

“Aqui e Agora”: a Pátria Grande de Darcy Ribeiro, indigenista

Tracy Devine Guzmán
University of Miami

RESUMO: Neste ensaio analiso o discurso latino-americanista do antropólogo, educador, político, e romancista Darcy Ribeiro. Diferentemente dos outros grandes proponentes da chamada “Pátria Grande”, e graças em parte à sua longa experiência de etnógrafo, Ribeiro reservou um lugar de destaque para os povos indígenas na sua conceituação de uma “federação de estados latino-americanos meridionais”. Como indigenista, chegou a considerar as sociedades americanas sob um ponto de vista que não buscava na modernidade colonialista o único ou o mais legítimo “regime de verdade” para formular uma teoria da história ou para construir um futuro melhor. Proponho que o caráter do pensamento ribeiriano – simultaneamente macro e micro, exterior e interior, forasteiro e indígena – e a relação dialética entre essas várias formas de abordar a diferença social, diferenciam seu imaginário latino-americanista da genealogia dominante do “patriagrandismo” bolivariano.

ABSTRACT: This essay analyzes the Latin Americanist discourse of the anthropologist, educator, politician, and novelist Darcy Ribeiro. Unlike other proponents of the so-called “Pátria Grande,” and due in part to his many years of experience as an ethnographer, Ribeiro assigned a distinctive role to indigenous peoples in his conceptualization of a “Federation of Latin American Meridian States”. As an indigenist, he came to consider American societies from a perspective that did not find in colonialist modernity the only, or the most legitimate “regime of truth” for formulating a theory of history or constructing a better future. This character of Riberian thought – simultaneously macro and micro, exterior and interior, foreign and indigenous – and the dialectical relationship between these various ways of conceptualizing social difference, distinguish Ribeiro’s Latin American imaginary within the genealogy of “*patriagrandismo*” in the Bolivarian tradition.

keywords: *patriagrandismo, nacionalismo, indigenismo*

Por que o Brasil ainda não deu certo? Qual é o lugar do Brasil nas Américas, e das Américas no mundo? Existe mesmo uma América Latina? Como criar uma sociedade decente? Como fazer um mundo de paz? Na sua série de "estudos de antropologia da civilização" o mineiro Darcy Ribeiro tentou responder às perguntas que inspiraram seu trabalho intelectual e político até seus últimos dias.

Entre 1968 e 1995, Ribeiro escreveu e reescreveu sua coletânea de seis tomos, os quais foram publicados em seis línguas e mais de 90 edições internacionais.¹ Segundo ele, o conjunto desse trabalho o ajudou a completar, a apenas dois anos antes de morrer, seu *magnum opus* e “o desafio maior que [se] propôs na vida”: *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*.² Apesar dos milhares de páginas escritas e de várias mudanças de opinião durante uma longa trajetória intelectual, pelo menos um aspecto da profecia ribeiriana para o futuro do Brasil e da região foi imutável. Incorporando-se à tradição bolivariana de pensamento pan-americano e anti-imperialista, Ribeiro sonhou com a criação de uma “federação de estados latino-americanos meridionais”, a qual permitiria que as civilizações chamadas “latinas” pudessem enfrentar com mais eficácia à hegemonia cultural dos “estados unidos setentrionais”.³

Cientista social, educador, romancista, senador e prolífico teórico das sociedades americanas, Ribeiro foi um modelo de intelectual ativista que buscou a mudança social através do pensamento e política democráticos – um projeto que ele considerava uma “anti-utopia” pela necessidade de realizá-la “aqui e agora,” e não no futuro “ilusório” oferecido pelo discurso de “desenvolvimento progressista”.⁴ Neste ensaio, analiso seu conceito de latino-americanismo, que incorporou não somente o discurso supranacional, cosmopolita e pan-americano utilizado por todos os grandes (e pequenos) proponentes da chamada “Pátria Grande”, mas também uma perspectiva “subnacional”, provinciana e autóctone, a qual o levou para um outro extremo, onde chegou a explorar questões de poder representativo, subjetividade política e até existencialismo. Graças em parte à sua longa experiência de etnógrafo, Ribeiro aprendeu a considerar as sociedades americanas sob um ponto de vista que não achava na modernidade ocidental o único ou mais legítimo “regime de verdade”⁵ para fazer uma teoria da história ou construir um futuro melhor. Proponho que este caráter do pensamento ribeiriano – simultaneamente macro e micro, exterior e interior, forasteiro e indígena – e a relação dialética entre essas formas de abordar a diferença social, distinguem seu imaginário latino-americanista dentro da longa genealogia do “patriagrandismo”. Para alguns estudiosos, essa capacidade seria um “pensamento fronteiro” ou “descolonizado”.⁶ Na tradição fenomenológica – mais antiga – seria chamada de “inter-subjetividade” ou talvez simplesmente “empatia”.⁷ Mas qualquer que seja o rótulo que usemos para referir-nos ao reconhecimento de que a “nossa” é só *uma* entre um sem fim de *outras* formas de ser e de pensar no mundo, esse

reconhecimento foi um componente integral do empenho infatigável de Ribeiro de superar a divisão do trabalho intelectual entre teoria e prática e construir a Pátria Grande da América Latina.

