⁹ Idem.

Outro ponto importante, ressaltado por Daniel Munduruku, é a visão bastante presente em discursos indigenistas oficiais e não oficiais que construíam uma ideia de que os povos indígenas seriam uma espécie de entrave para o progresso e o desenvolvimento do país, o que justificaria os anseios de incorporação destes grupos à sociedade nacional⁸⁰⁰. O dado apontado por Munduruku, no entanto, parece-nos elucidativo das nuances do discurso assimilacionista. No caso de Darcy Ribeiro, não havia essa concepção de que os povos indígenas representariam uma barreira ao desenvolvimento nacional. Ao contrário, é inegável que havia, no discurso do autor, uma perspectiva solidária e de posituação da existência destes povos. Ainda assim, pairava em sua narrativa uma retórica de incorporação dos sujeitos indígenas em um projeto de nação homogênea, que, por vias distintas, previa uma “evolução do índio”, um avançar das comunidades “tribais”, para usar a própria expressão do autor, na escala de evolução sociocultural.

Neste sentido, a caracterização feita por Ribeiro sobre os “índios do Nordeste” parece-nos particularmente emblemática do modo como seu discurso opera com uma classificação dos sujeitos indígenas com base em critérios de forte viés civilizatório, em grande medida ancorados em uma perspectiva de “pureza” pré e pós-contato com não indígenas, fato este que, como já mencionado, a partir do exemplo dos Xakriabá, em MG, trouxe consequências concretas e bastante problemáticas para o destino de vários povos.

Em 1979, o cantor cearense Belchior afirmava, com grande força poética: “Nordeste é uma ficção. Nordeste nunca houve. Não, eu não sou do lugar dos esquecidos. Eu não sou da nação dos condenados. Não sou do sertão dos ofendidos”⁸⁰¹. Enquanto o compositor cantava, em *Conheço o meu lugar*, a recusa de uma caracterização unificada e monolítica de sua região, construída sob a égide exclusiva da pobreza, Ribeiro caracterizava o “índio do Nordeste” como uma espécie de resíduo da civilização ocidental⁸⁰². Expressão que se, por um lado, demarca acertadamente a opressão sofrida por muitos grupos na região, expressa também uma visão que define os sujeitos indígenas tomando como parâmetro aquilo que lhes falta, do ponto de vista de uma evolução civilizatória. Como destaca Durval Muniz de Albuquerque Jr., “o Nordeste,

⁸⁰⁰ MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do Movimento Indígena Brasileiro*. Op.Cit. p.35.

⁸⁰¹ BELCHIOR, Antônio Carlos. *Conheço o meu lugar*. In: *Era uma vez um homem e seu tempo*. São Paulo: Warner Music, 1979.

⁸⁰² RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Op.Cit. p.62.

assim como o Brasil, não são recortes naturais, políticos ou econômicos apenas, mas, principalmente, construções imagético-discursivas, constelações de sentido”⁸⁰³.

O mesmo raciocínio do autor pode ser apropriado para refletir sobre as caracterizações feitas dos povos indígenas e, mais ainda, dos constructos teóricos acerca da inserção destes na história do Brasil e no território brasileiro. Recortes como “índios do Brasil”, ou “índios do Nordeste”, não são balizas naturais ou meramente espaciais, como destacou Albuquerque Jr., mas sim constructos retóricos com implicações concretas expressivas. Conforme discutimos anteriormente, um eco importante deste tipo de discurso ressoou no paradigma, preconizado por Darcy Ribeiro, que imputava às Ciências Sociais no país o papel de conhecer a chamada “realidade brasileira”, como se esta fosse única e indistinta. Como lembra Fábio Reis, tratava-se de “conhecer para transformá-la, resolvendo problemas brasileiros, como a questão indígena”⁸⁰⁴, o que resulta numa ideia, descrita pelo autor, de que “Paris pensa o mundo, São Paulo pensa o Brasil, Recife pensa o Nordeste”⁸⁰⁵.

Seguindo esta trilha de abordagem do “problema indígena brasileiro”, tomado a partir da perspectiva dos “brancos”, Darcy Ribeiro escreve, em *Os índios e a civilização*, um tópico específico sobre “os índios do Nordeste”. Esta caracterização do autor é relevante para nossa análise, visto que traduz, de maneira bastante clara, alguns aspectos importantes de seu discurso indigenista, sobretudo no que diz respeito à ideia do que seria um “índio” mais ou menos “puro”. Ademais, como aponta Edson Hely Silva, a perspectiva do antropólogo sobre os povos indígenas habitantes desta região, bem como a classificação dela decorrente, foi apropriada por uma geração de estudiosos que, desde os anos 1950 até os anos 1990, basearam seus trabalhos nas análises por ele empreendidas⁸⁰⁶. Este tipo de interpretação, adverte Silva, lamentavelmente, teve sua parcela de contribuição para um apagamento dos povos indígenas habitantes do Nordeste da história do Brasil.

Em sua caracterização sobre o que seriam os “índios” desta região, Darcy Ribeiro escreve em *Os índios e a civilização*:

Eis o que restou, no século XX, dos índios do interior do Nordeste: simples resíduos, ilhados num mundo estranho e hostil e tirando dessa mesma hostilidade a força de permanecerem índios (...). Só muito adiante, para o oeste, nas zonas de ocupação

⁸⁰³ ALBUQUERQUE Jr. Durval Muniz de. *O engenho anti-moderno: a invenção do Nordeste e outras artes*. *Op. Cit.* p.307.

⁸⁰⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Etnologia brasileira*. *Op. Cit.* p.160.

⁸⁰⁵ REIS, Fábio. *Apud: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira*. *Op. Cit.* p.160.

⁸⁰⁶ SILVA, Edson Hely. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988*. *Op. Cit.* pp.65-76.

pastoril mais recente, iremos encontrar grupos indígenas que conservam algo mais do que a obstinação e consciência de que são índios⁸⁰⁷.

O discurso do autor possui nuances interessantes. Ao mesmo tempo em que ressalta a resistência e o caráter perene do sentimento de pertença à condição de “índio”, sua narrativa aponta para uma ideia de que este traço era, por si só, insuficiente, de que seria preciso “algo mais” para demarcar a existência indígena. Este algo mais, como temos argumentado até aqui, seriam os traços observáveis de um fenótipo e de uma suposta “cultura original indígena”.

Para corroborar este argumento, tomemos como parâmetro a descrição que Ribeiro faz dos Potiguara, povo indígena habitante da região. Segundo o autor, estes grupos, já “misturados à população sertaneja do Nordeste, em nada se diferenciavam deles”⁸⁰⁸. Em seguida, continua o antropólogo:

Nenhum Potiguara falava o idioma tribal e, vistos em conjunto, não apresentavam traços somáticos indígenas mais acentuados do que qualquer população sertaneja do Nordeste; muitos deles tinham até fenótipo caracteristicamente negroide ou caucasóide. Assim, nada os diferenciava dos sertanejos vizinhos, senão a convicção de serem índios, um grau mais alto de solidariedade grupal, fundamentado numa ideia de uma origem, de uma natureza e de uma distinção comuns, que os distinguia como povo⁸⁰⁹.

Ainda em sua caracterização deste povo indígena, o antropólogo cita uma fala de Alípio Bandeira, dos anos 1950, afirmando que sua descrição “oferece um retrato de corpo inteiro desses remanescentes Potiguara e da resistência que opõe à integração na sociedade nacional”⁸¹⁰. Em sua narrativa, Bandeira afirma que os Potiguara:

Perderam de todo a língua dos antepassados, falando em lugar dela o nosso idioma. Constroem casas como as nossas, vestem-se como nós, usam os nossos utensílios e a nossa medicina (...). Tudo isso praticam à imitação dos brancos, e, todavia, são **índios puros**, índios selvagens, com a sua sociedade à parte tão alheia à nossa quanto lhes é possível sonégá-la da mútua e voluntária aproximação em que as duas se defrontam⁸¹¹.

Um traço emblemático das caracterizações apresentadas por Darcy Ribeiro, tanto a sua própria, quanto a de Alípio Bandeira, é o de que, embora seja reafirmado o discurso de que, mesmo aparentemente “aculturados”, os Potiguaras seguem sendo “índios puros” - termo que, por si só, já remete a uma noção bastante problemática -, novamente, não é este o critério levado

⁸⁰⁷ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Op.Cit. p.62.

⁸⁰⁸ Idem. p.59.

⁸⁰⁹ Idem.

⁸¹⁰ Idem.

⁸¹¹ Idem.

em consideração pelo antropólogo para classificar o grupo indígena no interior de sua tipologia sobre o grau de integração destes povos à sociedade brasileira. Neste sentido, os Potiguara são classificados por ele em *Os índios e a civilização* como “integrados”⁸¹², isto é, como povos “mestiçados” que, “aparentemente haviam percorrido todo o caminho da aculturação, mas para se assimilarem faltava alguma coisa imponderável”⁸¹³.

É possível perceber também uma nuance semântica importante no discurso do antropólogo. Nota-se, por suas definições, que Ribeiro fazia uma diferenciação entre os conceitos de integração e assimilação. Os povos integrados seriam aqueles que já conviviam intensamente com as populações não indígenas circundantes, mas ainda guardavam o sentimento de pertença a uma condição étnica diferenciada. A ideia de assimilação, tal como apresentada pelo autor, remete à noção de que este sentimento poderia desaparecer e as populações indígenas se tornarem indistintas do restante da sociedade nacional.

Entretanto, mesmo mantendo esta diferenciação, dois traços permanecem latentes em seu discurso. O primeiro, e já aventado, a forte presença da ideia de que apenas este sentimento de pertença a uma identidade étnica diferenciada não era suficiente para demarcar a condição indígena, sendo necessário outros traços observáveis de uma “cultural original”. O segundo, está presente na própria categoria, construída pelo autor, de “índios extintos”, isto é, aqueles povos indígenas que já não se “diferenciam da população brasileira”, ou seja, que já foram assimilados. De um modo ou de outro, portanto, o discurso de Ribeiro, inevitavelmente, acaba por nos conduzir para uma ideia de assimilação, que, ainda que fosse atingida por meios violentos e indesejados, era, em algum nível, passível de acontecer.

As consequências concretas deste tipo de discurso, como apontamos acima, foram bastante nocivas para alguns povos. A título de exemplo, dezenas de grupos indígenas numerosos e importantes, como os Krenak, os Guarani e os Kokama, foram tipificados pelo autor como “extintos”, o que, obviamente, gerou inúmeros impasses para a demarcação de territórios e outros processos formais ligados ao reconhecimento de seus direitos, sobretudo levando-se em consideração a apropriação, por parte dos órgãos indigenistas estatais, das categorias classificatórias do autor e da grande reverberação de seu discurso.

Ainda em relação aos “índios do Nordeste”, Ribeiro complementa dizendo que, “em condições muito semelhantes à dos Potiguara”, viviam na região “vários outros grupos indígenas. Alguns deles conservavam algo mais da **cultura original** e ainda usavam a língua,

⁸¹² RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. *Op.Cit.* p.211.

⁸¹³ Idem. p.208.

ao menos para fins cerimoniais”⁸¹⁴. Acerca desta percepção do autor, Edson Silva destaca o caso dos Xukuru da Serra do Ororubá (PE), que foram classificados em *Os índios e a civilização* como povos “integrados”⁸¹⁵. De acordo com Silva, com base neste tipo de percepção preconizada por Darcy Ribeiro, os Xukuru eram, usualmente, chamados de “caboclos”, terminologia que esteve na base da negação de seu direito à terra, pois partia do pressuposto de que se tratava de um grupo já “mestiçado”.

Segundo Edson Silva, o discurso elaborado por Ribeiro sobre o povo indígena se assemelhava à descrição feita pelo etnólogo norte-americano William Hohenthal Jr., que, em 1954, em texto publicado na *Revista do Museu Paulista*, classificou os índios que chamou de “Schucurú” como “mestiços”⁸¹⁶. Os critérios adotados para essa categorização eram bastante similares aos mobilizados pelo autor de *O povo brasileiro*, isto é, a suposta ausência de uma cultura material originária e a inexistência de uma língua nativa. Assim, Silva afirma que a conclusão de Hohenthal Jr. foi a de que, “diante de uma vaga memória cultural, de falta de uma língua nativa corrente e da enfatizada mestiçagem dos “remanescentes dos Schucurú”, eles deveriam ser alocados “na categoria “Afro-índios”, o que, além de negar a identidade indígena diluída na mistura com os negros, significava afirmar também o desaparecimento dos índios”⁸¹⁷.

Ainda de acordo com o historiador, este tipo de perspectiva levava a crer que, em razão da convivência e dos casamentos entre indivíduos de supostos grupos originários (africanos, lusos, indígenas) na região, haveria uma tendência de perda da “essência cultural indígena”, para dar origem a uma população “neo-brasileira”⁸¹⁸ – termo, a propósito, usado por Darcy Ribeiro para descrever o resultado da mistura étnica que forjou o Brasil. Nesta perspectiva, destaca Silva, acreditava-se que a tendência era de uma desintegração social dos Xukuru que, “desprovidos de sua pureza física e cultural originária, desapareceriam rapidamente com o surgimento do caboclo”⁸¹⁹.

Como já apontamos anteriormente, o tipo de percepção do sujeito indígena exemplificada acima, presente no discurso de Darcy Ribeiro e de alguns de seus contemporâneos, esteve na base da ideia, também já mencionada, de que o verdadeiro “índio” era aquele que vivia de modo mais isolado, mantendo hábitos “tribais”, e residindo em regiões com menor nível de contato com outros grupos, como a Amazônia, etc.

⁸¹⁴ Idem. p.60 [grifo nosso].

⁸¹⁵ Idem. p.211.

⁸¹⁶ SILVA, Edson Hely. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá*. Op.Cit. p.66.

⁸¹⁷ Idem. p.67.

⁸¹⁸ Idem. pp.68-69.

⁸¹⁹ Idem. p.69.

Sobre este aspecto, a historiadora Claudia Zapata faz uma importante crítica sobre a definição do sujeito indígena feita de um ponto de vista que o constrói a partir de sua distância com a “cultura ocidental”⁸²⁰. Na análise da autora, os conceitos de índio e indígena não remetem a significados estáveis, ao contrário, nos colocam em terreno nebuloso. Um dos elementos complicadores desta questão seria, em sua avaliação, justamente a tentativa de definir quem “é mais índio do que o outro”, um enfoque essencialista que esteve no cerne da antropologia clássica e ainda se faz presente em muitos estudos sobre os povos indígenas. Nesta acepção, os povos originários são sempre associados à ruralidade, à oralidade, a um modelo de natureza idílica, à ritualidade, tribalidade, etc.

Neste sentido, Zapata critica o estabelecimento de limites estanques e taxativos entre o que seria o “mundo nativo e o mundo ocidental”, tipificações estas, na visão de autora, que deixam de fora aqueles sujeitos indígenas que escapam destes “compartimentos”. A ideia de mestiçagem constitui-se como um dos principais tradutores dessa concepção, visto que pressupõe dois ou mais núcleos fechados (o branco, o índio, o negro, etc) que se “misturariam” para formar uma “outra coisa”, diversa desses grupos “originais”.

A mesma noção de mestiçagem também contribui, como argumentamos até aqui, para a exclusão de sujeitos indígenas, visto que fomentou a negação da condição de certos grupos – no sentido de apontar que tal ou qual comunidade não poderia ser tipificada como indígena, porque já seriam mestiços. Este tipo de discurso vai ao encontro do cerne da ideia de aculturação e assimilação o que, no discurso de Darcy Ribeiro, se torna um aspecto curioso e contraditório, visto que o autor se posicionava de forma crítica a estas noções, mas não deixou de defender seu próprio modelo de mestiçagem.

A propósito, Zapata também aponta em sua análise como a antropologia, em certos contextos latino-americanos, serviu para ancorar projetos nacionalistas, como aquele preconizado por Darcy Ribeiro. Segundo a autora, o exemplo mais flagrante neste sentido seria o caso do México, onde a disciplina foi proposta diretamente como um dispositivo para a concretização do projeto nacional que se articulou a partir da revolução de 1910⁸²¹. Vale lembrar, inclusive, que a obra de Ribeiro teve grande repercussão neste país americano, sendo um dos livros da série de *Estudos* publicado originalmente em terras mexicanas, anos antes de ganhar uma edição no Brasil⁸²². Zapata afirma que a obra do antropólogo Manuel Gamio traz

⁸²⁰ SILVA, Cláudia Zapata. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: diferencia, colonialismo e anticolonialismo*. Op.Cit.

⁸²¹ Idem.

⁸²² O livro *O Dilema da América Latina*, foi publicado pela primeira vez no México, em 1971. No Brasil, sua primeira edição ocorreu apenas em 1978.

uma perspectiva sobre a função da antropologia no México que é muito similar à ideia de uma “antropologia dos brasileiros”, professada por nosso autor anos mais tarde. Segundo a historiadora, o livro *Forjando Patria*, publicado em 1916 por Gamio, foi estruturante para as políticas indigenistas desenvolvidas no país a partir de então - e que se espalharam por outras partes da América -, focadas em resolver o chamado “problema indígena” pela lógica da construção de uma nação unificada.

Assim, podemos dizer que, por um lado, esse tipo de discurso indigenista teve o mérito de reconhecer a heterogeneidade cultural e não deixou de apresentar seu caráter progressista no contexto de sua elaboração, sobretudo se comparado com as políticas de negação e extermínio dos povos indígenas praticadas pelos Estados Nacionais até então. Entretanto, ele não se furtou em propor, igualmente, a superação desta heterogeneidade, por meio da ideia de construção de uma unidade nacional. O discurso de Darcy Ribeiro, como já argumentamos e veremos melhor a seguir, continuou reproduzindo, a seu modo, este tipo de perspectiva até os anos 1990.

Portanto, em consonância com a crítica apresentada por Cláudia Zapata, se, por um lado, não se pode desconsiderar a inegável contribuição de trabalhos realizados por autores como Ribeiro, por outro, como afirma a autora, “é chegada a hora de nos interrogarmos não só sobre os aportes destas análises, como também sobre seus limites”⁸²³.

⁸²³ SILVA, Cláudia Zapata. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: diferencia, colonialismo e anticolonialismo. Op.Cit.*

5 – Corpos transitórios: sujeitos indígenas e o *sentido do Brasil*

“O destino Nacional”. Esse é o título do último capítulo, do último volume da série de *Estudos de Antropologia da Civilização*, a obra *O povo brasileiro: formação e sentido do Brasil*, publicada em 1995 como a coroação de um longo percurso trilhado por Darcy Ribeiro para construir sua grande narrativa de síntese sobre a história do país. A expressão que dá nome à parte conclusiva do livro é elucidativa da discussão nela realizada por seu autor, a começar pela dubiedade da palavra “destino”, que pode tanto indicar uma perspectiva de futuro – aquilo que virá a ser – quanto algo previamente determinado por forças inexoráveis da história. Tal ambivalência não parece ser gratuita. As projeções de Ribeiro quanto ao “sentido do Brasil” são feitas de maneira enfática. A noção subjacente é a de que, dada toda a reconstituição de nossa história feita pelo autor, não nos cabe ser outra coisa a não ser esta. E qual seria, em sua visão, este destino nacional? À esta questão, responde de modo categórico:

Nosso destino é nos unificarmos com todos os latino-americanos por oposição ao mesmo antagonista, que é a América anglo-saxônica para fundarmos, tal como ocorre na comunidade europeia, a Nação Latino-Americana sonhada por Bolívar. (...) Somos povos novos ainda na luta por fazermos a nós mesmos como um gênero humano novo que nunca existiu antes. (...) Na verdade das coisas, o que somos é a nova Roma. Uma Roma tardia e tropical. O Brasil é já a maior das nações neolatinas, pela magnitude populacional, e começa a sê-lo também por sua criatividade artística e cultural. Precisa agora sê-lo no domínio da tecnologia da futura civilização, para se fazer uma potência econômica, de progresso autossustentado. Estamos nos construindo na luta para florescer amanhã como uma nova civilização, **mestiça, tropical, orgulhosa de si mesma**. Mais alegre porque mais sofrida. Melhor, porque incorpora em si mais humanidades. Mais generosa, porque aberta à convivência com todas as raças e todas as culturas e porque assentada na mais bela e luminosa província da Terra⁸²⁴.

O trecho acima chama a atenção pela perspectiva romantizada, quase messiânica construída sobre o futuro do país, a projeção de uma nação erguida a partir de um povo sofrido, mas por isso mesmo alegre, uma gente generosa, habitando, no plano geográfico, uma espécie de paraíso tropical. São emblemáticos, também, os termos grandiloquentes com que Darcy Ribeiro descreve seu projeto de Estado-Nação: “a maior das nações neolatinas”, uma “nova Roma”, uma “potência” econômica fundada por um “povo novo”, uma civilização “mestiça”. Esta caracterização, como veremos, é um importante indicativo da forma por meio da qual o autor articulou sua narrativa sobre o Brasil, e o povo brasileiro, com um ideário político, por ele partilhado com outros atores do campo da esquerda das últimas décadas do século XX.

⁸²⁴ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. *Op.Cit.* pp.448-449 [grifo nosso].

Como pano de fundo deste projeto, encontra-se, mais uma vez, uma construção discursiva idealizada dos povos indígenas habitantes do território brasileiro, que têm seu modelo de organização social tomado como exemplo de uma vivência comunitária harmônica, base para uma espécie de socialismo à brasileira, ou, para usar as próprias palavras do autor, já aludidas aqui, um “socialismo moreno”. Como afirma o filósofo camaronês Jean-Godefroy Bidima, em relação ao caso africano, no interior deste tipo discurso, aos indígenas seriam imputados dois tipos de obrigações, distintas, mas complementares. A primeira delas, a de provar “sua originalidade, sua pureza, sua não contaminação por outra coisa” para que continuem a ser classificados como indígenas. A segunda, ocupar um lugar de seres excepcionais, aos quais seria atribuída a ingrata tarefa de “fornecer saídas para os problemas das sociedades calcadas na racionalidade euro-cristã”⁸²⁵.

Portanto, se ao “índio ideal” caberia o papel de fornecer um modelo de construção para uma nova ordem político-social, ao “índio real” caberia a gradativa incorporação à civilização mestiça preconizada por Ribeiro, ainda que à revelia de seus próprios interesses. Os sujeitos indígenas seriam, deste modo, corpos transitórios, cuja existência era sempre projetada como um vir a ser *outro*, um “índio” mais “temperado/misturado”, submetido a um “desenvolvimento evolucionário”⁸²⁶, cujo ritmo deveria ser respeitado, mas, tomado como inevitável que acontecesse. Neste sentido, aliás, o antropólogo sentencia, ao final de *Os índios e a civilização*, que as culturas indígenas “constituem obsolescências destinadas a se descaracterizarem na medida em que a sociedade nacional cresça e ganhe homogeneidade de desenvolvimento”⁸²⁷.

Retomemos, portanto, o já mencionado prefácio de *O povo brasileiro*, no qual Darcy Ribeiro afirma, em tom subjetivo e emocional, que a composição do livro e toda a série de *Estudos* que lhe deu sustentação, veio como parte de sua busca intelectual para responder à seguinte questão: “porque o Brasil ainda não deu certo?”⁸²⁸. No ano de 2021, inclusive, momento de escrita da fase final desta tese, outra frase do autor foi largamente reproduzida nas mídias sociais, na qual ele afirma: “Tenho tão nítido o Brasil que pode ser, e há de ser, que me dói o Brasil que é”. Conforme dissemos na introdução de nosso trabalho, a volatilidade das citações feitas em meios cibernéticos não nos permitiu atestar a referência exata de sua fala. Contudo, a exemplo do que falamos anteriormente, a menção à suposta formulação do antropólogo serve-nos aqui, para, novamente, ressaltar como sua memória permanece ativa,

⁸²⁵ BIDIMA, Jean-Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. *Op.Cit.*

⁸²⁶ GUZMAN, Tracy Dévine. *Native and national in Brazil*. *Op.Cit.* p.10.

⁸²⁷ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. *Op.Cit.* p.387.

⁸²⁸ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. *Op.Cit.* p. 13.

sobretudo entre os atores políticos identificados com perspectivas tidas como mais progressistas. Ela também nos serve como ponto de partida para a problematização acerca do que seria, em sua perspectiva, um “Brasil que desse certo”.

A resposta a esta pergunta foi cuidadosamente construída por meio de toda a teoria explicativa desenvolvida pelo autor em seus *Estudos de antropologia da civilização*. Neste sentido, um dos primeiros pontos da questão diz respeito ao modo como Ribeiro articulou sua teoria dos processos civilizatórios à interpretação histórica acerca das causas daquilo que seria o “subdesenvolvimento” brasileiro. Para compreender esta leitura do antropólogo, voltemos às categorias analíticas de *atualização histórica* e *aceleração evolutiva*, veiculadas originalmente em *O processo civilizatório* e retomada em outros volumes de sua coletânea.

Conforme abordado anteriormente, Ribeiro definia a *atualização histórica* como o processo por meio do qual determinados povos, que se encontram em uma etapa da evolução sociocultural “inferior”, são subjugados compulsoriamente por povos mais “avançados”, gerando perda de sua autonomia e identidade étnica⁸²⁹. Isso seria, na visão do autor, o que ocorreu com as sociedades indígenas originalmente habitantes da América, dominadas de modo forçado pelos europeus durante o processo de colonização.

Por oposição, a *aceleração evolutiva* consistiria na dinâmica que permite às sociedades renovarem autonomamente seu sistema produtivo e reformarem suas instituições sociais, “como povos que vivem para si mesmos”⁸³⁰. De acordo com esta linha de raciocínio, o equivalente histórico hipotético de um processo de *aceleração evolutiva* seria uma espécie de “evolução” natural das comunidades nativas do continente americano que, não sendo coagidas por nenhuma pressão externa, poderiam “avançar” autonomamente em uma linha de progressão sociocultural.

No caso do Brasil, portanto, a perspectiva de Ribeiro é a de que nossa formação histórica teria sido o resultado de sucessivos processos de *atualização histórica*. O primeiro deles, segundo o autor, ocorreu com os indígenas e africanos arrastados de suas vivências próprias para a condição de força de trabalho das colônias escravistas⁸³¹. A segunda, refere-se à passagem de nossa situação como povos coloniais a neocoloniais, com a Revolução Industrial, o que teria confirmado nosso *status* de Estados economicamente dependentes. Assim, Darcy Ribeiro afirmava que foi esta a base sobre a qual se estruturou a sociedade brasileira, o que fez com que nossa cultura e formação social se estabelecessem como uma implantação colonial

⁸²⁹ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. pp.35-36.

⁸³⁰ Idem.

⁸³¹ Idem.

europeia. Na visão do autor é a permanência deste sistema de dominação que leva à cristalização das diversas desigualdades que se estabeleceram em nosso país. Neste sentido, ele afirma:

Esta classe dominante empresarial-burocrático-eclesiástica, embora exercendo-se como agente de sua própria prosperidade, atuou também, subsidiariamente, como reitora do processo de formação do povo brasileiro. Somos, tal qual somos, pela forma que ela imprimiu em nós, ao nos configurar, segundo correspondia a sua cultura e seus interesses. Inclusive reduzindo o que seria o povo brasileiro como entidade cívica e política a uma oferta de mão-de-obra servil (...). Isso foi feito no curso de um empreendimento econômico secular, o mais próspero de seu tempo, em que o objetivo jamais foi criar um povo autônomo, mas cujo resultado principal foi fazer surgir como entidade étnica e configuração cultural um **povo novo, destribilizando índios, desafrikanizando negros, deseuropeizando brancos**⁸³².

Povo oprimido, subjugado, nascido a partir da “deculturação” de “matrizes étnicas distintas”, sem autonomia, sem identidade. Dentro deste esquema criado por Ribeiro, o subdesenvolvimento seria, justamente, decorrente de um processo de *atualização ou incorporação histórica*, que fez com que as novas nações criadas por meio deste processo surgissem na condição de povos explorados por uma lógica colonial. Assim, define o autor em *O processo civilizatório*:

No mundo contemporâneo são desenvolvidas as sociedades que se integraram autonomamente na civilização de base industrial por **aceleração evolutiva**; e são subdesenvolvidas as que nela foram engajadas por **incorporação histórica** como ‘proletariados externos’, destinados a preencher as condições de vida e de prosperidade dos povos desenvolvidos com os quais se relacionam⁸³³.

Em *As Américas e a civilização*, Ribeiro retoma essa noção de subdesenvolvimento e afirma que esta condição vivenciada hoje por países latino-americanos, como o Brasil, foi decorrente dos processos de *atualização histórica* provenientes da colonização europeia sobre as “sociedades americanas de nível tribal”. Tal situação, na avaliação do autor, teria gerado um quadro em que:

Os povos cênicos, compelindo os dependentes a se converterem na condição material de sua existência, e de perpetuação de sua forma, tem chance de progredir continuamente. Os povos dependentes, alienados de si mesmos e transformados em objeto da ação e dos projetos dos povos cênicos, veem-se condenados a uma situação de atraso que só lhes propicia uma modernização reflexa que os torna mais eficazes como economias complementares, mas os mantém sempre defasados, como povos atrasados na história⁸³⁴.

⁸³² RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. Op. Cit.* pp.178-179 [grifo nosso].

⁸³³ RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório. Op. Cit.* p.46 [grifo nosso].

⁸³⁴ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização. Op. Cit.* p.42.

Em busca de destacar o que defende como uma especificidade de sua leitura sobre a questão do subdesenvolvimento, o antropólogo argumenta que sua abordagem do fenômeno não parte de uma dualidade marxista centro x periferia, mas sim de sua teoria dos *processos civilizatórios* e de *atualização histórica*. Com isso, Ribeiro pretende afirmar outras possibilidades de pensar a questão, criando uma análise que, em sua visão, seria mais adequada para pensar as especificidades do continente americano - ao invés de operar com categorias tais como feudalismo, etc., mais referentes a um contexto europeu. Deste modo, avalia o autor, o subdesenvolvimento:

não pode ser explicado como uma polaridade de contrastes interativos, como pretendem os teóricos dualistas. Nem como uma crise de transição entre o feudalismo e o capitalismo que afeta uniformemente a todos os povos imersos nesse estágio de evolução, como quer o marxismo dogmático. O subdesenvolvimento é, na verdade, o resultado de processos de atualização histórica só explicáveis pela dominação externa e pelo papel constritor das classes dominantes internas⁸³⁵.

Quanto às possibilidades de ruptura com esta condição, Darcy Ribeiro afirma que ela só poderá ocorrer ou por meio de “longos processos de reconstituição étnica” - como se houvesse algo a ser restaurado, algo original - ou violentos processos de emancipação da “etnia parasitária”⁸³⁶. Porém, adverte o autor, em qualquer um dos casos “a nova etnia surgirá traumatizada, porque conduz dentro de si tradições em choque que deverá amalgamar”⁸³⁷. Neste sentido, o antropólogo parece projetar uma espécie de fim da história, um momento no curso temporal em que esses conflitos deixariam de existir.

Ademais, adverte o autor, dentre os desafios enfrentados neste processo de transformações do subdesenvolvimento está o de: “refazer, também, todo o sistema institucional para dele erradicar os contingenciamentos da dominação externa e, **na medida do possível, as formas de preservação dos interesses minoritários opostos à renovação tecnológica**”⁸³⁸. Ou seja, está pressuposto por seu discurso que a sustentação dos modos de vida tidos como mais “arcaicos”, como os indígenas, se daria apenas “na medida do possível”, uma vez que o “progresso” é tomado como um curso inexorável. Avançando no argumento, Ribeiro vai além e afirma que:

Para alguns povos cabe, ainda, intervir na fixação do idioma e na redefinição dos seus corpos de valores, pela síntese das duas heranças, **prossequindo no processo de**

⁸³⁵ Idem. p.45.

⁸³⁶ Idem. p.42.

⁸³⁷ Idem.

⁸³⁸ Idem. p.43.

europização se ele marchou demasiado para que se possa voltar atrás – como no caso dos mexicanos e dos andinos – ou empreender a renovação tecnológica e institucional a partir do patrimônio cultural próprio, como no caso dos árabes e indianos⁸³⁹.

Ainda neste mesmo sentido, o antropólogo afirma, em *Os índios e a civilização*, que um dos papéis do SPI em relação às populações indígenas seria “assisti-las no processo de aculturação, para evitar mudanças violentas que poderiam traumatizar a vida tribal, pela impossibilidade de exercer os padrões tradicionais, quando **novas motivações ainda não se desenvolveram para substituí-los**”⁸⁴⁰. Esta parte em destaque da fala do autor é bastante elucidativa de sua percepção acerca da transitoriedade da condição indígena. Uma vez que os sujeitos indígenas eram, essencialmente, definidos com base em sua relação com a técnica e os modos de produção da vida material, como já dissemos, era esperado que, com o passar do tempo e o inevitável curso do progresso tecnológico, previsto nas etapas da evolução sociocultural de Ribeiro, surgissem “motivações” capazes de impelir o índio a mudanças em suas formas de vida. Ou seja, não há uma compreensão de que as formas de existência experimentadas pelos povos indígenas não se resumem a uma vida “tribal” e a um suposto modo de produção “arcaico”.

Curiosamente, Ribeiro chega a fazer uma crítica explícita, em *Os índios e a civilização*, àqueles que “só podem admitir o índio como um futuro não índio”⁸⁴¹, afirmando que estes devem “compreender que a assimilação depende menos de uma política indigenista que das condições de vida da população total do país”⁸⁴². Em seguida, argumenta o autor:

Uma vez vivos [os índios], progredindo sua aculturação, é de se esperar que se integrem na sociedade nacional ou até mesmo nela se dissolvam, na medida em que houver vantagem de viver a vida das populações rurais brasileiras. Hoje, ao menos, não existem estes atrativos (...). Quando o lavrador gozar de maior amparo, for dono da terra que trabalha e libertar-se das condições de exploração em que hoje estiola, estará alcançada uma das condições básicas para a assimilação do índio já aculturado⁸⁴³.

Nota-se, por seu discurso, que embora o antropólogo critique a ideia de conceber a condição indígena como transitória, ele pressupõe que, sob as condições corretas e “vantajosas”, é possível vislumbrar a “assimilação” do “índio” como uma possibilidade, que se torna, nestes termos, um projeto aceitável e, quiçá, desejável.

⁸³⁹ Idem.

⁸⁴⁰ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Op.Cit. p.182.

⁸⁴¹ Idem. p.173

⁸⁴² Idem.

⁸⁴³ Idem. pp.172-173.

Ademais, a narrativa de Darcy Ribeiro não distingue as formas de vida indígenas do restante da população rural, e coloca, inclusive, a posse da terra por parte dos “lavradores” como um dos condicionantes para se pensar em uma assimilação dos indígenas. A terra, neste sentido apontado pelo autor, é tomada apenas como propriedade e não no sentido de território, tal como a concebe os povos indígenas. Acerca desta questão, a propósito, Ailton Krenak aponta que uma das divergências importantes presentes no debate entre os chamados ambientalistas e os povos indígenas durante os trabalhos da Constituinte de 1988, era, justamente, sobre o entendimento de ambos os grupos a respeito da relação com a terra. Deste modo, explica Krenak:

O que era curioso é que grandes ambientalistas do Brasil que vinham para os debates tinham posturas inacreditáveis. Como alguém podia se dizer ambientalista e não conseguir entender nada do que os índios estavam falando? E isso acontecia porque uma boa parte da agenda dos ambientalistas é compatível com a agenda dos caras que querem dominar e controlar espaços territoriais (...). Essas agendas conflitam com o jeito que os índios se relacionam com a terra, porque os índios acham que a terra é a mãe deles. Esses caras todos acham que ela é uma mãe, mas de aluguel (...). Na verdade, para as pessoas que não são especialistas em temas do direito ao uso e acesso à terra, e às questões de exploração de recursos naturais da terra, a maneira mais simples de entender isso é o seguinte: se os índios acham que a terra é uma entidade viva, todos os outros grupos, sejam ambientalistas ou fazendeiros, acham que a terra é um bem material, que pode ser alterado ou melhorado. Tem gente que acha que pode melhorar a terra! E o pensamento originário nativo é que a terra é um ente vivo, que tem humor, uma dinâmica própria, um senso próprio. Você pode arrumar uma maneira de se relacionar com esse ente vivo, pode ser a maneira mais benéfica e harmoniosa, mas não se pode dinamizar a terra e torná-la outra coisa. Existe essa diferença essencial (...)⁸⁴⁴.

A fala de Krenak deixa claro que, do ponto de vista das cosmologias indígenas, a terra não é pensada apenas como um bem material, o que tampouco permite, a exemplo do que fez Darcy Ribeiro, definir os sujeitos indígenas apenas em função de sua relação com os meios de produção. Neste mesmo sentido, Célia Xakriabá aponta que, para seu povo, “a relação com o território não é uma relação da terra como matéria, é uma relação ancestral do território como corpo e espírito”⁸⁴⁵.

Deste modo, os conhecimentos e memórias indígenas constituem-se como parte estruturante desta formação. Daí a importância, como ressalta Luiz Rufino, de assumirmos nossa responsabilidade perante a legitimação de outros saberes, “diretamente comprometidos,

⁸⁴⁴ KRENAK, Ailton. O movimento indígena e a Constituição de 1988. In: COHN, Sérgio. *Encontros. Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial Ltda, 2015, p.225.

⁸⁴⁵ CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. *O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá*. *Op.Cit.* p.26.

agora, com o reposicionamento histórico daqueles que os praticam”⁸⁴⁶. As cosmovisões indígenas, portanto, expressam mais do que uma mera relação com a vida material, tal como a concebemos a partir de uma racionalidade euro-cristã⁸⁴⁷, elas representam a invenção de um novo mundo, que se encarna na presença daqueles produzidos como *outros*⁸⁴⁸.

De modo análogo, Ailton Krenak também relembra o contexto de surgimento das mobilizações indígenas organizadas nos anos 1980 e aponta como houve, naquele momento, uma ligação dos povos originários com os seringueiros, vínculo este estabelecido em função da concepção comum entre esses grupos quanto à ligação com a terra e a floresta. Krenak narra que, naquele contexto, o Incra desejava resolver a “questão” dos seringueiros lhes atribuindo “lotes”, ao passo que estes reivindicavam um “território”. Assim, o pensador e líder indígena ressalta a diferença presente entre essas duas concepções, uma vez que a compreensão destes povos quanto ao território não é puramente material, mas sim como um modo de vida no qual, esclarece, “de geração em geração a gente possa continuar mantendo um sistema de vida dentro da floresta”⁸⁴⁹.

A compreensão do sujeito indígena feita essencialmente em função de sua relação com as formas de produção da vida material, tal como construída pelo discurso de Ribeiro, remete a outra questão importante, isto é, um enquadramento que projeta os indígenas como povos empobrecidos. Há, nas narrativas memorialísticas do autor, elementos emblemáticos desta percepção. Em um relato de seu contato com os guaranis – grupo indígena classificado por ele como “integrados”⁸⁵⁰ -, o autor afirma que estes viviam “tão maltrapilhos e submissos que eu levei tempos para começar a ver, debaixo daquela pobreza exibida, a intensa vida espiritual que eles cultivavam”⁸⁵¹. Em outra passagem de seu *Testemunho*, Ribeiro reforça esta ideia afirmando que “viver dez anos estudando índios e sertanejos das regiões mais ermas” teriam lhe proporcionado “uma imagem particular do Brasil, em que se destaca antes **a pobreza** das fronteiras da civilização ao longo das quais os brasileiros avançam sobre o deserto interior para ocupar o território nacional, do que a riqueza das grandes cidades”⁸⁵².

A este respeito, Eduardo Viveiros de Castro ressalta que a caracterização “do índio como um pobre” pressupõe uma construção discursiva feita a partir de um olhar civilizatório daquilo que supostamente falta a estes sujeitos: o capitalismo, a racionalidade, o individualismo, o

⁸⁴⁶ RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Op.Cit. p.12.

⁸⁴⁷ BIDIMA, Jean-Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. Op.Cit.