Ativismo Intelectual do Xingu a Brasília

Ribeiro nasceu em 26 de outubro de 1922 em uma fazenda a um quilômetro de Montes Claros, uma pequena cidade ao norte de Minas Gerais. Perdeu o pai aos três anos e foi criado pela mãe, uma professora de escola primária que passou por sérias dificuldades econômicas para cuidar de Darcy e seu irmão mais novo. Aos 17 anos, partiu para Belo Horizonte com a intenção de seguir uma carreira de medicina. Encontrando-se mais interessado na filosofia, foi reprovado duas vezes e teve que abandonar o curso. Iniciou uma nova carreira na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, onde estudou com Sérgio Buarque de Holanda e Herbert Baldus (entre outros) e se formou em Ciências Sociais. Em 1947, se incorporou ao órgão indigenista federal – o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) – onde trabalhou como “naturalista” ou “sertanista” e teve a oportunidade de morar com comunidades indígenas por quase dez anos. Produziu uma enorme bibliografia etnográfica, fundou o Museu do Índio, e em 1952 projetou o Parque Indígena do Xingu junto com os irmãos Villas Boas.⁸

Frustrado com a corrupção e inaptidão da burocracia indigenista,⁹ Ribeiro pediu demissão do SPI em 1956, quando começou a trabalhar com o advogado e filósofo Anísio Teixeira no campo da educação pública. Ajudou-o a fundar a Universidade de Brasília, da qual foi o primeiro reitor, e serviu no início da década de sessenta como Ministro de Educação. Como chefe da Casa Civil no governo de João Goulart, planejava uma reforma agrária e educacional quando chegou o golpe de 1964, que o mandou para o exílio, onde teria um contato longo e íntimo com os outros países da América Latina. Lecionou e planejou reformas universitárias no Uruguai e na Venezuela; discutiu com “Che” Guevara e Fidel Castro em Cuba os prós e contras da revolução armada; trabalhou como assessor de Salvador Allende no Chile, e no Peru, se juntou ao militar esquerdista Velasco Alvarado para “pensar a revolução peruana”. Criou uma faculdade de educação na Universidade Nacional Autônoma do

México e foi convidado a planejar a Universidade Nacional da Costa Rica. Em vários cantos do continente, conheceu amigos e amantes com quem compartilhou, de corpo e mente, o desejo da união inter-americana. Foi durante esta época que Ribeiro começou as primeiras edições dos “estudos da antropologia da civilização”. Foi também nesta época que enfrentou a primeira batalha com o câncer que décadas mais tarde lhe roubaria a vida.

De volta para o Brasil em 1976, Ribeiro retomou sua carreira como educador, político e escritor. Foi eleito vice-governador do Rio de Janeiro em 1982. Serviu como Secretário da Cultura e Coordenador do Programa Especial de Educação, através do qual se estabeleceram 500 escolas experimentais: os Centros Integrados de Educação Pública (CIEPs). Em 1990, foi eleito senador. Um ano depois, fundou a Universidade Estadual do Norte Fluminense e começou a projetar a Universidade Aberta do Brasil para oferecer cursos de educação superior à distância. Em 1994, se candidatou sem sucesso a vice-presidente na chapa de Leonel Brizola. Dedicou-se à proteção do meio ambiente, ao tombamento de casas históricas no Rio e à criação da Biblioteca Pública estadual e do Sambódromo. Recebeu o título de doutor *honoris causa* de cinco universidades latino-americanas e europeias. Publicou quatro romances e foi eleito à Academia Brasileira de Letras. Em 1996, um ano antes de falecer, lhe foi outorgado o Prêmio Interamericano de Educação “Andrés Bello” da Organização dos Estados Americanos.¹⁰