⁸⁴⁸ RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Op.Cit. p.12.

⁸⁴⁹ KRENAK, Ailton. *Voices da floresta*. Op.Cit.

⁸⁵⁰ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Op.Cit. p.208.

⁸⁵¹ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. Op.Cit. p.51.

⁸⁵² Idem. p.95 [grifo nosso].

cristianismo, etc⁸⁵³. De acordo com o autor, este foi, a propósito, um traço importante da percepção gestada por Darcy Ribeiro e seus interlocutores no interior da antropologia brasileira, entre as décadas de 1950 e 1970.

Neste quadro, a chamada “questão indígena” passou a ser pensada sob a ótica das questões ligadas, por exemplo, à superação do subdesenvolvimento brasileiro, tal como abordado pelo autor de *O povo brasileiro*. Assim, afirma Viveiros de Castro, os “negros, camponeses, o ‘Brasil’” foram” as fontes analógicas” utilizadas por estes antropólogos para interpretar a “realidade tribal” em relação à sociedade envolvente⁸⁵⁴. Nas palavras do autor, contudo, é importante destacar que:

Com efeito, *transformar o índio em pobre*, que é o que pretende o “explorador”, é também a realização objetiva da visão de mundo do “progressismo de esquerda” que pensava (estava enganada, como se vai vendo) ter chegado ao poder dentro do Estado brasileiro, mas que prolifera igualmente fora dele, em nossa esquerda de ascendência intelectualmente branca e europeia: aquela visão que concebe o índio como uma subespécie do ‘pobre’⁸⁵⁵.

Este tipo de concepção destacada por Viveiros de Castro não leva em consideração o fato de que os povos indígenas não são sujeitos cuja vida material é constituída pelo prisma da falta, ideia que está no cerne da categoria de pobreza, tal como abordado no interior das sociedades capitalizadas. Os indígenas são produtores de outra forma de conceber o mundo, que não pode e não deve ser tomada apenas a partir de um repertório urbano civilizatório. Ademais, se há, hoje, uma condição de pauperização dos grupos indígenas, isto se deve às constantes investidas de agentes privados e do próprio Estado brasileiro contra eles. Sendo assim, a pretensão de que este mesmo Estado resolva o que tipifica como “o problema indígena” por esta mesma ótica, representaria mais um ato de violência e de “desindianização” destes grupos, visto que os colocaria na mesma condição de trabalhadores rurais, o que eles não o são.

Neste sentido, Ailton Krenak também destaca que, aos indígenas, interessa pouco apenas a oferta de prerrogativas oriundas de um repertório urbano, tais como direitos trabalhistas, aposentadoria, poupança, herança, uma vez que estes elementos estão pouco conectados com o sistema de vida de muitos destes grupos. Assim, ainda que se reivindique a oferta deste conjunto de direitos em determinados contextos, nos quais se fazem importantes, eles não devem ser tomados como substitutivos da garantia de territórios e tampouco da compreensão da especificidade das formas de produção de vida engendradas por comunidades

⁸⁵³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. Op.Cit. p.26

⁸⁵⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Etnologia brasileira*. Op.Cit. p.132.

⁸⁵⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os involuntários da Pátria*. Op.Cit. p.7.

indígenas. Os problemas gerados por esses descompassos são narrados por Krenak como um dos pontos que suscitou debates entre as lideranças indígenas e outros movimentos sociais, ao longo dos anos 1980 no Brasil:

Quando formamos a União das Nações Indígenas, eu fui o representante (...). Outros movimentos estavam acontecendo. Mas o que eram os índios? Podíamos nos unificar a um desses movimentos... o Movimento Sem Terra, ou outro qualquer. Mas não fizemos. Depois disso o pessoal da CUT veio me atacar, me perguntaram se eu achava que trabalhadores e índios não deviam se unificar, eu disse que quanto aos trabalhadores eu não sabia, mas quanto aos índios eu acreditava que não (...). Não poderíamos ter nos unido aos Sem Terra, aos Sem Teto ou outro movimento qualquer. Nós também não tínhamos algo, como os outros movimentos, estávamos lutando por terra, por direitos, mas existem diferenças. Acho que é muito difícil para o ocidental admitir que somos diferentes (...)⁸⁵⁶.

O tipo de visão problematizada acima, como já argumentado por Viveiros de Castro, esteve presente em outros âmbitos das Ciências Sociais brasileiras na segunda metade do século XX, ecoando nos discursos de outros autores e em relação a outros grupos, para além de Darcy Ribeiro e sua concepção sobre os indígenas. Isto é o que demonstra o estudo de Wanderson Chaves sobre a perspectiva de Florestan Fernandes – grande interlocutor de Ribeiro – acerca da “integração do negro na sociedade de classes”⁸⁵⁷.

Segundo Chaves, a tese de Fernandes propunha uma abordagem da questão racial pelo prisma da inserção do negro no mercado de trabalho e de sua conseqüente proletarização. A inclusão racial apareceria, assim, como estratégia de “desenvolvimento”, pois permitiria a livre concorrência e possibilitaria, com a proletarização de populações marginalizadas, redução de desigualdades e abertura para uma “evolução democrática” e “civilizatória”⁸⁵⁸. De acordo com o autor, o sociólogo argumentava que a temática da inclusão do negro na sociedade brasileira deveria estar menos focada no “preconceito de cor” e mais na “desigualdade econômica”, tida como um problema mais estrutural.

Neste sentido, Florestan Fernandes dizia, segundo Chaves, que a tarefa dos movimentos sociais deveria ser a de promover a integração dos negros na lógica competitiva da economia de mercado e da sociedade de classes, para “alterá-la a seu favor”⁸⁵⁹, levando ao posterior caminho do socialismo. De modo análogo a Ribeiro, Fernandes também atribuía, neste

⁸⁵⁶ KRENAK, Ailton. O movimento indígena e a Constituição de 1988. *Op. Cit.* pp.220-221.

⁸⁵⁷ CHAVES, Wanderson. Florestan Fernandes e a integração do negro na sociedade de classes: uma história de agendamento intelectual. In: CANCELLI, Elizabeth; MESQUITA, Gustavo; CHAVES, Wanderson. *Guerra Fria e Brasil: para a agenda de integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Alameda Editorial, 2020.

⁸⁵⁸ Idem.

⁸⁵⁹ Idem.

processo, um papel de destaque aos cientistas sociais, que deveriam se portar como vanguarda na mudança de mentalidades que levaria a este conjunto de transformações.

Embora Darcy Ribeiro não defenda exatamente e de modo explícito a proletarização dos indígenas, suas percepções e abordagens acerca do que seria uma espécie de processo evolutivo das sociedades humanas e, por consequência, dos povos indígenas, caminhavam em uma direção similar. Como argumentamos ao longo da tese, inclusive, o autor partilhava da mesma perspectiva de Florestan Fernandes em relação ao papel missionário que as Ciências Sociais deveriam ter neste processo, relegando ao campo a tarefa de construção de uma “antropologia dos brasileiros”. Disto resultou, como já dissemos e demonstraremos melhor a seguir, um discurso que vinculou diretamente o chamado “problema indígena” ao tema da nacionalidade e da formação do povo brasileiro.

5.1 – Corpos indígenas e a protocélula do “povo brasileiro”

Somos ainda “um povo em ser”, na busca de seu destino. Essa é a avaliação feita por Darcy Ribeiro, em 1995, acerca do Brasil e do “povo brasileiro”. Uma nação que sempre existiu para atender as demandas externas, cujos interesses de seu “povo” nunca foram levados em consideração. Resta-nos entender, segundo sua avaliação, por que um país que se constituiu de forma tão magnífica como o Brasil não conseguiu “ascender plenamente à civilização industrial”⁸⁶⁰? A resposta, de acordo com sua análise, estaria na forma de ordenação da sociedade que, marcada por desígnios externos aos seus, nunca pode voltar-se para si mesma e se apropriar de sua história. O que houve aqui e ainda há, complementa o autor, é uma massa de trabalhadores explorada por uma minoria dominante⁸⁶¹. Segundo Darcy Ribeiro, faltava-nos um “conceito de povo”, englobando todos os trabalhadores e atribuindo-lhes direitos. A este respeito, ele afirma:

Nós, os brasileiros, nesse quadro, somos um **povo em ser**, impedido de sê-lo. Um **povo mestiço** na carne e no espírito, já que aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Nela fomos feitos e ainda continuamos nos fazendo. Essa massa de nativos, **oriundos da mestiçagem** viveu por séculos sem consciência de si, afundada na *ninguendade*. Assim foi até se definir como uma nova identidade étnico-nacional, a de brasileiros. Um povo, até hoje, em ser, na dura busca de seu destino⁸⁶².

⁸⁶⁰ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. Op. Cit.* p. 446.

⁸⁶¹ Idem. p. 441.

⁸⁶² Idem. p. 449 [grifo nosso].

Inúmeras questões merecem ser destacadas com base neste trecho da parte conclusiva de *O povo brasileiro*. A primeira delas, diz respeito à ideia de que os brasileiros constituem um povo “em ser”, “impedido de sê-lo”. Essa caracterização está diretamente conectada à sua teoria da evolução sociocultural, à qual abordamos anteriormente. O cerne de seu raciocínio é de que o Brasil teria se formado a partir da interrupção de uma espécie de “processo evolutivo natural” pelo qual, preconizava o autor, os povos indígenas passariam inevitavelmente ao longo de sua história. Impedidos de fazer essa “evolução” de forma autônoma, forçados pelos europeus, durante a colonização, a passar por um processo de *atualização histórica*, isto é, a mudarem seu modo de vida em função de designios externos aos seus, os indígenas foram “desfeitos”, “deculturados” para se “misturarem” forçosamente aos europeus e, posteriormente, aos africanos, para formar um *Povo-Novo*, o brasileiro.

Por sua vez, esse povo padeceria de uma falta de consciência de si, denominada pelo autor como “ninguendade”. Isto porque, em sua avaliação, sem conseguir se tipificar em uma denominação mais precisa, estes novos sujeitos formados por meio do processo de colonização, que já não seriam nem negros, nem índios, nem europeus, mas tão somente um *ser outro* constituído por meio desta “mistura” de “matrizes étnicas” distintas, possuem uma lacuna identitária, à qual Ribeiro pretende preencher por meio de sua narrativa. O oposto da “ninguendade” seria, neste sentido, a construção de uma “unidade étnica”, que se daria a partir do momento em que assumíssemos nossa condição essencialmente “mestiça”.

Essa análise do autor é oriunda de sua caracterização do povo brasileiro como um *Povo-Novo*. O conceito faz parte do conjunto de categorias classificatórias mobilizadas por Ribeiro, em *As Américas e a civilização*, para tipificar os diferentes tipos de formação sócio-histórica presentes no continente americano. Curiosa e sintomaticamente, a parte da obra que aborda os chamados *Povos-Novos* abre com uma epígrafe de Euclides da Cunha, que diz: “estamos condenados à civilização. Ou progredimos ou desaparecemos”⁸⁶³. A frase do autor de *Os sertões*, reproduzida por Ribeiro, dá o tom de sua percepção acerca da inevitabilidade do progresso civilizatório que, cedo ou tarde, atingiria a todos, à revelia dos nossos desejos. Essa premissa, conforme argumentamos, constitui-se como faceta importante de seu discurso indigenista, sobretudo no que diz respeito à sua percepção dos sujeitos indígenas como corpos transitórios, “condenados” a se transformarem no interior de uma escala de “evolução” sociocultural.

⁸⁶³ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. *Op.Cit.* p.205.

De acordo com esta tipologia de Darcy Ribeiro, os *Povos-Novos*, conforme descrevemos brevemente em capítulos anteriores, são aqueles formados, nas palavras do autor, pela “conjunção e amalgamação de etnias orginalmente muito diferenciadas, sob condições de domínio despótico por parte de agentes coloniais de sociedades desenvolvidas”⁸⁶⁴. Abordando a especificidade do caso americano, o autor complementa dizendo que:

Os *Povos-Novos* das Américas são, também, o resultado de formas específicas de dominação étnica e de organização produtiva sob condições de extrema opressão social e deculturação compulsória que, embora exercida em outras épocas e em distintas áreas do mundo, alcançaram na América colonial a mais ampla e a mais rigorosa aplicação⁸⁶⁵.

Nota-se, por sua análise, que Ribeiro reconhece e ressalta a violência desse processo de formação do que denomina como *Povos-Novos* na América, sobretudo no que diz respeito aos povos indígenas e africanos. Em uma expressão bastante perspicaz, inclusive, o autor afirma em *O povo brasileiro* que o curso da colonização portuguesa no Brasil representou um “moinho de gastar gente”, em alusão ao modo como a dinâmica de estruturação da primeira grande atividade econômica desenvolvida na América portuguesa – a produção de açúcar – se consolidou sobre a intensa exploração e extermínio de indígenas e negros.

Essa violência fundante da formação do Brasil, segundo sua análise, teve como uma de suas marcas fundamentais a exploração e dominação exercida pelos europeus sobre as mulheres indígenas, cujo resultado seria a criação do que Ribeiro denomina como a “protocélula do povo brasileiro”. Esta, por sua vez, seria essencialmente atravessada por uma espécie de cisão identitária, sob a qual se formariam sujeitos que, na análise do autor, viveriam como *párias*, sem um sentimento firme de pertença a nenhum de seus polos ancestrais. Não se sentem índios, nem portugueses, mas tão somente um *ser outro*, descolado de suas “origens étnicas”.

O raciocínio de Ribeiro levanta questões interessantes, algumas das quais já aludidas anteriormente. A primeira delas, refere-se à construção de uma narrativa que ressalta, de forma enfática, a violência do processo colonizador, sobretudo em relação às mulheres, em especial, às negras e indígenas. Traço esse que, na análise de Daniel Munduruku, constitui-se como uma das potencialidades do discurso do autor⁸⁶⁶. Neste sentido, não há, na narrativa do antropólogo, um discurso que negue ou amenize a brutalidade e o caráter opressivo sobre o qual se edificou

⁸⁶⁴ Idem. p.206.

⁸⁶⁵ Idem.

⁸⁶⁶ MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro*. Op.Cit. p.24.

nossa “mestiçagem”, tampouco a construção de uma ideia de democracia racial, como debatido anteriormente.

Por outro lado, não obstante reconheça e condene a violência desse processo, Ribeiro segue na aposta de que houve, apesar de sua brutalidade inerente, a construção de uma nova unidade étnica, um *Povo-Novo* - o “brasileiro” - que precisava se apropriar desta nova identidade, de forma a positivá-la. Neste trecho de *As Américas e a civilização*, mais uma vez, fica clara esta constatação do autor:

Os poderes de dominação exercidos pelos agentes europeus da colonização dos *Povos-Novos* fez de cada unidade, linguisticamente, luso-americanos, hispano-americanos, franco-americanos, anglo-americanos e a **aculturou** segundo tradições religiosas católicas ou protestantes, no espírito dos corpos de instituições, de costumes e hábitos prevaletentes na metrópole colonial. (...). Na segunda variante, concernente à matriz africana, é mais significativa a presença e a proporção dos seus contingentes **integrados** em cada população neo-americana do que a variação cultural dos diversos grupos negros trazidos à América. Isto porque a deculturação, sob condições de escravidão, deixou pouca margem para a impressão de traços culturais específicos dos povos africanos nas etnias nacionais modernas das Américas. Apenas no terreno religioso são assinaláveis suas contribuições. Mesmo estas, impregnadas de sincretismo, são mais expressivas do protesto negro contra a opressão a que é submetido, do que a preservação de corpos originais de crenças (...). A terceira variante, referente à matriz indígena, parece ser mais significativa no plano cultural do que a negra, porque os contingentes nativos encontrados pelos europeus proporcionaram os elementos básicos da adaptação ecológica dos primeiros núcleos neo-americanos. Contribuíram, assim, decisivamente para a configuração das protoculturas de implantação dos empreendimentos colonizadoras em terras americanas⁸⁶⁷.

Podemos observar, por essa passagem de *As Américas*, que Ribeiro insiste em ideias como as de aculturação, integração e de uma originalidade da cultura africana e indígena, que teria se perdido em favor de um apagamento promovido por meio do processo colonizador. Deste modo, o autor edifica um discurso que, mesmo reconhecendo a violência desse processo, segue afirmando que houve em algumas partes da América, como o Brasil, a construção bem-sucedida de uma unidade étnica. É digno de nota, aliás, como o autor chega a escamotear as contribuições trazidas pelos saberes africanos, cuja relevância é por ele relegada apenas ao “plano religioso”.

Neste sentido, há outro traço relevante do discurso histórico de Ribeiro que desponta dessa narrativa, qual seja, a maior ênfase dada pelo autor sobre o que seria a “contribuição” da “matriz indígena” para a formação da América, em detrimento da africana. Ao mesmo tempo, vigora ainda a ideia de uma “matriz indígena” – como se esta constituísse uma unidade coesa –

⁸⁶⁷ Idem. pp.209-210.

e o movimento de pensar os sujeitos indígenas, no caso brasileiro, em função de sua contribuição para a formação de nossa suposta unidade étnica nacional.

Em relação a este aspecto, aliás, Ribeiro faz outra constatação importante. Segundo sua análise, essa contribuição da “matriz indígena” para as nações criadas no continente americano por meio da colonização foi mais forte quando dada por grupos que se encontravam em um nível mais avançado na escala evolutiva dos *Processos Civilizatórios*. Ou seja, a maior ou menor potência de “contribuição cultural” de cada povo indígena na formação dos *Povos-Novos* seria proporcional, segundo seu argumento, “aos níveis de desenvolvimento tecnológico que havia alcançado cada grupo aborígene e as diferenças dos respectivos patrimônios culturais, parte dos quais ainda sobrevive e é responsável por certas singularidades dos povos neo-americanos”⁸⁶⁸.

Com isso, o autor replica, como já apontamos anteriormente em nossa análise, aquilo que Pierre Clastres demonstrou ser uma tônica recorrente das narrativas de viajantes e missionários dos séculos XVI e XVII, isto é, a construção de um discurso que contrasta, em um polo, uma América pré-colombiana entregue “à selvageria” e, em outro, uma que, por meio de povos como os Incas e Astecas, fez triunfar a civilização⁸⁶⁹.

A referência ao trabalho de Clastres é particularmente relevante no que tange à análise desse traço do discurso indigenista de Darcy Ribeiro. Em *A sociedade contra o Estado*, importante obra publicada em 1974 - apenas quatro anos após *Os índios e a civilização* -, o antropólogo francês busca analisar a relação dos povos indígenas americanos com os sistemas de organização social estruturados de forma mais hierárquica e onde a presença de um Estado centralizado era mais evidente.

Neste sentido, Clastres se contrapõe a uma construção discursiva que caracteriza os povos nativos que vivem em comunidades descentralizadas como menos evoluídos do que aqueles que vivem em sociedades mais hierarquizadas. Mais do que isso, Pierre Clastres refuta a tese de que haveria uma espécie de processo evolutivo natural que levaria as comunidades tribais a “ascenderem” a níveis de organização social cuja presença de um Estado centralizado fosse preponderante. O antropólogo francês argumenta, que, se pudessemos supor alguma tendência de desenvolvimento histórico destes povos, esta caminharia justamente na direção oposta, ou seja, na direção de repelir qualquer forma de organização que levasse à existência de mecanismos regulatórios como aqueles engendrados pelos Estados ocidentais. Voltaremos a esse ponto da análise do autor no último tópico desse capítulo.

⁸⁶⁸ Idem. p.210.

⁸⁶⁹ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*. Op. Cit. p.47.

Por ora, interessa-nos ressaltar um ponto específico da abordagem de Clastres sobre a relação entre os Estados nacionais americanos e os povos indígenas viventes nos domínios de seu território, qual seja: o de que esses Estados seriam, fundamentalmente, propensos à realização de práticas etnocidas. O conceito, segundo o autor, foi cunhado originalmente pelo antropólogo norte-americano Robert Jaulin em alusão direta ao genocídio de indígenas empreendido historicamente na América. Diferenciando os dois termos – genocídio e etnocídio – Clastres afirma que, se o primeiro está associado mais diretamente ao extermínio dos corpos físicos, o segundo está ligado à destruição dos modos de vida, de pensamento, dos saberes, memórias, etc., daqueles cujas diferenças em relação a outros grupos são tipificadas como passíveis de aniquilação.