Nesses diversos lugares e ocupando essas diversas funções, Ribeiro desenvolveu uma visão integral e abrangente da América Latina – uma visão multifocal que lhe permitiria olhar as sociedades e culturas latino-americanas de baixo e de cima (em termos sociais); de dentro e de fora (em termos nacionais); e pela frente e por trás (em termos históricos). O ideal do seu latino-americanismo significou, então, não só a união entre as sociedades dominantes dos países vizinhos, mas também a incorporação dos grupos minoritários que sempre foram marginalizados ou esquecidos por essas sociedades – entre eles, os povos indígenas. Diferentemente dos outros teóricos conhecidos do pan-americanismo, que teriam ignorado ou eliminado os “índios” – escondendo-os em um discurso ilusório de “melhoramento racial” ou até matando-os, Ribeiro insistiu que as culturas e sociedades autóctones poderiam e deveriam constituir um componente importante e vital da nova Pátria Grande. Explicou: “[A] futura federação latino-americana [deve ser] um conjunto de nações que venha a incorporar no seu seio alguns povos indígenas originais das Américas.

Lavados das feridas da exploração, curados do vexame da opressão, eles se reconstruirão como culturas autênticas para florescer outra vez como civilizações autônomas”.¹¹

Para Ribeiro, essa cultura “autêntica” seria flexível e resistente; como toda cultura em um mundo moderno e globalizado, estaria em um processo de constante transformação.¹² “Você também é diferente do seu bisavô,” ele disse em 1995 ao escritor e velho amigo Antônio Callado. “Deixa eles mudarem. Muda-se dentro de uma pauta. O Terena continua o Terena. Muito civilizado”.¹³ No pensamento de Ribeiro, que divergia do discurso nacionalista modernizante da segunda metade do século XX, o mundo indígena – como indígena – era compatível com a “civilização” e o desenvolvimento nacional, e serviria como um importante eixo social através do qual se podia vincular e unificar cada vez mais os países da região.



O Memorial da América Latina

Em 1997, o filósofo mexicano Leopoldo Zea, lamentando o recente falecimento do seu colega e “irmão” brasileiro, lembrou-o publicamente no contexto de uma de suas centenas de projetos culturais – o chamado “Memorial da América Latina”. Seu discurso, titulado “Darcy, el americano,” ofereceu uma interpretação do conjunto arquitetônico que foi idealizado por Ribeiro, projetado por Oscar Niemeyer, e construído na cidade de São Paulo em 1989, coincidindo com a conclusão da Guerra Fria que, nas palavras do mexicano, “[golpeó] ... pueblos como los nuestros ... sin piedad al servicio de destinos ... ajenos”.¹⁴ Como uma representação visual da “Pátria Grande” e um centro de cultura e pesquisa, o Memorial foi fundado com a intenção de “estreitar as relações culturais, políticas, econômicas e sociais do Brasil com os demais países da América Latina”.¹⁵ Zea ofereceu uma interpretação do monumento que chegaria a ser o componente visual mais reconhecido do Memorial:

...[U]na mano sangrante recuerda lo que no debe ser olvidado. Una mano que no puede ser puño, porque ha de superar la violencia que a lo largo de la historia le fue impuesta. ...[D]entro de la palma abierta, penetrada por la sangre de Nuestra América, vemos muy al fondo la ciudad del futuro, que es Brasilia, ...[y] la selva y el Río Amazonas, donde el mismo Darcy se bañó de Humanidad. La

humanidad propia de los pueblos que han de superarse, dolorosamente, para forjar el futuro de América y ... no ya el de otros”.¹⁶

A mão aberta – sem corpo, rosto, cor, gênero, sexo, idade, etnia ou nacionalidade para ser identificada – representaria para Ribeiro a mão de todas as pessoas que sofrem e sangram em solo americano, física ou metaforicamente. Seria a mão dos povos indígenas, da Conquista até a construção da Transamazônica; dos milhões de escravos que chegaram ao solo brasileiro, e de seus descendentes, marginalizados ou excluídos pelo racismo. Seria a mão dos revolucionários vitoriosos e vencidos; dos presos, torturados por suas crenças políticas; dos sem-terra e sem-teto; das crianças sem escolas decentes e dos meninos de rua. Seria, enfim, a mão de quem fosse violentado ou esquecido na luta por uma vida digna ao longo de 500 anos de história brasileira e latino-americana.

O Memorial da América Latina não é, porém, somente um resumo visual da história da região de acordo com a interpretação de Ribeiro. É também um atalho conceitual às suas teorias sociais sobre a brasilidade e o latino-americanismo. Uma das mais influentes dessas teorias se manifestou como um esquema de configurações históricas e culturais, que Ribeiro criou para analisar e classificar as estruturas sociais de todas as nações americanas a partir da segunda metade do século vinte. Desenvolvido ao longo de três décadas, o esquema apareceu por primeira vez em *As Américas e a Civilização*, em 1968, e pela última vez em *O Povo Brasileiro* – publicado 27 anos mais tarde. Para Ribeiro, essa classificação servia para explicar o desenvolvimento desigual dos países americanos, para perceber os distintos desafios enfrentados por cada sociedade nacional, e – mais importante – para entender a formação histórica do Brasil. Ao demonstrar empiricamente que os países da região compartilhavam uma história comum e reconhecer, ao mesmo tempo, seus importantes momentos de divergência histórica, Ribeiro buscava aumentar os laços políticos e afetivos entre as nações do sul e tornar mais possível sua futura unificação. “Nosso destino,” ele explicou na conclusão de *O Povo Brasileiro*, “é nos unificarmos com todos os latino-americanos por nossa oposição comum ao mesmo antagonista, que é a América anglo-saxônica, para fundarmos ... a Nação Latino-Americana sonhada por Bolívar. Hoje somos 500 milhões, amanhã seremos um bilhão”.¹⁷

A Excepcionalidade Brasileira

Em termos teóricos e políticos, o projeto ribeiriano da unificação regional navegou contra a corrente do dominante pensamento latino-americanista fora do Brasil. De fato, na trajetória histórica da América Latina como “Pátria Grande”, que começa com a primeira metade do século XIX, a ausência do Brasil está fortemente marcada. Por um lado – admitindo algumas exceções notáveis¹⁸ – a elite brasileira desde o momento da independência esteve sempre mais preocupada com a busca da identidade nacional em relação à Europa do que com os vizinhos do sul. Por outro lado, muitos dos intelectuais hispano-americanos se mostraram resistentes à incorporação do Brasil à ideia e prática do latino-americanismo. O chileno Francisco Bilbao, por exemplo, contemplando em 1862 (e de Buenos Aires) a debilidade “física, intelectual e moral” da América diante das ameaças externas – e particularmente, face à invasão francesa do México – expressou uma vigorosa resistência ao vizinho lusófono:

Creemos en la gloria de América, exceptuando de su participación, al Brasil, imperio de esclavos, y al Paraguay [*sic*], dictadura con siervos, y a pesar de las peripecias sangrientas de la anarquía y despotismo transeúntes, si por instinto, intuición de la verdad, necesidad histórica, o lógica del derecho, consiste esa gloria, en haber identificado con su destino la República.¹⁹

Até na sua conceituação de um futuro exército pan-americano, Bilbao nunca contou com a incorporação de soldados brasileiros ou paraguaios: “Hacemos abstracción del Paraguay e del Brasil, porque no los creemos dignos de entrar en la línea de batalla”²⁰.

Por mais radical que fosse a posição do escritor chileno, sua antipatia e desconfiança do Império brasileiro não eram completamente fora do comum entre os intelectuais hispano-americanos. A herança das diferentes estruturas coloniais, os distintos caminhos para chegar à independência, o longo estabelecimento da monarquia brasileira, a abolição tardia da escravatura, e o desenvolvimento de divergentes noções dominantes de “raça” e miscigenação são só alguns dos fatores que, além da óbvia questão da língua, impediriam a formação de um verdadeiro latino-americanismo pós-colonial. O fato de algumas dessas resistências nunca serem completamente superadas, até o ponto em que hoje muitos brasileiros sequer se identificam como latino-americanos, faz, de certa forma, com que o Tratado de Tordesilhas seja um documento em pleno vigor nos dias de hoje.

Durante a segunda metade do século vinte, porém, intelectuais dos dois lados da fronteira lingüística se aproximaram novamente da noção bolivariana de latino-americanismo – não somente por meio da união política regional sonhada por “El Libertador”, mas também por meio de um projeto compartilhado de construir uma nova consciência histórica, a qual seria fomentada e divulgada principalmente através do aparato educativo estatal. No pensamento e na política de Ribeiro, esse ideal se transformou em uma série de iniciativas para melhorar e ampliar a educação pública no Brasil. A fundação da Universidade de Brasília na década de sessenta e a criação dos Centros Integrados de Educação Pública (CIEPs) na década de oitenta são dois de seus projetos mais notáveis (separados pela década de exílio político durante o qual se dedicou ao trabalho educativo nos países vizinhos). Em 1961, Ribeiro descreveu a futura UnB como uma instituição ultra-moderna para revolucionar a educação superior no Brasil: abriria novas oportunidades intelectuais e profissionais para estudantes do país inteiro e para uma “boa parcela” da juventude latino-americana; fortaleceria o entendimento lingüístico e cultural entre Brasil e as nações com as quais estava “mais vinculado”; serviria como um “centro piloto de formação técnica e científica para a América Latina”; e finalmente, promoveria uma nova consciência de “recíproca complementaridade” entre os setores de educação e de produção.²¹ Duas décadas mais tarde, Ribeiro iniciou uma segunda “revolução” educativa nas escolas públicas do Rio de Janeiro com a instituição dos CIEPs. Mais que infra-estrutura, as novas escolas em horário integral representavam para o veterano antropólogo uma experiência educacional sem precedentes no Brasil. Evocando conscientemente ou não seus saudosos “anos índios”, explicava que os CIEPs serviriam para “integrar” a população urbana e pobre à “civilização letrada” do país.²²