Assim, continua o autor, genocídio e etnocídio têm, em comum, “uma visão idêntica do Outro: O Outro é a diferença, certamente, mas é sobretudo a má diferença”⁸⁷⁰. O que difere os dois fenômenos, segundo Clastres, são as atitudes tomadas em relação ao tratamento dessa diferença. A atitude genocida, define, age pura e simplesmente para negá-la e exterminá-la. Já a etnocida admite “a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas podemos melhorá-los obrigando-os a se transformarem até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é imposto”⁸⁷¹. Trazendo sua análise especificamente para o contexto do indigenismo brasileiro, o antropólogo francês afirma que este não faz outra coisa senão afirmar essa visão essencialmente etnocida:

"Nossos índios, proclamam os responsáveis, são seres humanos como os outros. Mas a vida selvagem que levam nas florestas os condena à miséria e à infelicidade. É nosso dever ajudá-los a libertar-se da servidão. Eles têm o direito de se elevar à dignidade de cidadãos brasileiros, a fim de participar plenamente do desenvolvimento da sociedade nacional e de usufruir de seus benefícios". A espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo⁸⁷².

A análise de Clastres é particularmente interessante para problematizarmos certos aspectos do discurso de Darcy Ribeiro em relação aos povos indígenas brasileiros, sobretudo em relação à ideia construída pelo autor, e já aludida por nós anteriormente, de que a condição indígena era transitória, uma vez que estes povos estariam sujeitos a uma inevitável transformação em seus modos de vida. O exemplo dado pelo antropólogo francês acerca do discurso indigenista brasileiro ecoa, inclusive, percepções muito parecidas com as professadas

⁸⁷⁰ CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p.83.

⁸⁷¹ Idem.

⁸⁷² Idem. p.84.

por Ribeiro nos anos 1970. Para exemplificar, convém lembrar um trecho, já citado na primeira parte deste trabalho, da entrevista concedida pelo antropólogo brasileiro em 1979 à revista *Encontros com a Civilização Brasileira*, na qual afirma, em uma defesa do “humanismo rondoniano”, que a premissa do trabalho do Marechal era pautada por uma “ideologia de respeito às culturas primitivas”, porque compreendia que:

o índio está condenado a ser índio porque não pode ser outra coisa. Ele só sabe viver segundo seus costumes. Esses costumes mudam lentamente. O que temos que fazer, não é transformar o índio num não índio, **mas transformá-lo num índio melhor**; mais armado de instrumentos, mais protegido contra as nossas enfermidades, com a garantia da terra em que vivem, já que ocupam parcela tão ínfima do país que podemos e devemos respeitá-la⁸⁷³.

Embora não seja legítimo afirmar que Darcy Ribeiro defendesse a transformação pura e simples dos indígenas em cidadãos brasileiros, ou tampouco defendesse abertamente ideias como as de integração ou assimilação destes povos na sociedade nacional, é notável que o discurso do autor acaba por reproduzir uma percepção de que era desejável – e mesmo inevitável – uma mudança nos “costumes” desses povos. Haja vista a formulação do autor, cujos sentidos estão longe de serem irrelevantes, de que a condição indígena representaria uma “condenação”, o que, no mínimo, poderíamos tipificar como um infeliz lapso de linguagem.

Essas questões constituem-se, também, como um dos pontos fundamentais para a compreensão dos impasses inerentes à defesa de Darcy Ribeiro de um projeto de Estado-Nação brasileiro, edificado inclusive e sobretudo, pela positivação do que ele acreditava ser uma unidade étnica resultante do processo colonizador. Inclusive porque, como afirma Clastres, a lógica do etnocídio é, essencialmente, a da “redução do múltiplo ao Um”⁸⁷⁴. Ou seja, toda e qualquer busca pela construção de um Estado-Nação baseado na unidade cultural, levaria ao inevitável aniquilamento de grupos extranacionais, como os povos indígenas. Não por acaso, Daniel Munduruku ressalta, para o contexto brasileiro, que, do ponto de vista dos povos originários, o discurso de abasileiramento representa o apagamento da memória ancestral⁸⁷⁵.

Em relação a Ribeiro, em outra passagem de *As Américas e a civilização*, o autor reafirma justamente essa defesa de um Estado nacional etnicamente unificado, ao projetar que “as formas futuras, a que deverá assumir a cultura brasileira com o avanço da modernização e importação”, serão também as do “reforço da **unidade étnico-nacional pela maior**

⁸⁷³ RIBEIRO, Darcy. Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim. *Op.Cit.* p.91 [grifo nosso].

⁸⁷⁴ CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. *Op.Cit.* p.87.

⁸⁷⁵ MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro. Op.Cit.* p.64.

homogeneização dos modos de fazer, de interagir e de pensar⁸⁷⁶. Essa percepção do autor, vale lembrar, está na base de seu conceito de *Povos-Novos*, que seriam aqueles essencialmente formados por grupos étnicos “deculturados” e que se juntam para formar uma nova “unidade étnica”, diferenciada de suas matrizes originais.

Assim, tipificando o “povo brasileiro” como um desses *Povos-Novos*, formado a partir da “deculturação” das matrizes indígenas, europeias e africanas – uma reedição do mito das três raças – Ribeiro atribui como nossa tarefa primordial, como afirma Stella Bresciani, a de “reinventar o humano, criando um novo gênero de gentes, diferentes de quantas haja”⁸⁷⁷. Processo esse, que, segundo o autor, se iniciara logo no início da colonização portuguesa em terras americanas:

Acredito que se possa distinguir a existência dessa célula cultural neobrasileira, diferenciada e autônoma em seu processo de desenvolvimento, a partir de meados do século XVI; quando se erigiram os primeiros engenhos de açúcar, sendo ainda dominante o comércio de pau-de-tinta, e quando ainda se tratava de engajar o índio como escravo do setor agroexportador. Era a destinação e a obra dos mamelucos-brasilíndios, que já não sendo índios nem europeus, nem nada, estavam em busca de si mesmos, como um povo novo em sua forma mais larvar⁸⁷⁸.

Partindo, portanto, dessa linha interpretativa, o antropólogo não apenas projeta uma tendência ao reforço de nossa “unidade étnica”, como coloca seu próprio discurso a serviço dessa empreitada, depositando, como aponta Bresciani, “toda a sua esperança na memória coletiva conscientemente vivenciada, uma memória afetiva reconstruída intelectualmente, no caso, por ele”⁸⁷⁹. Neste sentido, como dissemos na primeira parte da tese, a narrativa de síntese de Ribeiro sobre a história do Brasil e seu próprio projeto de construção de uma “antropologia dos brasileiros” aparecem como sua tentativa de contribuir para este processo.

Mais do que isso, o autor tributou às Ciências Sociais, de modo mais amplo, o papel de pensar os indígenas em relação ao Brasil, muito mais do que apenas “estudar os índios pelos índios”, como afirmou em tom de crítica algumas vezes. Essa abordagem privilegiada pelo autor tem como consequência, como afirma Eduardo Viveiros de Castro, a edificação de um discurso que captura os indígenas pelo viés objetivante do Estado⁸⁸⁰, isto é, que concebe esses sujeitos sempre a partir da perspectiva do Estado nacional, como se não pudessem existir fora desta

⁸⁷⁶ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. *Op.Cit.* p.237 [grifo nosso].

⁸⁷⁷ BRESCIANI, Stella. *Projetos e projeções da nação brasileira: Stefan Zweig, Darcy Ribeiro e Oliveira Viana: pontos de contato e contrastes*. *Op.Cit.* p.253.

⁸⁷⁸ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. *Op.Cit.* p.270.

⁸⁷⁹ *Idem*.

⁸⁸⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Etnologia brasileira*. *Op.Cit.* p.137.

lógica e como se não pudessem ser pensados de outro modo que não fosse a partir de sua interação com os não indígenas.

Segundo Márcio Goldman, esse viés da construção da nação foi um traço fortemente constitutivo das Ciências Sociais no Brasil, tendo grande impacto sobre o campo da antropologia, em particular⁸⁸¹. No interior dessa perspectiva, afirma o autor, construiu-se um discurso - vitorioso, em sua análise - que coloca a “identidade nacional” como a única legítima de discussão⁸⁸². Como também demonstrou Stella Bresciani, essa discussão, fortemente presente entre os anos 1920 e 1940 no Brasil, alcançou também o findar do século XX, momento em que obras como a de Darcy Ribeiro ainda buscavam refletir sobre essa questão⁸⁸³.

No interior das Ciências Sociais, de acordo com Goldman, essas narrativas operaram de formas distintas, mas complementares, com noções como as de sincretismo e mestiçagem, sintetizadas por meio do mito das três raças formadoras do Brasil. Algumas delas, abordavam esses traços como obstáculos a serem superados para a construção de uma identidade nacional brasileira. Outras, ao contrário, compreendiam esses aspectos como um fator que possibilitaria a constituição de uma identidade nacional ao mesmo tempo original e unitária.

Para Goldman, a década de 1930 marcaria o grande ponto de inflexão desses discursos, isto é, o momento em que a mestiçagem deixa de ser vista como fator negativo e passa a ser positivada. As narrativas elaboradas a partir dessa mirada caracterizariam o povo oriundo da nação mestiça como aquele que iria fundar a nacionalidade⁸⁸⁴. Segundo o autor, Gilberto Freyre foi um dos mais emblemáticos representantes dessa percepção, mas autores como Roquete Pinto, Sérgio Buarque de Holanda e, acrescentemos, Darcy Ribeiro, não deixaram de ecoar, ainda que de modo distinto a Freyre, essa mesma percepção.

Assim, Goldman destaca que o ponto em comum tanto das teorias que negativam quanto das que positivam a miscigenação reside no fato de que ambas adotam uma perspectiva sobre a diversidade que “supõe que o destino inelutável de qualquer agenciamento entre diferenças seja a homogeneidade, quer se manifeste por depuração, purificação, quer por mistura e fusão”⁸⁸⁵. Essa retórica da nacionalidade, podemos dizer, fomenta, inevitavelmente, um discurso etnocida, uma vez que formula um conhecimento unívoco e universalista sobre o

⁸⁸¹ Esse tema foi discutido em larga escala pela historiografia. O já citado estudo de Stella Bresciani sobre Oliveira Vianna, constitui-se como um desses exemplos. Evoco, contudo, a análise de Márcio Goldman, por abordar, de forma específica, o debate sobre a questão no interior do campo antropológico, no qual Darcy Ribeiro esteve diretamente inserido, conforme abordamos na primeira parte da tese.

GOLDMAN, Márcio. *Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem*. *Op.Cit.* p.13.

⁸⁸³ BRESCIANI, Stella. *O charme da ciência e a sedução da objetividade: Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil*. *Op.Cit.* p.37.

⁸⁸⁴ *Idem.* p.14.

⁸⁸⁵ *Idem.* p.15.

Brasil. Ademais, como aponta Kabengele Munanga, a propagação da ideia de sincretismo e de construção de uma “cultural nacional” mestiça contribuiu, em todas as suas vertentes, em maior ou menor grau, para distensionar o debate sobre as diversas formas de racismo e suas variáveis no país⁸⁸⁶.

Como dissemos, o discurso de Darcy Ribeiro acerca da construção da nacionalidade aparece com mais intensidade no último livro da série *Estudos, O povo brasileiro*. Nele, além de tipificar *o brasileiro* como um *Povo-Novo*, formado pela “deculturação” de indígenas, africanos e portugueses, o autor constrói um quadro da “cultura nacional” a partir do que denomina como as “ilhas-Brasil”. Na parte intitulada *Os Brasís na história*, Ribeiro parece apontar, num primeiro momento, para um reconhecimento da pluriétnicidade existente no país. Um olhar mais atento, contudo, permite-nos perceber que, na verdade, o autor acaba por construir uma tipologia do que seriam nossas “culturas regionais”, ainda fortemente marcadas pelas ideias de sincretismo e mestiçagem, na qual, mais uma vez, os sujeitos indígenas são tomados como um dos elementos dessa “mistura”. Essa dimensão de seu discurso fica clara na definição, trazida pelo autor, acerca do que seriam essas “ilhas Brasil”:

Uma copiosa documentação histórica mostra que, poucas décadas depois da invasão, já se havia formado no Brasil uma protocélula étnica neobrasileira diferenciada tanto da portuguesa como das indígenas. Essa etnia embrionária (...), é que iria modelar a vida social e cultural das ilhas-Brasil. Cada uma delas singularizada pelo ajustamento às condições locais, tanto ecológicas quanto de tipos de produção, mas permanecendo sempre como um renovo genésico da mesma **matriz**. Essas ilhas-Brasil operaram como núcleos aglutinadores e aculturadores dos novos contingentes apresados na terra, trazidos da África ou vindos de Portugal e de outras partes, dando **uniformidade e continuidade ao processo de gestação étnica, cujo fruto é a unidade sociocultural básica de todos os brasileiros**⁸⁸⁷.

Essa passagem de *O povo brasileiro* corrobora nosso argumento de que, ainda que Ribeiro fale de especificidades regionais, sua interpretação segue fortemente ancorada na ideia de uma “matriz” e uma unidade e uniformidade étnica basilar, constitutiva do “povo brasileiro. Ademais, como veremos melhor adiante, sua caracterização de nossas “culturas regionais” parte de um repertório bastante essencialista, que pressupõe características e tendências inatas a cada uma dessas formações socioculturais, reforçando, inclusive, alguns estereótipos bastante

⁸⁸⁶ MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional *Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ*, 05 nov. 2003. Disponível em: [uhttps://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf](https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf). Acesso em: 05 dez. 2021.

⁸⁸⁷ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. *Op.Cit.* pp.269-270 [grifo nosso].

simplistas, como o de que a cultura sertaneja seria calcada numa “visão de mundo e numa religiosidade propensa ao messianismo”⁸⁸⁸.

Seguindo essa toada, o autor denomina cinco tipos de formações culturais presentes no Brasil, sendo elas: a “cultura crioula”, que teria se desenvolvido nas faixas litorâneas do Nordeste brasileiro, tendo como instituição coordenadora fundamental o engenho açucareiro; a “cultura caipira”, formada a partir da ocupação dos mamelucos paulistas, constituída inicialmente a partir da atividade de captura de indígenas, depois com a mineração e, mais tarde, com as fazendas de café e a industrialização; a “cultura sertaneja”, estruturada a partir da criação de gado, desenvolvendo-se desde o semiárido nordestino até o cerrado do Centro-Oeste; a “cultura cabocla” da população da Amazônia, desenvolvida nas atividades seringueiras e no cultivo de ervas; e, por fim, a “cultura gaúcha”, de pastoreio nas campinas do Sul⁸⁸⁹.

É nesse Brasil profundo, distante das “fronteiras da civilização”, que Ribeiro buscará essa espécie de “essência” do povo brasileiro. Como aponta Benedict Anderson, se as nações são, antes de tudo, constructos imaginados, essa construção se dá, com frequência, por meio da mobilização de imagens de forte apelo emocional, como bem demonstrou Stella Bresciani⁸⁹⁰. Neste sentido, o discurso de Ribeiro, ao mesmo tempo em que busca trazer a exclusão, a violência e a opressão vivenciada por essas populações para o interior de nossa “imaginação nacional”, também acaba por corroborar uma imagem romantizada, “lugar comum”⁸⁹¹, de um Brasil interiorano – “atrasado”, em termos de desenvolvimento técnico e econômico -, mas também de uma gente “mais alegre, porque mais sofrida”⁸⁹².

Neste sentido, alguns pontos em comum ecoam dessa caracterização do autor. Um deles, é o do que as ilhas-Brasil por ele desenhadas são sempre descritas a partir da ideia de mestiçagem. Em sua definição acerca da “cultura crioula”, por exemplo, Ribeiro afirma que a polaridade social básica era a do senhor de engenho e do escravo. Nessa descrição, afirma Ribeiro: “o senhor de engenho, apesar de seu papel de agente da exploração externa da população posta debaixo de seu domínio, era já um empresário nativo” que, “no convívio com a gente da terra, se abasileira em seus hábitos”. Quanto ao escravo, “índio ou negro, que sobrevivia ao duro trabalho no engenho, também se abasileirava no mesmo ritmo. Embora polarmente opostos ao senhor, tinham mais em comum com ele na língua que falavam e pela

⁸⁸⁸ Idem. p. 338.

⁸⁸⁹ Idem. pp.269-441.

⁸⁹⁰ BRESCIANI, Stella. *Identidades inconclusas no Brasil do século XX: fundamentos de um lugar-comum. Op. Cit.* p.425.

⁸⁹¹ Idem.

⁸⁹² RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. Op. Cit.* p.449.

visão do mundo que com seus ancestrais tribais brasileiros ou africanos”⁸⁹³. Isto é, Ribeiro aponta que, embora em posições sociais diametralmente opostos, escravos e senhores de engenho já partilhavam de uma espécie de identidade cultural comum, a de brasileiros.

Quanto à formação da “cultura cabocla”, Ribeiro afirma que ela se consolidou “pela mestiçagem de brancos com índias”, originando uma “sociedade nova de mestiços que constituiria uma variante cultural diferenciada da sociedade brasileira: a dos caboclos da Amazônia”⁸⁹⁴. Este processo histórico, continua o autor:

gerara na Amazônia três classes de gente. Uma das quais majoritária e preparada para assumir o conjunto daquela complexa sociedade, mas sem capacidade sociopolítica de fazê-lo. Essas três categorias eram formadas pelo **índio tribal**, refugiado nas altas cabeceiras, lutando contra todos que quisessem invadir seus núcleos de sobrevivência para roubar mulheres e crianças e condená-las ao trabalho extrativista. A segunda, pela população urbanizada, muito heterogênea, mas que tinha de comum já falar predominantemente o português e a capacidade de operar como base de sustentação da ordem colonial. O terceiro contingente era formado de **índios genéricos**, oriundos principalmente das missões e da expansão dos catecúmenos sobre toda a área, na gestação de outros tantos índios genéricos. Tratava-se de um novo gênero humano, diferente dos demais, só comparável aos mamelucos paulistas⁸⁹⁵.

A descrição de Ribeiro sobre a formação da “cultura cabocla” é bastante expressiva da ligação intrínseca existente entre sua abordagem dos sujeitos indígenas como elementos da “mistura nacional” e a classificação por ele desenvolvida – sobretudo em *Os índios e a civilização* – para tipificar os diferentes povos originários existentes no território brasileiro. No trecho acima, o autor replica as noções de “índio tribal” e “índio genérico”, sendo esta última utilizada para nomear os grupos indígenas que, supostamente, já teriam “se misturado” excessivamente com outros grupos para que pudessem continuar sendo identificados como indígenas, tornando-se, assim, “um novo gênero humano” – o mestiço. Conforme dissemos no capítulo anterior, esse tipo de discurso acarretou problemas concretos para o reconhecimento da condição indígena de vários grupos – como os Xakriabá, os Xururu do Ororubá, os Krenak – que, sendo enquadrados em categorias genéricas como as de “caboclo”, inclusive, tiveram dificuldades para ter acesso à demarcação de seus territórios, visto que já não eram mais considerados como indígenas.

Outro aspecto importante aparece na forma como o autor caracteriza a presença indígena na “mistura” que forjou a “cultura sertaneja”. Segundo Ribeiro, “é inevitável admitir que, roubando mulheres ou acolhendo índios nos criatórios, o fenótipo típico dos povos indígenas

⁸⁹³ Idem. p.277.

⁸⁹⁴ Idem. p.314.

⁸⁹⁵ Idem. pp.318-319

originais daqueles sertões se imprimiu na vaquejada e nos nordestinos em geral”⁸⁹⁶. A formulação do autor permite-nos indagar o que seria um “fenótipo típico indígena”, se havia, e há, na região por ele mencionada, uma miríade de povos distintos e cuja identificação enquanto grupo étnico não se define por sua aparência biotípica. Aliás, a identificação fenotípica dos indígenas constitui-se como mais uma das formas de exclusão por eles vivenciada, visto que não é possível falar de um fenótipo indígena e todas os discursos construídos neste sentido sempre tomavam como base um modelo ideal de “índio”, em geral, associado aos povos originários amazônicos.

Essa visão essencialista acerca das culturas regionais aparece de forma bastante intensa na caracterização feita por Darcy Ribeiro acerca do sertanejo, que, em sua descrição, “caracteriza-se por sua religiosidade singela tendente ao messianismo fanático, por seu carrancismo de hábitos, por seu laconismo e rusticidade, por sua predisposição ao sacrifício e à violência”⁸⁹⁷. Em outra passagem similar, continua o autor:

Uma outra expressão característica do mundo sociocultural sertanejo é o fanatismo religioso, que tem muitas raízes comuns com o cangaço. Ambos são expressões da penúria e do atraso, que, incapazes de manifestar-se em formas mais altas de consciência e de luta, conduziram massas desesperadas ao descaminho da violência infrene e do misticismo militante⁸⁹⁸.

Este ponto, em particular, além de eivado de estereótipos bastante simplistas, exemplifica o modo como Ribeiro tipifica as formas de ação política como mais ou menos evoluídas, argumento que, conforme também abordamos no capítulo anterior, esteve na base de sua percepção de que os sujeitos indígenas seriam menos aptos a atuar politicamente de forma mais consistente.

Avançando em sua caracterização das “ilhas-Brasil”, Ribeiro reafirma a ideia de que, também na formação “cultura caipira”, a mistura entre indígenas e brancos teria gerado “novo” tipo de gente, o paulista, essencialmente um mestiço:

Do tronco português, o paulista perdera a vida comunitária da vila, a disciplina patriarcal das sociedades agrárias tradicionais, o arado e a dieta baseada no trigo, no azeite e no vinho. Do tronco indígena, perdera a autonomia da aldeia igualitária, toda voltada para o provimento da própria subsistência, a igualdade do trato social das sociedades não estratificadas em classes, a solidariedade da família extensa, o virtuosismo de artesãos, cujo objetivo era viver ao ritmo em que os seus antepassados sempre viveram⁸⁹⁹.

⁸⁹⁶ Idem. p.341.

⁸⁹⁷ Idem. p.352.

⁸⁹⁸ Idem. p.354.

⁸⁹⁹ Idem. p.363.

Assim, seu discurso segue caracterizando os indígenas como elementos dessa mistura e atribuindo-lhes certas características específicas com as quais eles teriam contribuído para a formação dessa protocélula brasileira, sendo esta última sua grande preocupação. Sintomaticamente, Ribeiro só fala da presença de povos indígenas ainda existentes em número significativo nas áreas por ele denominadas como de “cultura cabocla”, na região amazônica. O que reforça a percepção de que o autor vinculava seu critério de “indianidade” à visão de um “índio tribal”, vivendo ainda de forma mais isolada e, portanto, não “contaminado” pelo convívio com outros grupos.

Por fim, em sua descrição da quinta e última “ilha-Brasil, a da “cultura sulina”, Darcy Ribeiro reproduz o discurso, bastante presente no senso comum, de que a população da região Sul seria formada essencialmente por uma espécie de mestiçagem europeia, composta por lavradores de origem açoriana, *gaúchos* hispano-americanos e “uma formação *gringo-brasileira*” dos descendentes de imigrantes europeus”⁹⁰⁰. Em sua caracterização, o autor basicamente desconsidera presenças indígenas e africanas na região. Os povos indígenas, quando mencionados, são, mais uma vez, alçados à posição de componentes da mistura que formou os “gaúchos”, oriundos de relações entre homens espanhóis e portugueses com mulheres guaranis, segundo sua descrição. Ainda de acordo com o autor, “a característica básica do Brasil sulino, em comparação com outras áreas culturais brasileiras, é sua heterogeneidade cultural”⁹⁰¹.

É particularmente curioso que Darcy Ribeiro reconheça a heterogeneidade de uma “ilha cultural” formada, segundo sua própria descrição, por descendentes de europeus, mas não afirme essa mesma diversidade em relação às outras “matrizes culturais” por ele delineadas. A este respeito, a filósofa Sueli Carneiro traz uma importante provocação que nos ajuda a problematizar esta percepção construída no discurso do antropólogo. Segundo Carneiro:

Uma das características do racismo é a maneira pela qual ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para os racialmente hegemônicos o privilégio de serem representados em sua diversidade (...). Brancos são individualidades, são múltiplos, complexos e assim devem ser representados. Isso é demarcado também no nível fenotípico em que é valorizada a diversidade da branquitude: morenos de cabelos castanhos ou pretos, loiros, ruivos, são diferentes matizes da branquitude que estão perfeitamente incluídos no interior da racialidade branca, mesmo quando apresentam alto grau de morenice, como ocorre com alguns descendentes de espanhóis, italianos ou portugueses que, nem por isso, deixam de ser considerados ou de se sentirem brancos. A branquitude é, portanto, diversa e

⁹⁰⁰ Idem. p.405.

⁹⁰¹ Idem.

multicromática (...). Porém, independentemente da miscigenação de primeiro grau decorrente de casamentos inter-raciais, as famílias negras apresentam grande variedade cromática em seu interior, herança de miscigenações passadas que têm sido historicamente utilizadas para enfraquecer a identidade racial dos negros⁹⁰².

A análise de Sueli Carneiro aponta, de forma bastante perspicaz, para o modo como o discurso da mestiçagem vem sendo utilizado historicamente, de diferentes modos e por diferentes atores, para enfraquecer as identidades étnicas dos grupos não hegemônicos. O argumento da autora corrobora, portanto, a questão debatida ao longo de nossa análise, sobre como essa ótica da miscigenação contribui – e continua contribuindo – para o decreto do desaparecimento ou extinção de povos indígenas no Brasil, considerados já excessivamente aculturados para que possam continuar a ser denominados como “índios”. Sendo assim, como aponta a autora, grupos como negros e indígenas seguem enfrentando, dentre tantos outros desafios, o de sempre terem que provar sua autenticidade, sua não contaminação por “outra coisa”.

Diante dessa percepção, os povos indígenas têm, cada vez mais, demarcado sua oposição a discursos de uniformização e de essencialização da condição indígena, tanto nos aspectos somático-biológico quanto no histórico-cultural, ambas expressões de percepções essencialmente racistas⁹⁰³. Segundo Cláudia Zapata, as mobilizações indígenas em diversos países latino-americanos tem colocado em questão a necessidade de redefinir projetos nacionais sustentados no princípio da homogeneidade. A autora afirma que é necessário pensar em uma diversificação do sujeito nacional – cujo oposto seria, justamente, o sujeito homogeneizado pela ideia de mestiçagem⁹⁰⁴. Falar de uma diversidade do sujeito nacional, seria, neste sentido, caminhar na direção oposta da ideia de um “povo brasileiro”, pensado como um todo único, homogêneo e quase atemporal, visto que, uma vez definida a “natureza” deste povo, ela se torna quase um fato dado, imutável.

É neste sentido que, segundo Márcio Goldman, vários grupos indígenas, mas não apenas, vem elaborando discursos que podem ser pensados como de contramestiçagem, visto que não pressupõe a homogeneização como horizonte da interação entre as diferenças. Por contramestiçagem, esclarece o autor, não devemos entender uma apologia de uma “não mistura” ou de uma “pureza”, mas sim a evidência do caráter aberto e indeterminado, não

⁹⁰² CARNEIRO, Sueli. Negros de pele clara. *Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades*, 25 set. 2016. Disponível em: <https://www.ceert.org.br/noticias/genero-mulher/13570/sueli-carneiro-negros-de-pele-clara>. Acesso em 08 jan. 2022.

⁹⁰³ MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *Op.Cit.*

⁹⁰⁴ SILVA, Cláudia Zapata. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: diferencia, colonialismo e anticolonialismo. Op.Cit.*

essencialmente circunscrito, que essa interação comporta. O prefixo “contra”, neste caso, deve ser entendido como uma recusa ativa do “Um” e uma afirmação das multiplicidades⁹⁰⁵. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro:

Se o mestiço como ideal pós-colonial é o do ente antropológico que não é *nem* índio *nem* branco - *mas é branco*, porque a colônia tornada Estado-nação é uma criatura da invasão europeia -, o anti-mestiço como ideal dos povos indígenas que se confrontam com a pressão modernizadora eurocêntrica é o do ente antropológico que é índio *e* branco ao mesmo tempo — *mas é índio*, pois a teoria da transformação com que ele opera é uma teoria indígena, não branca, uma teoria, justamente, que pressupõe a recusa do Um, do Estado que se constitui pela desconstituição dos povos sob sua totalização transcendente⁹⁰⁶.

A fala de Viveiros de Castro serve-nos aqui para destacar como os discursos de mestiçagem, sobretudo aqueles elaborados a partir do viés de construção de um Estado-Nação são, essencialmente, discursos de branqueamento, no sentido de levarem a um inevitável apagamento das minorias extranacionais em detrimento de um modelo de organização da vida e da sociedade que reproduz uma lógica colonizadora. Afinal de contas, é inegável que nossos modelos de organização estatal, seja em sua versão mais conservadora ou mais progressista, são fundamentalmente euro-ocidentais. Portanto, a pretensão de inserir os sujeitos indígenas em um projeto de Estado nacional, seja qual for sua forma, incorporando-os na generalidade de um “povo brasileiro” seria, fatalmente, um exercício de “desindianização”⁹⁰⁷. Sendo assim, é legítimo pressupor que haja uma parcela considerável de povos indígenas que não deseja fazer parte deste projeto.

5.2 – Corpos indígenas entre projetos e projeções de um Estado-Nação

Conta-se que corria entre colegas, amigos e opositores de Darcy Ribeiro uma anedota de que o grande desejo do autor era ser aclamado imperador do Brasil. A fala era usada como piada, por uns, e como crítica, por outros, sobretudo para destacar o que se dizia ser uma postura arrogante e vaidosa do antropólogo em relação à sua própria posição no cenário político e intelectual brasileiro. A respeito dessa história, Ribeiro rememora, em tom de humor, o episódio de sua infância que deu origem à narrativa:

⁹⁰⁵ GOLDMAN, Márcio. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem. *Op.Cit.* p.15.

⁹⁰⁶ CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Os involuntários da Pátria*. *Op.Cit.* p.6.

⁹⁰⁷ Idem.

Montes Claros realiza, há séculos, por três dias, no meio do mês de agosto, sua maior festa popular. São as cerimônias de coroação dos imperadores do divino Espírito Santo, encarnados por meninos cujos pais patrocinam a festa (...). Vem daí a história de que o meu desejo era ser imperador do Brasil. Falando daquela festança montesclarenses e de minha frustração infantil de nunca ter sido coroado imperador porque mamãe, professora primária, não podia custear a festa, os ingênuos generalizaram. Deixei correr a fala de que minha vocação era mesmo ser aclamado imperador do Brasil. Prometi a quem quis ouvir que, aclamado Darcy, o Único, resolveria em dez anos os problemas do Brasil⁹⁰⁸.

A brincadeira do autor e as apropriações feitas sobre a anedota servem-nos, neste momento, como artifício retórico para destacar o traço sempre grandiloquente associado a seu discurso e suas projeções quanto ao futuro do Brasil. O desejo de Ribeiro de ser aclamado imperador, ao que tudo indica, não passara de uma provocação jocosa, mas o “sentido do Brasil” delineado por ele em *O povo brasileiro* não era menos ambicioso. Aqui se fundaria, segundo sua avaliação, uma “nova Roma”, uma “potência econômica de progresso autossustentado”, “uma nova civilização mestiça, tropical, orgulhosa de si mesma”⁹⁰⁹.

O prognóstico do antropólogo quanto ao “destino nacional”, como dissemos na abertura deste capítulo, é bastante elucidativo de sua defesa de um projeto de Estado-Nação edificado sobre a manutenção de nossa unidade territorial e política e pelo reforço de nossa, suposta, “unidade étnica” mestiça. Nas páginas finais de *O povo brasileiro*, o autor faz uma fala bastante expressiva desse seu desejo:

Essa massa de mulatos e caboclos, lusitanizados pela língua portuguesa que falavam, pela visão do mundo, foram plasmando a etnia brasileira e promovendo, simultaneamente, sua integração, na forma de um Estado-Nação. Estava já maduro quando recebe grandes contingentes de imigrantes europeus e japoneses, o que possibilitou ir assimilando todos eles na condição de brasileiros genéricos (...). **Afortunadamente** nenhum desses contingentes tem consistência suficiente para se apresentar como uma etnia disputante ao domínio da sociedade global, ou **pretendentes a uma autonomia de destino**. Ao contrário do que sucede com outros países, que guardam dentro do seu corpo contingentes claramente opostos à identificação com a macroetnia nacional, no Brasil, apesar da multiplicidade de origens raciais e étnicas da população, não se encontram tais contingentes esquivos e separatistas dispostos a se organizar em quistos⁹¹⁰.

Na análise do autor, como podemos observar, a unidade do Estado-Nação brasileiro não apenas era tomada como um fato consolidado como era, também, comemorada. Haja vista sua avaliação de que não teríamos, aqui, tendências separatistas por parte de nenhum grupo étnico,

⁹⁰⁸ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. Op.Cit. p.59.

⁹⁰⁹ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. Op. Cit. p.449.

⁹¹⁰ Idem. pp.443-444 [grifo nosso].

fato por ele celebrado. Essa afirmação do autor, aliás, também é elucidativa de sua percepção quanto aos anseios e o próprio potencial dos povos indígenas habitantes do território brasileiro em questionar os parâmetros de nossa nacionalidade.

A perspectiva delineada por seu discurso quanto ao futuro do Brasil, na verdade, ia além. Para Ribeiro, nosso caminho era “nos unificarmos com todos os latino-americanos por nossa oposição comum ao mesmo antagonista, que é a América anglo-saxônica, para fundarmos, tal como ocorre na comunidade europeia, a Nação Latino-Americana sonhada por Bolívar”⁹¹¹. A América de colonização franco-inglesa, justifica o autor, se situaria em um polo oposto por ser “um mero transplante da Europa para amplos espaços de além-mar”⁹¹². Ao contrário da porção latina do continente, que constituiria “povos novos ainda na luta por fazermos a nós mesmos”⁹¹³.

Diante dessas projeções de Ribeiro, cabe-nos indagar: qual era o papel atribuído aos sujeitos indígenas no interior desse Estado-Nação brasileiro por ele idealizado? Parte da resposta a esta pergunta, como demonstramos até aqui, reside essencialmente na ideia de mestiçagem propalada pelo autor. A expressão disso, conforme também abordamos anteriormente, apareceu de modo recorrente no discurso indigenista do antropólogo. Haja vista a ostensiva defesa feita por Ribeiro dos princípios do “humanismo rondoniano”, que afirmava a necessidade de realizar uma obra de proteção dos indígenas, preservando a autonomia destas nações, “na certeza de que evoluiriam espontaneamente”⁹¹⁴.

Embora nunca tenha defendido abertamente as ideias de integração ou assimilação dos indígenas ao Estado brasileiro, Ribeiro seguiu, de forma mais ou menos explícita, com sua aposta de que haveria uma espécie de tendência natural de desenvolvimento dos povos indígenas que os levaria, inevitavelmente, a integrarem, de forma espontânea, os modos de vida da “civilização industrial” e, portanto, paulatinamente se aglutinarem à “macroetnia nacional”. Mas essa é apenas uma faceta do projeto de Estado-Nação projetado no discurso do autor. Não faltou em suas narrativas uma boa dose de romantização ao descrever como a “matriz indígena” poderia contribuir para a consolidação de um “socialismo moreno”, termo anteriormente debatido, pautado no modelo de organização social dos povos originários. Proposta que representa uma espécie de tentativa de fusão entre um modelo de Estado e de civilização ocidental acrescido dos parâmetros idealizados da vivência comunitária dos “índios”.

⁹¹¹ Idem. p.448.

⁹¹² Idem.

⁹¹³ Idem.

⁹¹⁴ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. *Op.Cit.* p.124.

Há, em seus relatos, várias menções a essa ideia. Já nos anos 1970, na mencionada entrevista concedida pelo autor à revista *Encontros com a civilização Brasileira*, Ribeiro afirmava:

Todas as nossas utopias socialistas o que são? São uma vontade, uma vocação, uma inspiração profunda, humana, de retornar a valores que perdemos há seis mil anos, quando as sociedades se estratificaram [...]. Quando falamos em socialismo falamos em reincorporar a sociedade, em reintegrar, em acabar com as classes, em fazer outra vez uma sociedade igualitária. Dentro da qual a condição humana possa voltar a ser aquela de alegria, de harmonia, de beleza que nós vemos nos índios⁹¹⁵.

Em seu autobiográfico *Testemunho*, o autor afirma que lhe encantava nos índios “sua dignidade inalcançável para nós, de gente que não passou pelo mó da estratificação social (...). Creio mesmo que lutamos pelo socialismo é por nostalgia daquele ‘**paraíso perdido**’ de homens vivendo uma vida igualitária”⁹¹⁶. Na coletânea de ensaios intitulada *América Latina: a Pátria grande*, publicado originalmente em 1986, o autor faz uma reflexão sobre o subcontinente latino-americano, na qual replica, de modo mais resumido e simplificado, uma série de discussões realizadas em seus *Estudos de antropologia da civilização*. Em um dos capítulos, nomeado “A utopia era aqui”, Ribeiro afirma:

A América Latina existiu desde sempre sob o signo da utopia. Estou convencido mesmo de que a utopia tem seu sítio e lugar. É aqui. Thomas Morus escreveu a própria *Utopia* inaugural inspirado nas primeiras notícias certas que chegavam à Europa sobre a nossa inocente selvageria (...). Desde então, acendeu-se o ardor utópico que floresce em ondas sucessivas de fantasias generosas ou perversas, repensando o mundo como projeto. Inventando comunismos bonitos e feios de bons e maus selvagens, sonhando com vidas possíveis, mais gostosas de ser vividas⁹¹⁷.

Em seguida, Ribeiro retoma suas classificações acerca dos povos indígenas afirmando que, “após quinhentos anos, ninguém, nem os índios, são os mesmos de antes”⁹¹⁸. Com o passar do tempo, afirma o autor, eles passaram “da condição de **índios originais**, com seus atributos culturais próprios e singulares, à de **índios genéricos**, cada vez mais aculturados e assemelhados à população geral do país em que vivem”⁹¹⁹. Em outra passagem de *Testemunho*, Ribeiro diz que “o socialismo a que aspiramos será, talvez, a recuperação daquela convivialidade perdida, num nível civilizatório de altíssimo avanço”⁹²⁰.

⁹¹⁵ RIBEIRO, Darcy. Antropologia ou a teoria do Bombardeio de Berlim. *Op.Cit.* p.99.

⁹¹⁶ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. *Op.Cit.* p.41 [grifo nosso].

⁹¹⁷ RIBEIRO, Darcy. *América Latina: a Pátria Grande*. *Op.Cit.* p.57.

⁹¹⁸ Idem. p.61.

⁹¹⁹ Idem. pp.61-62 [grifo nosso].

⁹²⁰ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. *Op.Cit.* p.47.

A análise dessas passagens do autor nos permite observar como seu discurso coloca como parâmetro para a construção de uma sociedade civilizada, uma projeção idílica da vida das comunidades indígenas. Mais do que isso, é no passado dos próprios sujeitos indígenas que o autor projeta suas expectativas de futuro, na vivência do “índio original”, ainda não contaminado pela sociedade circundante. É sobre esse passado idealizado que o autor constrói sua utopia de um Estado-Nação brasileiro, a Roma mestiça do porvir.

Neste sentido, sua fala aponta para um claro projeto modernizador, civilizatório, mas fortemente marcado pelo que Michael Lowy e Robert Sayre chamam de uma sensibilidade romântica⁹²¹, que busca em modelos de um passado pré-capitalista, um projeto alternativo de sociedade desenvolvida. Parece-nos ser este o anseio de Ribeiro, que projeta no que entende ser a forma de organização das comunidades indígenas, seus ideais comunitários, anticapitalistas e de criação de uma sociedade mais justa e igualitária, mas dentro dos parâmetros civilizatórios, nos quais os indígenas seriam, inevitavelmente, inseridos.