Comprometendo-se durante décadas com o desenvolvimento e a administração da educação pública, Ribeiro também assumiu o dever pessoal de educar através da palavra escrita. Além do extenso trabalho teórico, a ficção era para ele um meio importante para “penetrar na intimidade do leitor” e “alcança[r]...uma verdade mais funda e real...”²³ Mas seja qual fosse a metodologia, a única educação válida para Ribeiro era uma educação engajada e com a finalidade de conhecer e melhorar a realidade nacional. Como explicou o filósofo Zea, novamente em homenagem ao seu amigo perdido, a pedagogia não era para ele meramente uma profissão ou vocação, mas uma ferramenta essencial na luta pelo controle do destino

regional: “[T]odos anhelamos un futuro mejor para esta región de Nuestra América.... [L]a educación [es el] campo de batalla en donde ha de forjarse...”²⁴

Foi por essa convicção, talvez, que Ribeiro esteve tão indignado durante os últimos anos da sua vida com o que ele considerava a “irrelevância” e “vadiagem” das ciências sociais nacionais. Em uma entrevista concedida em 1993, reiterou a urgência do trabalho intelectual comprometido e renovou uma velha disputa com as gerações mais novas de antropólogos, aos quais acusara de “indiferença” diante do “bombardeio” (metafórico) dos índios brasileiros.²⁵ Com a famosa arrogância que marcaria sua memória para sempre, lamentou: “[Eles] abrem a boca para que fale Lévi-Strauss ou Althusser. A grande alienação é essa. Há uma vinculação ao último grito de Paris, Nova York ou Londres. Não procura[m] o conhecimento aqui. Nenhum deles faz esforço real para ajudar a construir a cultura brasileira.... O único teórico brasileiro, sou eu”.²⁶ Para o Ribeiro dos anos noventa – já produto do conflito político, do cárcere por sua oposição à ditadura, e de um longo exílio forçado – todo trabalho válido teria que “abordar o essencial” e encaixar-se integralmente no projeto de “sair da condição de dependência”.²⁷ A união de teoria e prática era para Ribeiro um dever ético além de intelectual, e a pesquisa acadêmica não poderia limitar-se ao mundo de “tesezinhas doutorais” e “carreirinhas universitárias”. Teria que ser, pelo contrário, um componente crítico do trabalho social, político e cultural necessário para refazer o continente americano: “Um poeta inglês pode ser só poeta. Mas num país com o intestino à mostra, como o Brasil, o intelectual tem obrigação a tomar posição”.²⁸

Darcy, “el americano”

No website do Memorial da América Latina, mantido pelo governo estadual de São Paulo, há uma lista breve das pessoas cujo trabalho é considerado imprescindível para entender a história, o pensamento e a prática do latino-americanismo anti-imperialista: Simón Bolívar, San Martín, José Martí, Oscar Niemeyer e – claro – Darcy Ribeiro. Incluir o nome do antropólogo nesta lista, que poderíamos completar com figuras conhecidas e às vezes polêmicas, como Andrés Bello, José Artigas, José Enrique Rodó, Haya de la Torre, José Vasconcelos, Augusto César Sandino, Fidel Castro e Hugo Chávez, talvez seja um exagero digno do autor de

tão prolífica obra. Ainda assim, como sugeri anteriormente, o conceito de Pátria Grande de Ribeiro foi intimamente influenciado não só pelo desejo da união regional que compartilhava com seus “conterrâneos” hispânicos, mas também pela visão e experiência de etnógrafo indigenista: pela longa convivência com comunidades nativas das regiões central, amazônica e pantaneira do país; pelas pesquisas feitas como funcionário do Serviço de Proteção aos Índios; e pelo interesse em divulgar o “pensamento indígena” para um público popular além de científico, por exemplo. Ribeiro se destaca na genealogia bolivariana não por seu desejo de superar as fronteiras nacionais, mas por seu reconhecimento da urgência de resolver os conflitos *internos* dos países americanos entre as sociedades dominantes e suas populações minoritárias – incluindo os povos indígenas.

Quando Ribeiro pediu demissão do SPI em 1956, estava profundamente decepcionado com o indigenismo estatal, mas sua experiência como funcionário indigenista seria de suma importância para todo o trabalho político e intelectual que efetuou depois, tanto dentro como fora do Brasil. A interpretação sócio-cultural que Ribeiro fez da América Latina em seu trabalho teórico até pode ser entendido como um mapeamento geopolítico da relação que cada comunidade nacional tem com os povos indígenas que vivem (ou uma vez viveram) dentro das suas fronteiras. Partindo deste esquema conceitual, Ribeiro buscou explicar o “sentido” do Brasil em comparação com as outras nações da região e do mundo, as quais ele denominou de povos “transplantados,” “testemunhos” e “emergentes”.

Os “povos transplantados” representavam para Ribeiro o caso oposto do brasileiro. Países como Estados Unidos, Canadá, e de forma mais limitada, Argentina e Uruguai, resultaram da expansão geográfica das sociedades europeias que conquistaram não se misturaram notavelmente com as populações locais. Eram para ele as sociedades mais modernas e letradas, mas também as que “mais perderam a cara” e as mais padronizadas, desinteressantes e “sensaboronas”.²⁹ Os “povos testemunho,” por outro lado, eram as sociedades descendentes das grandes civilizações americanas que foram dizimadas, mas não exterminadas, pela expansão europeia – “remanescentes” das altas civilizações “pré-colombianas” do Peru, da Bolívia, do México e da Guatemala. Criticando as políticas estatais que promoviam a todo custo a ocidentalização dessas populações e a imposição forçada de uma fictícia imagem de nação homogênea, Ribeiro ressaltou o enorme desafio social e político enfrentado por comunidades que “já não [eram] índios”, “nunca [seriam] europeus” e

se encontravam “[s]ituados entre dois mundos culturais contrapostos, sem poder optar por nenhum deles”.³⁰ Isso seria o lado obscuro e doloroso da miscigenação, tão ignorado pelos pregadores da democracia racial, da “raça cósmica”, da “caldo de cultura”, e de todas as outras formulações utópicas de mestiçagem e “mistura” que fizeram sucesso entre os teóricos e políticos do continente americano.

Porém, mesmo reconhecendo, teorizando e ficcionalizando o lado sinistro da miscigenação,³¹ Ribeiro optou por sua própria imagem utópica: a do “povo novo”. Nesta terceira e mais importante das categorias classificatórias, Ribeiro colocou não só o caso do Brasil, mas também os casos de países como Venezuela, Colômbia, Cuba e as Antilhas.³² Em clara homenagem ao pensamento de Gilberto Freyre, cujo *Casa Grande e Senzala* foi para Ribeiro “o livro mais importante do Brasil,”³³ o teórico explicou que os povos novos eram as comunidades nacionais que desde a época colonial tinham alcançado um alto grau de mestiçagem. Se bem que estivessem ainda longe de serem sociedades igualitárias em termos de “raça” ou de classe, tinham-se manifestado com notável sucesso como “vastos povos linguística, cultural e etnicamente unificados”.³⁴

Na sua teorização do Brasil como um povo novo, Ribeiro revelou sua infinita fé no poder homogeneizador e democratizante da miscigenação – uma fé que, chegando ao final da vida, expressaria de forma quase messiânica. Em uma conversa com amigos intelectuais e artistas em 1995, reiterou as conclusões mais importantes de *O Povo Brasileiro* – seu último livro teórico, que tinha acabado de concluir. Explicou:

Nós somos melhores, porque [somos] lavados em sangue negro, em sangue índio, melhorado, tropical. ...Você vai ter mil milhões aqui. Na reunião da humanidade, o que é importante não é a França, a Europa. ...A Europa, aquela peninsulazinha da Ásia, dobrada sobre a África, vai ficar reduzida ao seu tamanho. Vai ficar no mundo, no futuro, a América Latina, e na América Latina, o Brasil....³⁵

Observou ainda que todos os grupos imigrantes do Brasil – fossem europeus, japoneses, chineses, árabes ou indianos – mostravam depois de uma ou duas gerações uma “completa integração no quadro étnico nacional” apesar de qualquer persistência ou marca específica de fenótipo.³⁶ Apaixonado por sua terra e sua gente, Ribeiro fez do Brasil ainda mais que um povo novo. Era também o berço

de uma nova humanidade – uma “Roma tardia” – mestiça no sangue, nas ideias, e no espírito.