Sobre este conceito de romantismo ao qual nos referimos, Lowy e Sayre argumentam que, mais do que um movimento estético circunscrito no século XIX, o ideário romântico pode ser caracterizado como uma “visão de mundo”, marcada pela recusa dos preceitos da civilização capitalista e industrial e formulada com base em valores e ideias herdadas do passado. Nas palavras dos autores, “pode-se dizer que desde a sua origem o romantismo é iluminado pela dupla luz da estrela da revolta e do ‘sol negro da melancolia’”⁹²². A sensibilidade romântica, explicam, estaria ligada ao sentimento de uma perda, de que no real moderno algo se perdeu em relação ao passado. Por isso a visão romântica é melancólica e comporta um senso agudo de alienação, muitas vezes vivido como exílio⁹²³.

Do ponto de vista político, Lowy e Sayre destacam que a visão romântica tem sido tradicionalmente associada a movimentos políticos conservadores, que visam manter um estado tradicional da sociedade e do governo, anteriores à modernidade⁹²⁴. Embora esta seja uma das facetas do romantismo, para os autores ela não seria a única e nem mesmo a mais importante. Haveria, neste sentido, um viés romântico de caráter mais progressista, que não busca um simples retorno ao passado ou uma conservação da ordem social, mas, ao contrário, busca a superação da moderna civilização capitalista inspirada em certos ideais do passado, sejam eles

⁹²¹ LOWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. São Paulo: Boitempo, 2015.

⁹²² Idem. p.39.

⁹²³ Idem. p.43.

⁹²⁴ Os autores entendem modernidade como “a civilização moderna engendrada pela Revolução Industrial e a generalização da economia de mercado”. Portanto, marcada essencialmente pela afirmação do capitalismo. Idem. p.39.

reais ou idealizados. Neste sentido, argumentam, “dado que a sensibilidade romântica representa uma revolta contra a civilização criada pelo capitalismo, ela é portadora de um impulso anticapitalista”⁹²⁵. Este traço, aliás, já fora apontado anteriormente por Roberto Romano, que demonstrou como o próprio Marx tangenciava aspectos de uma sensibilidade romântica em sua crítica à mercantilização da vida promovida pelo capitalismo⁹²⁶.

Tal crítica, contudo, nem sempre é explícita e consciente, mas recai sobre as “características do capitalismo cujos efeitos negativos permeiam as classes sociais, e que são vividas como miséria em toda essa sociedade”. Muitas vezes o que se denuncia é a coisificação ou reificação “isto é, a desumanização do humano, a transformação das relações humanas em relação entre coisas, entre objetos inertes”⁹²⁷. Contudo, destacam os autores, é importante ressaltar que o romantismo se constitui como uma crítica moderna da modernidade. Ou seja, os críticos românticos também partilham, em grande medida, de uma visão de mundo moderna. Assim, “ao reagir afetivamente, ao escrever contra a modernidade, eles reagem, refletem e escrevem em termos modernos. Longe de lançar um olhar exterior, de ser uma crítica vinda de um além qualquer, a visão romântica constitui uma “autocrítica da modernidade”⁹²⁸.

Nesta perspectiva romântica de caráter progressista se insere o que Lowy e Sayre chamam de “romantismo revolucionário”, que é caracterizado pelos autores como um ideário construído a partir da nostalgia de um passado “pré-capitalista, na esperança de um futuro radicalmente novo”⁹²⁹. Reside aí, segundo esta premissa, uma recusa tanto a um simples retorno ao passado quanto a uma aceitação resignada do presente burguês. Assim, o romantismo revolucionário “aspira – de uma maneira que pode ser mais ou menos radical, mais ou menos contraditória – à abolição do capitalismo ou ao advento de uma utopia igualitária em que se recuperariam certos traços e valores das sociedades anteriores”⁹³⁰

Michael Lowy e Robert Sayre utilizam do conceito, inclusive, para caracterizar movimentos sócio-políticos de cunho religioso que despontaram no Brasil na segunda metade do século XX, como os inspirados na teologia da libertação. Para os autores, esta vertente do movimento de uma esquerda católica seria marcada por aspectos românticos tais como: “crítica da modernidade capitalista e nostalgia da comunidade orgânica” ao mesmo tempo em que também comportaria aspectos utópicos e revolucionários de projeção do futuro, tais como

⁹²⁵ Idem. p.41

⁹²⁶ ROMANO, Roberto. *Corpo e cristal: Marx romântico*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1985.

⁹²⁷ LOWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Op.Cit. p.41.

⁹²⁸ Idem.

⁹²⁹ Idem. p.102.

⁹³⁰ Idem.

“aspiração a uma sociedade igualitária, sem classes nem opressão”, articulando, assim, “a tradição anticapitalista romântica do catolicismo – de condenação moral e religiosa da economia mercantil – com a análise marxista da exploração imperialista”⁹³¹.

O mesmo procedimento analítico é adotado por Marcelo Ridenti para caracterizar alguns movimentos político-culturais da esquerda brasileira entre as décadas de 1960 e 1980, nos quais havia a manifestação de uma “utopia revolucionária romântica” que almejava construir um “homem novo”. Contudo, ressalta Ridenti, “o modelo para esse projeto estava no passado, na idealização de um autêntico homem do povo, com raízes rurais, do “coração do Brasil”, não contaminado pela modernidade capitalista, nas comunidades indígenas ou negras”⁹³². Neste sentido, o romantismo professado por estes grupos não era simples volta ao passado, mas aspirava a projetos utópicos de futuro. Assim, segundo o autor, essa ideia de uma “valorização do povo” não significava criar utopias anticapitalistas regressivas, mas, ao contrário, implicava o paradoxo de buscar no passado, em supostas raízes populares nacionais, “as bases para construir o futuro de uma revolução nacional modernizante que, no limite, poderia romper as fronteiras do capitalismo”⁹³³.

Para Eduardo Viveiros de Castro, este tipo de procedimento acaba por reproduzir, em algum nível, uma construção colonialista, ainda que seu objetivo enunciado seja o oposto. Até porque, o Estado nacional, tal como concebido nesta perspectiva, é um projeto eminentemente ocidental. O autor chama a atenção para o fato de que uma verdadeira consideração do que pode significar a política ou a história para povos “extramodernos” não pode reproduzir as noções iluministas que guiam os credos modernizadores progressistas, que, do neoliberalismo ao marxismo, são marcados pela escatologia cristã, quase sempre desencantada⁹³⁴.

Tais noções, argumenta o antropólogo, bloqueiam qualquer compreensão da forma político-metafísica de muitos coletivos indígenas, que apontam para outra concepção do político, sendo essa a construção que poderia efetivamente nos ajudar a repensar nossas noções – supondo que seja este o objetivo -, muito mais do que uma visão idealizada das comunidades indígenas como promotoras de uma espécie de “comunismo primitivo”. Até porque, como afirma o filósofo camaronês Jean-Godefroy Bidima, seria injusto alçar esses sujeitos a um status

⁹³¹ Idem. p.216. Ver também: LOWY, Michael. As esquerdas na ditadura militar: o cristianismo da libertação. In: FERREIRA, Jorge; AARÃO REIS, Daniel. (Orgs.). *Revolução e Democracia*. Op.Cit

⁹³² RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da TV*. Rio de Janeiro: Record, 2000. p.24.

⁹³³ Idem. p.36.

⁹³⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento*. Op.Cit.

de seres excepcionais, aos quais seria atribuída a ingrata tarefa de “fornecer saídas para os problemas das sociedades calcadas na racionalidade euro-cristã”⁹³⁵.

Cabe-nos retomar, assim, a já mencionada análise de Pierre Clastres acerca da dimensão política das comunidades que não se estruturam em torno de um Estado centralizado. Segundo o autor, existe uma percepção corrente – da qual Darcy Ribeiro partilhava, em grande medida – de que haveria uma espécie de tendência destas sociedades “progredirem” para formas de organização político-social mais centralizadas. Uma das expressões desta ideia residiria, segundo o autor, no entendimento de que as sociedades indígenas tenderiam, se lhes fosse permitido, a adotarem formas estatais como aquelas existentes entre povos como os Incas e os Astecas.

Contrapondo-se a essa ideia, Clastres destaca que não podemos pensar o âmbito da política apenas de forma circunscrita à presença do Estado. Neste sentido, o autor afirma que a visão que leva a crer que povos como os Incas e os Astecas teriam formas de poder mais organizadas do que as sociedades nativas americanas ditas como mais arcaicas, provêm de um modelo antecipadamente constituído pela ideia do poder tal como foi desenvolvida e formada pela civilização ocidental”⁹³⁶.

Deste modo, se é certo que olhamos para o *Outro* sempre a partir de nós mesmos, devemos buscar, a partir desta mirada, “uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconheçamos”⁹³⁷. Para isto, alguns atributos básicos se fazem importantes. O primeiro deles, é a busca conciliar diferentes formas de conhecer o mundo, colocando os saberes que esses “mundos” produzem em franco diálogo. O segundo, consiste em questionar, verdadeiramente, em que medida queremos aprender com outras formas de concepção da existência humana e em que medida tomamos estas formas apenas como artifício para reforçar um saber nosso e, sobretudo, a sua superioridade. Neste processo, portanto, é preciso não deixar “desbotar” as concepções indígenas, como afirma Célia Xakriabá, e promover, tal como intencionamos aqui, um questionamento constante das relações de poder colocadas sob os discursos produzidos acerca destes sujeitos.

Assim, para retomar os escritos de Darcy Ribeiro, suas projeções acerca do “resgate” de uma “convivialidade perdida” dos grupos indígenas para a construção de uma sociedade pautada “num nível civilizatório de altíssimo avanço”⁹³⁸ exemplifica, mais uma vez, a constante

⁹³⁵ BIDIMA, Jean-Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. *Op.Cit.*

⁹³⁶ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*. *Op.Cit.* p.14.

⁹³⁷ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Ubu editota/ N-I edições, 2018. p.21.

⁹³⁸ RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. *Op.Cit.* p.47.

tensão/contradição presente em seus discursos, entre a defesa simultânea da preservação dos povos indígenas em sua singularidade e a criação de um Estado-potência que, ao fim, ao cabo, acabaria por incorporar essas comunidades. Seguindo a linha do argumento de Eduardo Viveiros de Castro, é possível notar que reside aí uma visão segundo a qual a condição indígena era pensada como “transitória, voltada inexoravelmente à assimilação pela ‘comunhão nacional’, ao passo que esta última era subentendida ser permanente, em outras palavras, eterna”⁹³⁹. Isto é, o Estado e nacionalidade são sempre tidos como instâncias dadas, cuja existência não se questiona, não se coloca em xeque, ao passo que a condição indígena, esta sim, é tida como passível de transformação.

Ademais, a ideia de conciliação dessa tensão por meio de uma apropriação idealizada do que seria um “comunismo primitivo” dos indígenas, colocando-o como modelo para o projeto de um Estado forte, não apenas implica na inevitável projeção de incorporação destes povos à “comunhão nacional”, como corrompe a própria lógica inerente às cosmologias de muitos grupos indígenas, associando-as, equivocadamente, à ideais ocidentais – e coloniais, acrescentando-se - de “avanço”, “progresso”, modernização, etc. Não por acaso, Ailton Krenak questiona, em texto recente, se há, de fato, algo a ser comemorado por indígenas e não indígenas em relação a estas [supostas] conquistas da civilização ocidental: “o que há para ser celebrado no fato de que podemos falar numa *live* para 3 mil ou 4 mil pessoas por um aparelhinho que é produto de uma civilização que está comendo a Terra para fazer brinquedos?”⁹⁴⁰. A crítica do pensador indígena incide, essencialmente, sobre as formas de produção do mundo capitalista, mas certamente coloca questões fundamentais para os discursos de desenvolvimento nacional articulados por determinados atores do campo da esquerda.

Neste mesmo sentido, aliás, a análise realizada pela antropóloga Luisa Elvira Belaunde aponta para alguns pontos de reflexão importantes. A autora discute como a mobilização da ideia de “bem viver” das populações indígenas amazônicas por parte dos Estados nacionais peruano e equatoriano guarda semelhanças com os discursos integracionistas e de estabilização das diferenças promovidos por esses mesmos Estados ao longo do século XX, evidenciando como há, neste processo, um distanciamento da experiência concreta desses povos indígenas em seus territórios, perdendo a “delicadeza” que está na base dessa ideia. O discurso do “bem viver”, em linhas gerais, vem sendo compreendido como um modo de vida que pressupõe uma maior e melhor integração na relação entre as pessoas, seu meio ambiente e os modelos econômicos de organização das sociedades. Esta ideia tem sido colocada, por muitos, como

⁹³⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. *Op.Cit.* p.20.

⁹⁴⁰ KRENAK, Ailton. *A vida não é útil.* *Op.Cit.* p.33.

uma alternativa ao neoliberalismo e aos impasses do capitalismo contemporâneo. A referência para a construção de novas formas de organização da vida baseadas neste princípio vem sendo buscada, justamente, na experiência de comunidades indígenas, quilombolas e outros grupos extranacionais⁹⁴¹.

Acerca desta questão, Luisa Belaunde questiona: “afinal, o que é viver bem? Existe uma única noção para todos os povos indígenas das Américas ou cada grupo tem uma noção e uma prática diferente?”⁹⁴² A autora se propõe, assim, a analisar aspectos referentes a essa ideia tal como se manifesta em contextos específicos, nos quais o “viver bem” se constitui como experiência concreta de alguns povos. Sua reflexão é voltada para a vivência do povo Awajún, habitantes da região de fronteira entre Peru e Equador⁹⁴³ e as práticas de produção de cerâmica por parte das mulheres da comunidade. A antropóloga esclarece que o sentido político desta prática e sua conexão com a ideia do “bem viver” lhe foi revelado por meio de um cartaz de divulgação da Cerâmica Awajún, que continha os dizeres: “Para o povo Awajún, a arte realizada nos objetos de uso diário e na vida cerimonial é expressão de uma filosofia do bem viver, *Shien Pujut*, que significa viver em sociedade mas com autonomia pessoal”⁹⁴⁴.

Em sua análise sobre a questão, a autora demonstra, por exemplo, como este processo produtivo envolve uma série de concepções cosmológicas, não redutíveis à mera concepção da produção material ocidental, além de possuir forte conotação política⁹⁴⁵. Assim, Belaunde esclarece que, “através da produção de artefatos e variações de estilo, os processos históricos podem ganhar materialidade e as relações com a terra se concretizam nos corpos, as subjetividades e as relações políticas tecidas com o território”⁹⁴⁶. Este pertencimento à terra, por sua vez, “remete necessariamente a outros âmbitos de existência que não podem ser contidos pelas noções convencionais de propriedade e não encaixam na visão utilitarista dos programas de desenvolvimento Nacional”⁹⁴⁷.

Neste sentido, as apropriações da ideia do “bem viver” das populações indígenas por parte dos Estados podem comportar uma série de distorções que, nas palavras da autora:

⁹⁴¹ Ver: SKEWES, Juan Carlos; HALISKI, Antonio Marcio (Orgs.). *El buen vivir. Interculturalidades y mundialización: una mirada desde América Latina*. Curitiba: Editora da UFPR, 2017.

⁹⁴² BELAUNDE, Luisa Elvira. Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 9(2), jul./dez. 2017. p.186

⁹⁴³ Idem.

⁹⁴⁴ Idem. p.186.

⁹⁴⁵ Curiosamente, na primeira parte de nossa tese abordamos, com base em uma passagem de *Diários Índios* e na reflexão feita sobre ela por Stella Bresciani, o modo como Ribeiro descreveu, em termos bastante ocidentais, sua experiência de observação do processo de fabricação de cerâmica por parte das mulheres Kaapor.

⁹⁴⁶ BELAUNDE, Luisa Elvira. Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia. *Op.Cit.* p.190.

⁹⁴⁷ Idem.

(...) Não vêm somente daqueles que se recusam a conceber a ideia de que pessoas com tão poucos bens materiais e serviços básicos, e com indicadores oficiais de pobreza tão altos, possam pretender viver bem de alguma maneira. Muitos mal-entendidos vêm das pessoas e das organizações supostamente dedicadas à defesa dos direitos indígenas. O acesso à educação, saúde, transporte e meios de subsistência são direitos básicos das populações indígenas; mas confundir esses direitos com os conceitos indígenas de viver bem gera confusão e invisibiliza, mais uma vez, a inteligência indígena. Sem dúvida, para se engajar na filosofia e na prática do viver bem “a partir da família e do espaço local até o contexto mais amplo das nacionalidades e suas estruturas de autogoverno”, como argumenta Viteri Gualinga (2005: 5), é necessário se desvencilhar da armadilha dos indicadores de medição da pobreza. Viver bem não significa acumular coisas e garantir serviços, mas estabelecer acordos socialmente, articulando as agencialidades dos diferentes seres que compõem as ontologias políticas indígenas⁹⁴⁸.

De modo perspicaz e em referência a uma expressão elaborada por Darcy Ribeiro, inclusive, a autora esclarece que, “assim como não existe um “índio genérico” também não existe um “viver bem indígena genérico”⁹⁴⁹. Belaunde finaliza, ainda, com uma importante colocação, de que o “viver bem não é um retorno à inocência”⁹⁵⁰, destacando que não é na tentativa de retorno a um passado idealizado destes povos que vamos encontrar alternativas para as auguras vividas nas sociedades contemporâneas.

Assim, é necessário compreender que o chamado empreendido por muitos povos indígenas – mas não só – à possibilidade de imaginar “outros mundos” e outras formas de vida possíveis, não deve ser circunscrito apenas ao âmbito dos aparelhos de Estado. Aliás, faz-se importante salientar que, embora não possamos afirmar que haja um consenso entre os povos indígenas quanto à questão, é possível dizer que há um entendimento entre muitos deles de que o movimento indígena é – ou deveria ser - um movimento contra o Estado. Isto porque, a compreensão entre esses grupos é de que a lógica dos aparelhos estatais ocidentais atenta, inevitavelmente, contra suas cosmovisões⁹⁵¹.

Para melhor esclarecer essa questão, a reflexão feita por Pierre Clastres, mais uma vez, é particularmente importante. Na busca por esclarecer a ligação entre etnocentrismo, etnocídio e a lógica de funcionamento dos Estados centralizados, o antropólogo francês destaca que há uma máxima comum no campo da antropologia de que toda cultura é, por excelência, etnocêntrica. Para exemplificar seu argumento, Clastres cita uma famosa passagem de Lévi-

⁹⁴⁸ Idem. p.194.

⁹⁴⁹ Idem. p.196

⁹⁵⁰ Idem. p.197.

⁹⁵¹ Ailton Krenak abordou brevemente essas questões em entrevistas recentes, mencionando, inclusive, os estudos de Pierre Clastres sobre a temática. Vale lembrar também que essa não é uma pauta nova dos movimentos indígenas, conforme já demonstramos nos capítulos 3 e 4 da segunda parte de nossa tese. Ver: KRENAK, Ailton. *Vozes da floresta*. Entrevista concedida ao *Le Monde Diplomatique Brasil*. *Op.Cit.* e KRENAK, Ailton. *Entrevista ao Roda Viva*. São Paulo: TV Cultura, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BtpbCuPKTq4>. Acesso em: 15 jan. 2021.

Strauss em *Raça e História*, na qual o autor menciona como os indígenas da América Central se perguntavam se os espanhóis recém-chegados eram deuses ou homens, ao passo que os europeus se perguntavam se os indígenas era homens ou animais⁹⁵².

No entanto, afirma Clastres, se toda cultura é etnocêntrica, nem todas são etnocidas. Segue-se, portanto, que a prática etnocida não se articula necessariamente com a convicção etnocêntrica⁹⁵³. Segundo o autor, a violência etnocida, como negação da diferença, pertence claramente à lógica de funcionamento do Estado. “Tanto nos impérios bárbaros quanto nas sociedades civilizadas do Ocidente”, afirma o antropólogo, “toda organização estatal é etnocida, o etnocídio é o modo normal de existência do Estado”⁹⁵⁴.

Nessa concepção, portanto, são os aparelhos estatais que fornecem os meios de operacionalização do etnocídio. Por isso, segundo Clastres, as sociedades sem Estado, mesmo sendo etnocêntricas, não são etnocidas, visto que não tem a pretensão de se expandir em relação às outras, tampouco poder para isso. Assim, conclui o autor:

Em outras palavras, o etnocídio resulta na dissolução do múltiplo no Um. O que significa agora o Estado? Ele é, por essência, o emprego de uma força centrípeta que tende, quando as circunstâncias o exigem, a esmagar as forças centrífugas inversas. O Estado se quer e se proclama o centro da sociedade, o todo do corpo social, o mestre absoluto dos diversos órgãos desse corpo. Descobre-se assim, no núcleo mesmo da substância do Estado, a força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferença⁹⁵⁵.

Ainda de acordo com Clastres, a lógica capitalista dos Estados ocidentais torna-os particularmente propensos ao etnocídio. Nas palavras do autor, eis o motivo pelo qual “nenhum descanso podia ser dado às sociedades que abandonavam o mundo à sua tranquila improdutividade originária; eis por que era intolerável, aos olhos do Ocidente, o desperdício representado pela não exploração econômica de imensos recursos (...) Produzir ou morrer, é a divisa do Ocidente”⁹⁵⁶.

Portanto, a ideia de que os movimentos indígenas devem se constituir, essencialmente, como movimentos contra o Estado, assenta-se sobre o fato de que a lógica inerente ao funcionamento das instituições estatais, calcadas em uma racionalidade ocidental e na busca por uma unidade territorial – e, por vezes, étnica -, não é a mesma lógica das cosmopolíticas de muitos povos indígenas. Deste modo, em sendo o Estado essa força centrípeta, expansiva e que

⁹⁵² CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. *Op.Cit.* p.84.

⁹⁵³ Idem. p.86.

⁹⁵⁴ Idem. p.90.

⁹⁵⁵ Idem. p.87.

⁹⁵⁶ Idem. pp.91-92.

tende a impor seu domínio sobre todos os grupos que habitam seu território, ele não poderia fazer outra coisa senão ameaçar as cosmologias indígenas discrepantes. Como aponta Eduardo Viveiros de Castro, “o mundo indígena” é um mundo ao mesmo tempo politeísta e contra o Estado. “A inexistência de um Deus único, transcendente, absoluto, vai junto com a dificuldade que têm as tradições intelectuais indígenas de pensar em “modo-Estado”⁹⁵⁷. Dificuldade essa, segundo o autor, “que se exprime na impossibilidade de outra relação do Estado com essas sociedades que não seja a captura e a sobrecodificação”⁹⁵⁸.

Neste sentido e retornando às projeções de Darcy Ribeiro, podemos dizer que sua perspectiva de fazer do Brasil um Estado-Nação unificado, além de ser, inevitavelmente, uma continuidade do projeto colonial europeu, é, por consequência, um atentado às cosmologias indígenas. Assim, é de imaginar que muitos desses povos tenham pouco ou nenhum interesse em fazer parte de um ideário que busque transformar o Brasil em “potência” econômica e política, tendo em vista “ascender plenamente à civilização industrial”⁹⁵⁹, como preconiza o autor em *O povo brasileiro*. Ademais, é importante destacar também que no interior da dicotomia países desenvolvidos x países subdesenvolvidos, reside um fator incômodo – e por vezes negligenciado pelos discursos mais progressistas – de que o “desenvolvimento” de certos Estados sustenta-se, fatalmente, sobre a exploração de outros.

Não são raros os exemplos de povos indígenas que veem chamando atenção para o fato de que, ao menos do ponto de vista de suas cosmologias, a crítica à exploração capitalista não deve ser feita com base em modelos de desenvolvimento que concebam a Terra como um mero depósito de recursos a serem explorados. Em outras palavras, não haveria um modo de alçar os Estados mundo afora à posição de “civilizações altamente desenvolvidas”, nos termos postos pelos discursos modernizadores, sem que isso representasse uma deterioração do planeta. Como aponta Ailton Krenak:

Neste momento, estamos sendo desafiados por uma espécie de erosão da vida. Os seres que são atravessados pela modernidade, a ciência, a atualização constante de novas tecnologias, também são consumidos por elas. Essa ideia me ocorre a cada passo que damos em direção ao progresso tecnológico: que estamos devorando alguma coisa por onde passamos⁹⁶⁰.

⁹⁵⁷ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis. Entrevista realizada por Renato Sztutman e Stelio Marras. In: SZTUTMAN, Renato (Org.). *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008. p.242.

⁹⁵⁸ Idem.

⁹⁵⁹ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. *Op.Cit.* p.446.

⁹⁶⁰ KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. *Op.Cit.* p.54.

Ao contrário, o chamado dos povos indígenas - que não é recente, a propósito – para que possamos imaginar outros mundos possíveis e outras formas de relação com a vida, não se assenta sobre ideias como as de progresso, civilização ou ascensão a níveis apoteóticos de industrialização. Já em 1989, pouco depois da promulgação da atual Constituição brasileira, Ailton Krenak alertava a este respeito em entrevista concedida à revista *Caos*:

Eu acredito que aqueles países ricos, aqueles seis ou sete países ricos nos próximos anos, vamos dizer daqui até 1992, eles vão fazer uma reunião de cúpula aonde eles vão estar encurralados pela urgência... Pela urgência planetária de proteger o mundo, proteger a vida. [...]. Eles vão fazer isso, simplesmente, porque vai ser posto à disposição deles, dados que provam que o nosso planeta está entrando em colapso [...]. Eles querem continuar sendo os países mais ricos do mundo e pra continuar sendo os países mais ricos do mundo, precisa ter mundo!⁹⁶¹.

Anos mais tarde, com o mundo, de fato, em colapso pela pandemia de COVID 19, mas também pelos impactos das mudanças climáticas já sentidas em diversas regiões, o pensador indígena reforça a premissa de que, do ponto de vista dos povos originários, o caminho do progresso anunciado pela teleologia moderna não é o desejado:

O mundo possível que a gente pode compartilhar não tem que ser um inferno, pode ser bom. Eles ficam horrorizados com isso, e dizem que somos preguiçosos, que não quisemos nos civilizar. Como se “civilizar-se” fosse um destino. Isso é uma religião lá deles: a religião da civilização. Mudam de repertório, mas repetem a dança, e a coreografia é a mesma: um pisar duro sobre a terra. A nossa é pisar leve, bem leve⁹⁶².

Em termos mais pragmáticos, uma questão objetiva talvez paire em meio a essa discussão seja a seguinte: se as sociedades indígenas tenderiam a ser sociedades contra o Estado, por que insistir em garantias de direitos aos povos indígenas no interior desses mesmos Estados? Em primeiro lugar, parece-nos necessário compreender que o Estado garante uma proteção mínima porque ele leva, antes de tudo, o problema. Como dissemos anteriormente em nossas análises, o chamado “problema indígena” é, fundamentalmente, um problema dos brancos, isto é, um problema resultante da tendência expansiva do Estado nacional sobre aos povos originários, não o contrário.

Ademais, a ideia de que as sociedades indígenas se constituem em oposição ao Estado, não deve ser lida, de modo simplista, como um apontamento ou um chamado à aniquilação do Estado – premissa fortemente presente nos discursos neoliberais. Trata-se, isso sim, de uma recusa ao Estado como “Um”, um chamado à outras formas de concepção das instituições

⁹⁶¹ KRENAK, Ailton. Terra: organismo vivo. In: COHN, Sergio. *Encontros: Ailton Krenak. Op. Cit.* p.45.

⁹⁶² KRENAK, Ailton. *A vida não é útil. Op.Cit.* p.62.

estatais, mais abertas à multiplicidade, à impermanência e à indeterminação. Essa perspectiva seria o que Claude Lefort aponta como uma saída para o risco totalitário⁹⁶³.

Segundo Lefort, o que marca a singularidade da democracia moderna é o fato desta ter alinhado uma representação do poder “como um lugar vazio”⁹⁶⁴. Isto em função de um discurso que faz sobressair que o poder não pertence a ninguém e quem o exerce não o detém, ou melhor, não o encarna. Esse exercício, dirá o autor, “exige uma competição que se renova periodicamente, e a autoridade, que dele se encarrega, se faz e se refaz em consequência da manifestação da vontade popular”⁹⁶⁵. A indicação de um lugar vazio vai de par com a indicação de uma sociedade sem determinação positiva, irrepresentável na figura de uma comunidade⁹⁶⁶. Para Lefort, toda determinação de sentido, toda tentativa de definir o que seria o *ser do político* imputa-nos ao risco totalitário. Se a democracia é o regime que se instaura a partir de uma representação do poder como lugar vazio, o totalitarismo, ao contrário, buscaria definir um *corpo* - o “Um” - para ocupar este lugar.

Neste sentido, Ailton Krenak aponta, por exemplo, como a disseminação de micropolíticas de resistência têm sido mais potentes do que as macropolíticas dos Estados nacionais e, mais ainda, como essas iniciativas não podem deixar de existir e tampouco renunciar seu papel crítico em relação aos aparelhos do Estado⁹⁶⁷, ainda que os sujeitos indígenas possam dele fazer parte, se assim o desejarem. Ademais, é preciso admitir o fato de que os interesses e necessidades dos povos indígenas podem, nem sempre, serem os mesmos que o de outros grupos sociais historicamente marginalizados, como as populações pauperizadas habitantes dos meios urbanos, tema debatido anteriormente em nosso trabalho. Podem, inclusive, nem serem os mesmos entre os sujeitos indígenas, que vivenciando distintas experiências de vida de relação com o Estado brasileiros podem apresentar demandas distintas. Portanto, mais do que pretender negar ou anular este conflito, é necessário incorporá-lo no interior da vida pública e das instituições estatais. Nas palavras de Viveiros de Castro, uma boa política é aquela que “multiplica os possíveis”, o que inclui, não propriamente a abolição do Estado, mas seu questionamento constante⁹⁶⁸.

⁹⁶³ Ver: LEFORT, Claude. A lógica totalitária. In: LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Brasília: Brasiliense, 1983 e LEFORT, Claude. Sobre a lógica da força. In: QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Tereza (Orgs.). *O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEFORT, Claude. Permanência do teológico-político? In: LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. p.262.

⁹⁶⁵ Idem. p.262-263.

⁹⁶⁶ Idem. p.263.

⁹⁶⁷ KRENAK, Ailton. *Vozes da floresta*. *Op.Cit.*

⁹⁶⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis. *Op.Cit.* p.256.

À guisa de finalização, podemos dizer que talvez a apropriação mais potente do discurso indigenista de Darcy Ribeiro seja aquela que o próprio autor renegou ao propor uma “antropologia dos brasileiros”, aquela que não é tributária das obsessões da nacionalidade, mas que mergulha no universo indígena, não em busca de pensá-lo em relação ao Brasil, como propunha sua antropologia do contato interétnico⁹⁶⁹, mas de pensar o que os saberes indígenas nos fornecem enquanto força de interpelação para os projetos de Brasil elaborados e reelaborados ao longo de nossa história.

Nas últimas páginas de *O povo brasileiro*, já evocadas anteriormente, Darcy Ribeiro afirma que somos “um povo em ser, impedido de sê-lo”⁹⁷⁰. Em contraposição a isso, o autor busca construir uma narrativa para afirmar o que o povo brasileiro “é”, essencializando-o. Contudo, se nos abirmos a uma perspectiva histórica e política que acolhe a impermanência e a indeterminação como horizonte de expectativa, talvez o caminho mais profícuo seja seguir como “um povo em ser”, isto é, continuar na construção perene de nossas relações sociais, de nossas tessituras políticas e de nossa busca por outras formas mais profícuas de “adiar o fim do mundo”, como aponta Ailton Krenak. Quem sabe, a partir daí, possamos projetar um futuro para os povos indígenas que não seja aquele que prevê sua paulatina desindianização.

⁹⁶⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. *Op.Cit.*

⁹⁷⁰ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. *Op.Cit.* p.447.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Arrastaremos para sempre os cadáveres de nossas letras

Eliane Brum

A escrita desta tese seu deu ao longo de um percurso tortuoso, marcado por incertezas e dificuldades diversas. Produzida em meio a um contexto particularmente adverso, ela arrasta consigo os cadáveres de muitas letras. Minhas e do autor cujos discursos constituem o objeto deste trabalho. A epígrafe escolhida para o fechamento deste texto não é uma mera elocubração poética, ou pelo menos não é só isso. Ela evoca o peso da responsabilidade inerente a qualquer trabalho de escrita, sobretudo quando se tem um discurso construído a partir de um lugar de poder socialmente estabelecido.

Neste sentido, inclusive, analisar a obra de uma figura tão icônica quanto Darcy Ribeiro representou um imenso desafio. Sobre a *persona* do autor paira toda uma mitificação que pode suscitar dificuldades na abordagem de seus escritos e até mesmo interditar as possibilidades de uma leitura mais crítica e potencialmente mais interessante e frutífera de suas narrativas. A primeira parte da tese caminhou, justamente, no sentido de contribuir para a problematização desse aspecto, colocando em questão as perspectivas e lugares de saber e de poder a partir dos quais Ribeiro enuncia seu discurso. Lugares esses constituídos por meio de seus próprios relatos memorialísticos e da construção de sua autoimagem de intelectual engajado e “autorizado” a abordar os problemas inerentes à situação política e social brasileira.

Nessa primeira parte do trabalho, portanto, buscou-se evidenciar como alguns itinerários de seu percurso político e intelectual foram particularmente relevantes para a elaboração dos *Estudos de antropologia da civilização*, conjunto de obras estabelecido como cerne das análises empreendidas na tese, e, conseqüentemente, para a construção do discurso indigenista enunciado nessa coletânea. Conforme demonstrou-se ao longo do texto, um dos pontos-chaves de sua perspectiva de análise sobre os povos indígenas habitantes do Brasil foi, justamente, a ideia de construção de uma “antropologia dos brasileiros”, isto é, uma abordagem voltada para a questão da nacionalidade e da formação do Brasil enquanto Estado-Nação. Nessa mirada, o discurso de Ribeiro voltou-se para os povos indígenas a partir da ótica do Estado e da sociedade

brasileira, diferenciada em sua forma de estruturação em relação aos povos originários, conforme já argumentamos⁹⁷¹.

As nuances desse olhar e os desdobramentos inerentes à conexão de seu discurso indigenista com suas teorias da evolução sociocultural, com suas tipologias sobre a formação política e social dos países latino-americanos e sua “Teoria do Brasil” e do “povo brasileiro”, foram abordadas na segunda parte da tese. Por meio dela, buscou-se demonstrar como os povos indígenas são concebidos em seu discurso como *corpos transitórios*, ou seja, como sujeitos cuja condição indígena é projetada como mutável, seja pela inevitável transformação de suas formas de produção da vida material – critério fundamental por ele utilizado para definir a condição indígena -, seja pela radical, e supostamente inexorável, mudança de suas formas de vida, que, no limite, os levaria a uma condição de “índios genéricos”, que guardariam poucos ou nenhum traço de sua “cultura original”.

Esse aspecto da obra e do discurso indigenista do autor é permeado por uma série de tensões e contradições, haja vista que o próprio Darcy Ribeiro criticou, inúmeras vezes, ideias como as de aculturação, integração e assimilação dos povos indígenas ao Estado e à sociedade brasileira. Ainda assim, seus constructos teóricos não deixaram de reafirmar, de modo mais ou menos direto, mais ou menos explícito, esse tipo de percepção. Colocar esse traço de seu discurso em questão, permite-nos não apenas situá-lo em relação a seu contexto de elaboração, mas, também e sobretudo, atualizar seus sentidos e, conseqüentemente, apontar para os possíveis limites de sua apropriação no tempo presente. Movimento analítico que não é simples, visto que, no manejo dessas distintas temporalidades, corre-se sempre o risco do anacronismo, esse “pecado capital contra o método”⁹⁷², como afirma Nicole Loraux, que nos coloca frente à possibilidade latente de sermos acusados, no limite, de não sermos historiadores – ou não sermos bons historiadores, afinal. Assim, na medida de minhas capacidades, busquei afastar esse risco justificando as escolhas interpretativas feitas na tese com base em aportes teórico-metodológicos da própria historiografia que, creio eu, sustentam a viabilidade das análises aqui empreendidas. Espero que o leitor também o avalie dessa maneira.

Faz-se importante destacar ainda que, na busca por essa atualização dos sentidos da obra de Darcy Ribeiro, uma das contribuições que se buscou trazer para o trabalho foi colocá-lo em diálogo com novas perspectivas emergentes no campo da historiografia indígena e do

⁹⁷¹ Esse aspecto foi abordado na introdução do trabalho e ao longo da tese, sobretudo a partir das reflexões colocadas por Viveiros de Castro. Ver: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os involuntários da pátria*. Op.Cit.

⁹⁷² LORAUX, Nicole. Elogio do anacronismo. In: NOVAES, Adauto. *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p.57.

indigenismo. Perspectivas essas que passam, justamente, pelo reconhecimento de que a problematização dos discursos historicamente construídos *sobre* os povos indígenas não pode mais se furtar ao diálogo com os discursos e saberes enunciados *pelos* próprios sujeitos indígenas.

O diálogo com esses saberes e discursos, além de constituir um legítimo e importante movimento analítico e historiográfico, representa também um imperativo ético, haja vista que dentre as muitas formas de violência vivenciadas pelos sujeitos indígenas ao longo da história, encontra-se, justamente, o que vem sendo nomeado como violência epistêmica, isto é, o apagamento e/ou desconsideração de suas formas de construção de conhecimento, de suas narrativas, de suas memórias, de suas possibilidades de elaboração de sua própria história, em suma. Parte desse apagamento, é preciso dizer, deriva exatamente de narrativas sobre a nacionalidade que operaram com homogeneizações e categorizações sobre esses povos, dificultando a ampliação do olhar e das perspectivas de compreensão da particularidade de suas cosmovisões.

Neste sentido, busquei trazer para a tese algumas percepções e problematizações colocadas por diferentes atores indígenas sobre as formas por meio das quais seus povos de pertença foram discursivamente construídos nas narrativas oficiais e não oficiais produzidas sobre a história brasileira. Nesse movimento, há duas tentativas fundamentais que, espero, tenham sido minimamente alcançadas com êxito: a primeira delas a de não romantizar ou exotizar os discursos indígenas; a segunda, a busca por mobilizar esses discursos como forma de interlocução e elaboração de um contraponto a alguns aspectos da narrativa de Ribeiro, tornando-os uma “armadilha” - relembrando a expressão de Jaider Esbell⁹⁷³ – para a ampliação de nossas reflexões.

De modo mais amplo, creio ser possível afirmar que a tese nos convida a uma leitura “contra nacionalista” da obra de Darcy Ribeiro, compreendendo o *contra* como tentativa de criação de um contraste, de um contraponto, de apresentação de outra ótica e de um prisma distinto daquele enunciado *a priori*, ou de forma mais evidente, por seu discurso. As análises aqui estabelecidas reivindicam, assim, a possibilidade de narrativas sobre o Brasil e, principalmente, sobre os povos indígenas que não sejam tributárias, única e exclusivamente, das “obsessões da nacionalidade”, para usar a expressão de Viveiros de Castro⁹⁷⁴.

⁹⁷³ ESBELL, Jaider. “O que são 70 anos diante de 521, meu querido?”. Entrevista concedida a Arthur Tavares. *Elástica*, São Paulo, out. 2021. Disponível em: <https://elastica.abril.com.br/especiais/jaider-esbell-bienal-mam/>. Acesso em 15 dez.2021.

⁹⁷⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Etnologia brasileira*. *Op.Cit.* p. 179.

Por meio das narrativas de Darcy Ribeiro, a tese também procurou contribuir para ampliar o leque de reflexões acerca de outro aspecto latente e relevante para o tempo presente, qual seja: o modo como projetamos os sujeitos indígenas como atores políticos e sociais. Problematizar como essa construção se dá, sobretudo no âmbito das esquerdas, constitui-se como exercício importante que nos permite tanto questionar as posturas adotadas por atores, partidos e organizações políticas em relação a esses grupos, quanto em que medida nossos ideários, projetos e projeções de Estado e sociedade coadunam, de fato, com os interesses desses povos. Empreender essa análise por meio de uma figura tão emblemática para o campo das esquerdas brasileiras – e latino-americanas – quanto Darcy Ribeiro é, ao mesmo tempo, profícuo, desafiador e necessário.