Se a categorização civilizatória de Ribeiro pode ser entendida como um mapeamento geopolítico das relações entre povos indígenas e as sociedades dominantes dos países onde residem, o outro sustentáculo do seu sistema de classificação era a compartilhada herança ibérica. Como explicou no México, em 1976:

Por sobre todos [os] fatores de diversificação e de unificação, o motor de integração que operou e ainda opera na América Latina, forjando sua uniformidade cultural e prometendo concretizar amanhã sua unidade sócio-política e econômica, reside no fato de sermos o produto de um mesmo processo civilizatório ... que aqui implantou seus rebentos com prodigiosa capacidade de crescer e se multiplicar.³⁷

Ao colocar o Iberismo e o indigenismo ao centro de seu esquema analítico, então, Ribeiro pôde deixar de lado as diferenças históricas e culturais entre os processos de colonização espanhola e portuguesa e evitar (ou ignorar) o óbvio problema de conflito nacionalista *entre* os países da região. Fortalecendo os nexos entre os povos “ibéricos” por um lado e os povos “indígenas” pelo outro, Ribeiro passou “por cima” e “por baixo” da barreira linguística que separava o Brasil da maioria dos seus vizinhos latino-americanos. Como os lusófonos e os hispânicos, os indígenas também não tinham, obviamente, nenhuma língua materna em comum. Além do mais, comparado com a caduquice das culturas europeias e a monotonia das culturas “transplantadas,” os “iberos” e “índios” (junto com os descendentes de africanos e os outros grupos imigrantes, se supõe) estavam na vanguarda da “nova” humanidade. Perante os dois grandes poderes capitalistas, todos os latino-americanos poderiam compartilhar a condição “indígena” do sujeito colonial (ou neocolonial).

Pátria Grande, Pátria Índia?

Embora tivesse antecipado o crescimento da população indígena do Brasil a longo prazo, Ribeiro pensava que as “micro-etnias tribais” nacionais eram tão pequenas que nunca chegariam a “afetar à macro-etnia em que [estavam] contidas” ou influenciar o destino da sociedade dominante do país.³⁸ Apesar de seus ideais

democráticos, o antropólogo sempre assumiu como um dever pessoal, ético e intelectual a *representação* – em todos os sentidos – do nativo pobre, marginalizado, e mudo. Tal foi sua fé no poder do seu próprio “pensamento fronteiro” que nunca duvidou, por exemplo, da sua capacidade de pensar e ver o mundo “como um índio”, ou como ele dizia, de “olhar os índios com os olhos deles mesmos”.³⁹ Para o velho etnógrafo, essa habilidade teria até uma qualidade metafísica: “Em *Maíra*,” ele explicou em 1986, “eu me assumo no índio que eu levo dentro de mim”.⁴⁰ O homem que até seus últimos dias gostava de fazer referências (quase sempre carinhosas) aos “seus” índios, nunca conseguiu, afinal, deixar de lado a atitude paternalista e condescendente para com as pessoas, culturas e organizações sociais que pretendia “salvar”.⁴¹

Produto da sua época e crente fervoroso na função vital do etnógrafo como tradutor não só de línguas, mas também de ideias e códigos culturais, Ribeiro subestimou a capacidade dos povos indígenas do Brasil de se organizar e lutar por sua própria representação política e cultural. Não teria imaginado, talvez, a massiva participação indígena durante os protestos contra a comemoração dos 500 anos; a tremenda proliferação da literatura indígena (e não indigenista) durante os primeiros anos do novo milênio; ou o grande sucesso do projeto “Vídeo nas Aldeias” que se espalha pelo continente e pelo mundo. Estaria surpreendido, quiçá, de ver as centenas de organizações indígenas (e não indigenistas) que se estabeleceram no país desde a década de noventa. Mas apesar do paternalismo que Ribeiro reconheceu e em momentos até defendeu,⁴² ele conseguiu prever um dos maiores obstáculos à transformação dos “povos novos” em sociedades mais justas e igualitárias para índios e não índios: a dificuldade de superar a fragmentação que dividia (e divide) as populações socialmente marginalizadas entre si:

Nada garante que as energias étnicas que se acenderão se somem aos reclames classistas para, juntas, promoverem uma revolução capacitada a configurar um novo Estado mais aberto e igualitário no plano étnico e mais solidário no plano social. Bem pode suceder o contrário. As próprias classes dominantes desejarão utilizar estas tensões para eternizar sua dominação.⁴³