Como toda pesquisa, essa também deixa infinitas aberturas e aspectos a serem explorados, como, aliás, parece-me desejável que seja. Sem dúvida, há muitas outras opções de leitura e análise das obras e do percurso de Darcy Ribeiro aqui analisados, diversos pontos adicionais de interlocução e outros tantos diálogos possíveis. Espero, contudo, ter feito escolhas interpretativas legítimas e coerentes não apenas do ponto de vista historiográfico, mas, principalmente, sob a perspectiva de construções epistêmicas mais plurais e coerentes com o desejo anunciado em nossa epígrafe por meio da fala de Jaider Esbell, isto é, o de levar bons curiosos a lugares de reflexão profunda.

BIBLIOGRAFIA E FONTES

Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozie. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AGUIAR, Flávio. Onde cala o sabiá. In: AGUIAR, Flávio; CHIAPPINI, Ligia (Orgs.). *Civilização e exclusão. Érico Veríssimo, Euclides da Cunha, Claude Levi-Strauss, Darcy Ribeiro*. São Paulo: Editorial Boitempo, 2001.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, David. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. *O engenho anti-moderno: a invenção do Nordeste e outras artes*. Tese (Doutorado em História). Campinas: UNICAMP, 1994.

ALMEIDA, Maria Celestino de. Os índios na História: avanços e desafios das abordagens interdisciplinares – a contribuição de John Monteiro. *História Social*, Campinas, n.25, 2013, p.19-42.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. In: BRESCIANI, Stella Martins; NAXARA, Márcia (Org.). *Memória e (re)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001. p. 15-36.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARRUTI, José Maurício. John Monteiro e o projeto ampliado de história indígena: Apresentação do Dossiê História e Índios. *História Social*. Campinas, n.25, jul./ dez. 2013.

ASSMAN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

BARRETO, Raquel de Andrade. “Aquela ‘neguinha’ atrevida”: Lélia Gonzalez e o movimento negro brasileiro. FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Org.). *Revolução e democracia (1964-...)*. História das esquerdas no Brasil. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

BELAUNDE, Luisa Elvira. Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia. *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, vol. 9, n.2, jul./dez. 2017, p.185-200.

BELCHIOR, Antônio Carlos. *Conheço o meu lugar*. In: *Era uma vez um homem e seu tempo*. São Paulo: Warner Music, 1979.

BIDIMA, Jean-Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. *Rue Descartes*, 2002/2, n.36, p. 7-17. Tradução para uso didático por Gabriel Silveira de Andrade Antunes.

BRASIL. *Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em 14/12/2020.

BRESCIANI, Maria Stella. Darcy Ribeiro entre narrativas: antropólogo, militante e romancista. *Revista di Studi Portoghesi e Brasiliani*, Roma, vol.II, 2000.

_____. Identidades inconclusas no Brasil do século XX – fundamentos de um lugar-comum. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

_____. Projetos e projeções da nação brasileira: Stefan Zweig, Darcy Ribeiro e Oliveira Viana: pontos de contato e contrastes. In: CHIAPPINI, Ligia; DIMAS, Antônio; ZILLY, Berthold (Orgs.). *Brasil país do passado?* São Paulo: EDUSP/Boitempo Editorial, 2000.

_____. *O charme da ciência e a sedução da objetividade: Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

_____. Um possível diálogo entre (e com) os intérpretes do Brasil. In: SOIHET, Rachel; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de; AZEVEDO, Cecília; GONTIJO, Rebeca (Orgs.). *Mitos, projetos e práticas políticas*. Memória e Historiografia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

BRITO, Edson Machado de. O ensino de História como lugar privilegiado para o estabelecimento de um novo diálogo com a cultura indígena nas escolas brasileiras de nível básico. *Fronteiras*, Dourados, v.11, n.20, jul./dez. 2009.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. *Quem canta o Estado-Nação? Língua, política, pertencimento*. Brasília: Editora UnB, 2018.

BRUM, Eliane. *Meus desacontecimentos: a história da minha vida com as palavras*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2017.

CANCELLI, Elizabeth. *O Brasil na Guerra Fria cultural: o pós-guerra em releitura*. São Paulo: Intermeios: USP-Programa de Pós-Graduação em História Social, 2017.

CARNEIRO, Sueli. Negros de pele clara. *Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades*, 25 set. 2016. Disponível em: <https://www.ceert.org.br/noticias/genero-mulher/13570/sueli-carneiro-negros-de-pele-clara>. Acesso em 08 jan. 2022.

CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHAVES, Wanderson. Florestan Fernandes e a integração do negro na sociedade de classes: uma história de agendamento intelectual. In: CANCELLI, Elizabeth; MESQUITA, Gustavo; CHAVES, Wanderson. *Guerra Fria e Brasil: para a agenda de integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Alameda Editorial, 2020.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*. Porto, Portugal: Edições Afrontamento, 1979

_____. Do etnocídio. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

COELHO, Haydée Ribeiro. A biblioteca de Darcy Ribeiro, ‘espaço biográfico’ e a interlocução latino-americana. *Aletria*, Belo Horizonte, vol.20, n.2, maio/ago. 2010, p.69-79.

COHN, Sérgio; KADIWÉU, Idjahure (Orgs.). *Tembetá: conversas com pensadores indígenas*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2019.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Relatório volume II*. Violações de direitos humanos dos povos indígenas. Brasília, 2014.

CORRÊA XAKRIABÁ, Célia Nunes. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Brasília: UnB, 2018.

COTLER, Julio. Peru, 1960-C.1990. In: BETHELL, Leslie. *A América Latina após 1930: México, América Central, Caribe e Repúblicas Andinas*. São Paulo: Edusp, 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.

ESBELL, Jaider. “O que são 70 anos diante de 521, meu querido?”. Entrevista concedida a Arthur Tavares. *Elástica*, São Paulo, out. 2021. Disponível em: <https://elastica.abril.com.br/especiais/jaider-esbell-bienal-mam/>. Acesso em 15 dez.2021.

FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. “*A Guerra dos 18 anos*” – repertórios para existir e resistir à ditadura e a outros fins de mundo: uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória. Tese (Doutorado em História). Belo Horizonte: UFMG, 2020.

_____. As relações entre a política indigenista e a repressão a povos indígenas em Minas Gerais durante a ditadura: notas sobre a experiência Xacriabá. In: AMATO, Gabriel; BATISTA, Natália; DELLAMORE, Carolina (Orgs.). *A ditadura aconteceu aqui: a história oral e as memórias do regime militar brasileiro*. São Paulo: Letra e Voz, 2017.

FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão. Apresentação. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Org.). *Revolução e democracia (1964-...)*. História das esquerdas no Brasil. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 9-20.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre: L&PM, 2017.

GOLDMAN, Márcio. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem: estudos etnográficos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, vol. 9, n.2, jul./dez. 2017. p.11-28.

GOMES, Ângela de Castro. *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004.

GOMES, Ângela de Castro. Partido Trabalhista Brasileiro (1945-1965): getulismo, trabalhismo, nacionalismo, e reformas de base. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Org.). *Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964)*. As esquerdas no Brasil. v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 53-82.

GUZMAN, Tracy Devine. A colonialidade do presente. In: HALISKI, Antônio Marcio; SKEWES, Juan Carlos (Orgs.). *El buen vivir. Interculturalidades y Mundialización: una mirada desde América Latina*. Curitiba: Editora UFPR, 2017.

_____. Aqui e agora: a Pátria Grande de Darcy Ribeiro, indigenista. *Revista Trajetos*, Fortaleza, vol. 07, n.13, 2009.

_____. *Native and National in Brazil. Indigeneity after independence*. North Carolina: University of North Carolina Press, 2013.

_____. Subalternidade Hegemônica. Darcy Ribeiro e a Virtude da Contradição. *Cadernos de Estudos Culturais*, Campo Grande, vol. 3, n.5, 2011.

HECKER, Alexandre. Propostas de esquerda para um novo Brasil: o ideário socialista do pós-guerra. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Org.). *Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964)*. As esquerdas no Brasil vol.2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. v. 2, p. 21-52.

KELLY, José Antônio. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana*, Rio de Janeiro, vol.11, n.1, 2005, p.201-234.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/ Editora PUC-RIO, 2006.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. Entrevista ao *Roda Viva*. São Paulo: TV Cultura, 2021.

_____. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. O movimento indígena e a Constituição de 1988. In: COHN, Sérgio. *Encontros. Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue Editorial Ltda, 2015.

_____. Receber sonhos. Entrevista realizada por Eugênio Bucci e Alípio Freire. *Revista Teoria e Debate*, n.07, julho/agosto/setembro de 1989.

_____. Terra: organismo vivo. In: COHN, Sergio. *Encontros: Ailton Krenak*.

_____. Uma visita inesperada. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux; FISCHMANN, Roseli. (Orgs.). *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *Vozes da floresta*. Entrevista concedida ao *Le Monde Diplomatique Brasil*, em 14 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KRTJIh1os4w&feature=youtu.be>. Acessado em 15 de abril de 2020.

LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 2019.

LEFORT, Claude. A lógica totalitária. In: LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Brasília: Brasiliense, 1983.

_____. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979.

_____. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. Sobre a lógica da força. In: QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Tereza (Orgs.). *O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LORAUX, Nicole. Elogio do anacronismo. In: NOVAES, Adauto. *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

LOVEMAN, Mara. *National colors. Racial classifications and the State in Latin-America*. New York: Oxford University Press, 2014.

LOWY, Michael. As esquerdas na ditadura militar: o cristianismo da libertação. FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Org.). *Revolução e democracia (1964-...)*. História das esquerdas no Brasil. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LOWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. São Paulo: Boitempo, 2015.

MACEDO, Michele Reis. Da reserva de São Marcos ao Congresso Nacional: a trajetória política do xavante Mário Juruna (anos 1970 e 1980). In: FERREIRA, Jorge; CARLONI, Karla (Orgs). *A República no Brasil: trajetória de vida entre a democracia e a ditadura*. Niterói: EDUFF Ebook, 2019.

MANÇANARES, Bárbara. *Cartografias do corpo que canta*. São Paulo: Editora Patuá, 2021.

MANGUEIRA. *História pra ninar gente grande*. Samba-enredo. Composição: Danilo Firmino; Deivid Domênico; Mamá; Márcio Bola; Ronie Oliveira; Tomaz Miranda. Rio de Janeiro, 2019.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MATTOS, André Luis Lopes Borges de. *Darcy Ribeiro: uma trajetória (1944-1982)*. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes na origem de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOREIRA, João Paulo Aprígio. *Uma ontologia evolucionista: considerações sobre a noção de “desenvolvimento” na obra de Darcy Ribeiro*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05 nov. 2003.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

NICODEMO, Thiago. Para além de um prefácio: ditadura e democracia no diálogo entre Antonio Candido e Sérgio Buarque de Holanda. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 36, n. 73, set./dez. 2016, p.159-180.

NORA, Pierre. Entre a memória e a história: a problemática dos lugares. *Projeto História*. São Paulo, vol. 10, dez.1993.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Proteger os índios e descolonizar a pesquisa: Darcy Ribeiro como antropólogo. *Revista Mundaú*, Maceió, n. 8, 2020.

PALTI, Elias José. Temporalidade e refutabilidade dos conceitos políticos. In: FERES JR., João; JASMIN, Marcelo (Org.). *História dos conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola; IUPERJ, 2007. p. 59-76.

PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. *The anthropology of anthropology. The Brazilian case*. Tese de Doutorado. Harvard University, 1981.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. *A viagem como vocação: itinerários, parcerias e formas de conhecimento*. São Paulo: FAPESP/EDUSP, 2015.

_____. El diálogo como forma: antropologia e história intelectual. *Prismas – Revista de História Intelectual*, vol 12, n.1, jun. 2008.

PINHEIRO, Lucas Miranda. *El ingenioso caballero Darcy Ribeiro: a trajetória de um intelectual andante na cultura política do Brasil e da América Latina*. 2012. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Franca, 2012.

POCOCK, John Greville Agard. O Estado da Arte. In: POCOCK, John Greville Agard. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 23-82.

PORTELA, Cristiane de Assis. *Para além do “caráter ou qualidade de indígena”: uma história do conceito de indigenismo no Brasil*. 2011. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

PORTELA, Cristiane de Assis, NOGUEIRA, Mônica Celeida Rabelo. Sobre o indigenismo e autoria indígena no Brasil: novas epistemologias na contemporaneidade. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 20, n.2, 2016, p. 154-162.

RAGO, Margareth. *A aventura de contar-se: feminismos, escritas de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.

RAMOS, Alcida. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 10, n.28, 1995, p.5-14.

_____. O pluralismo brasileiro na berlinda. *Etnográfica*, vol. VIII (2), 2004.

_____. Uma crítica da (des)razão indigenista. *Série Antropologia*. Brasília: UnB, v.247, 1998.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil 3: de Carvalho a Ribeiro*. História plural do Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2017.

_____. Caio Prado Jr. versus PCB: a revolução brasileira (1966). In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Org.). *Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964)*. As esquerdas no Brasil. v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

RIBEIRO, Darcy. *Aos trancos e barrancos: como o Brasil deu no que deu*. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1985.

_____. *Maíra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

_____. *Mestiço é que é bom*. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____. *Tempo e narrativa*. t. I. Campinas: Papyrus, 1994.

RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da TV*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

ROLLEMBERG, Denise. *Exílio: entre raízes e radares*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. Memórias no exílio, memórias do exílio. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Orgs.). *Revolução e Democracia (1964...)*. As esquerdas no Brasil vol.3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

ROMANO, Roberto. *Corpo e cristal: Marx romântico*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1985.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

RÜSEN, Jörn. *História viva. Teoria da história III: formas e funções do conhecimento histórico*. Brasília: Editora da UnB, 2017.

SENTO-SÉ, João Trajano. As várias cores do socialismo moreno. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 11, n. 19/20, jan./dez. 2004, p.49-76.

_____. Um encontro em Lisboa: o novo trabalhismo do PDT. FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Org.). *Revolução e democracia (1964-...)*. História das esquerdas no Brasil. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos de memórias em terras de História: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella Martins; NAXARA, Márcia (Org.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001. p. 37-58.

SILVA, Cláudia Zapata. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: diferencia, colonialismo e anticolonialismo*. Santiago: LOM Ediciones, 2017.

SILVA, Edson Hely. *Xukuru: memória e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988*. Tese (Doutorado em História). Campinas: UNICAMP, 2008.

SKINNER, Quentin. Significado e comprensión en la historia de las ideas. *Prismas, Revista de historia intelectual*, nº 4, 2000. p.149-191.

SOUSA, Carolina Soares. Os anos trinta nas memórias e no arquivo de Paulo Duarte: uma cultura política de oposição a Getúlio Vargas. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 33, n.71, set.-dez. de 2020, p.644-666.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Marco Zero, 1987.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2018.

SURUÍ, Txai. Discurso proferido durante a 26ª Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas. Glaslow, 2021. Divulgação: *Mídia Ninja*. Acesso: 02 nov. 2021.

TERENA, Marcos. Povos Indígenas e o Cidadão da Selva. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci, ROSSI, Miriam Silva (Orgs.) *Índios no Brasil: vida, cultura e morte*. São Paulo: Intermeios, 2019.

TODOROV, Tzevitán. *Nós e os Outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Vol.1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

TUKANO, Daiara Hori Figueroa Sampaio. *UKUSHE KITI NIISHE. Direito à memória e à verdade na perspectiva da educação cerimonial de quatro mestres indígenas*. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Brasília: UnB, 2018.

VAINFAS, Ronaldo. A luz própria de Leonel Brizola: do trabalhismo getulista ao socialismo moreno. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Org.). *Democracia e revolução (1964...)*. As esquerdas no Brasil. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 479-502.

VARGAS, Sonia. Identidad, Sujeto y resistencia en America Latina. *Revista Confluencia*, ano I, 2003.

VIÁFORA, Celso; BARRETO, Vicente. A cara do Brasil. Intérprete: Ney Matogrosso. In: MATOGROSSO, Ney. *Olhos de farol*. [São Paulo]: Polygram, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Nayfi, 2011.

_____. Alguma coisa vai ter que acontecer. In: COHN, Sérgio (Org.). *Encontros: Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

_____. Entrevista concedida a Paulo Bull. *Revista Habitus*, IFCS-UFRJ, vol.12, n.2, 2014.

_____. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na Ciência Social brasileira: 1970-1995*. São Paulo: Editora Sumaré, 1999.

_____. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Ubu editora/ N-I edições, 2018.

_____. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, vol.8, n.1, 2002, p.113-148.

_____. O recado da mata. In: ALBERT, Bruce; KOPENAWA, David. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. *Os involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento*. Cadernos de leitura n.65, Edições Chão da Feira, maio de 2017.

_____. Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis. Entrevista realizada por Renato Sztutman e Stelio Marras. In: SZTUTMAN, Renato (Org.). *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; GOLDMAN, Márcio. Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica. Entrevista. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

Fontes publicadas:

RIBEIRO, Darcy. *América Latina: a Pátria Grande*. São Paulo: global, 2017.

- _____. Antropologia ou a teoria do Bombardeio de Berlim. In: SILVEIRA, Ênio [et. al]. *Encontros com a civilização brasileira*, vol 12. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- _____. *A política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, SIA, 1962.
- _____. *As Américas e a civilização*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. *Cândido Mariano da Silva Rondon*. São Paulo: Global, 2017.
- _____. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. *Diários índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Ensaio insólito*. São Paulo: Global, 2015.
- _____. *O dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *O processo civilizatório etapas da evolução sócio-cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- _____. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Global, 2017.
- _____. *Testemunho*. Rio de Janeiro: Apicuri; Brasília: UnB, 2009.

Correspondências e demais documentos do acervo da FUNDAR

- DA MATTA, Roberto. Carta aberta a Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro, 06 ago. 1979. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRid 1979.08.01.
- FERNANDES, Florestan [Correspondência]. Destinatário: Darcy Ribeiro. Toronto, 20 set. 1971. *Fundação Darcy Ribeiro - FUNDAR*. DRcge.
- FURTADO, Celso [Correspondência]. Destinatário: Darcy Ribeiro. Paris, 17 dez. 1969. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

FURTADO, Celso [Correspondência]. Destinatário: Darcy Ribeiro. Paris, 03 abr. 1970. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

Jornal do Brasil, edição de 25 de setembro de 1979, Seção: “Cartas: novos antropólogos”. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRid 1979.08.01.

LEITE, Yonne de Freitas [Correspondência]. Destinatário: Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro, 08 ago. 1979. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRid 1979.08.01.

RIBEIRO, Darcy. [Correspondência]. Destinatário: Florestan Fernandes. Caracas, 07 dez. 1969. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

RIBEIRO, Darcy. [Correspondência]. Destinatário: Celso Furtado. Caracas, 28 fev. 1970. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

RIBEIRO, Darcy. [Correspondência]. Destinatário: João Goulart. Caracas, 14 ago. 1970. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

RIBEIRO, Darcy [Correspondência]. Destinatário: Florestan Fernandes. Santiago, 18 out. 1971. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRcge.

RIBEIRO, Darcy. Por uma antropologia melhor e mais nossa. Carta aberta a Roberto da Matta. Rio de Janeiro, 07 ago. 1979. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRid 1979.08.01.

VELHO, Gilberto [Correspondência]. Destinatário: Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro, 01 ago. 1979. *Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR*. DRid 1979.08.01.

Documentos da seção “Indigenismo – entidades e representações”

Documentação diversa relativa à Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

Pasta: DRie 1974.00.00

Documentos da seção “Indigenismo – Documentos diversos”

Correspondência de Darcy Ribeiro com Roberto Da Matta e Yonne de Freitas Leite, entre outros antropólogos do Museu Nacional, relativa principalmente a divergências políticas e acadêmicas sobre o trabalho antropológico em sua relação com a política indigenista.

Pasta: DRid 1979.08.01.