Escrevendo já na década de oitenta, Ribeiro começou a traçar uma linha de comparação entre os povos “transplantados”, “testemunhos” e “novos”, apontando o crescimento e consolidação dos movimentos indígenas que por toda a América Latina

começavam a reclamar com mais visibilidade e influência seus direitos à igualdade, auto-representação, e em alguns casos, autonomia política. Para ele, estes novos movimentos sociais representariam os povos “emergentes” – uma categoria que, na sua formulação original das *Américas e a Civilização* sequer pertencia ao continente americano e só existia na África e na Ásia.⁴⁴ Apenas vinte anos depois, Ribeiro percebeu que o esquema tinha se mudado radicalmente: “Sobreviventes da civilização incaica, da civilização asteca, e da maia..., depois de séculos da mais terrível opressão, começa[vam] a estruturar-se como povos em si, aspirantes à autodeterminação”.⁴⁵

Ribeiro reconheceu ou conseguiu antecipar, então, o ativismo de intelectuais como Demetrio Cojtí Cuxil, Otilia Lux de Cotí e outros educadores maias na Guatemala, a insurgência zapatista no México, e a vitória política de Evo Morales e o MAS na Bolívia. De acordo com o prognóstico de Ribeiro, os movimentos sociais e políticos que antes se definiam principalmente em termos étnicos e culturais agora enfrentam significantes obstáculos para expandir ou consolidar seu poder representativo. Um obstáculo é resultado das limitações – impostas por outros ou por eles mesmos – à possibilidade de vincular seus interesses particulares a questões socioeconômicas mais amplas. Outro, igualmente crítico, está ligado a uma questão de legitimidade e “autenticidade”: Quem são os “verdadeiros” índios e quem tem – ou deve ter – o direito de representá-los? A resposta oferecida por Ribeiro não ficou muito clara. Se bem nos anos setenta ele defendesse a noção de um “índio genérico” como o último produto da “transfiguração étnica”, mais tarde ele rejeitaria esse termo para insistir em uma “escala de indianidade” que poderia acomodar, pelo menos em teoria, todas as formas de “ser índio” no Brasil e no mundo.⁴⁶ Aliás, ao reiterar seu entusiasmo infinito pela mestiçagem, ele concedeu um lugar a quase todos os brasileiros nessa escala, apelando para um raciocínio biológico que hoje em dia serviria como munição para os oponentes das ações afirmativas educacionais ou da demarcação de terras indígenas. “Nossa ascendência é índia,” ele afirmou em 1979. “O que chamamos de o branco brasileiro não passa de indígena”.⁴⁷

Apesar do seu insaciável interesse por reconstruir a história nacional em termos étnicos e raciais, Ribeiro não entendeu o índio só como um antepassado comum. Na sua obra teórica e de ficção,⁴⁸ o mundo indígena também foi o herói do futuro – símbolo de um povo que lutava por sua integridade cultural, autonomia política e desenvolvimento social em um mundo disperso e cada vez mais globalizado. Para Ribeiro, o inimigo da pátria (e também da Pátria Grande) não era

simplesmente o aparato internacional de exploração capitalista, mas também o setor da sociedade dominante que o apoiava política e economicamente, e se aproveitava de seu poder neocolonial para liquidar os recursos nacionais e lucrar às custas do povo. Esta seria para o teórico uma manifestação do conflito profetizado por Hegel entre a América Anglo-Saxônica e a América Latina⁴⁹ – um conflito que envolvia, por um lado, o “patronato brasileiro, acionado e encorajado pela CIA”, e por outro, uma série de “conspirações, subornos, contratos, intimidações, quarteladas, treinamento de forças repressivas, programas de estudos sociológicos, projetos econômicos e campanhas publicitárias”.⁵⁰

Quase três décadas mais tarde, ao mesmo momento que se debatia no mundo acadêmico o triunfo da democracia capitalista como o “fim da história” e um inevitável “choque de civilizações” entre seres humanos destinados para sempre à guerra,⁵¹ outro porta-voz indígena e um herdeiro intelectual de Ribeiro profetizou que o próximo grande conflito internacional não seria econômico *ou* cultural, mas econômico *e* cultural. Segundo Rafael Guillén ou o “Subcomandante Marcos” do Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), a “quarta guerra mundial” seria a batalha do “neoliberalismo contra a humanidade”.⁵² Para ele, como para Ribeiro tantos anos antes, os inimigos da humanidade não seriam apenas as corporações multinacionais e os projetos desenvolvimentistas do FMI, mas também “as elites de poder nativas” que abraçavam cegamente a consolidação capitalista, tão nociva para as formas tradicionais de ser e de pensar. Em dois momentos distintos – um antes e outro depois do auge das teorias da dependência – e partindo de duas realidades socioculturais distintas, o que têm em comum o brasileiro e o mexicano com respeito ao sonho da Pátria Grande é o gesto ambíguo de se colocarem no lugar dos povos indígenas como sujeitos de um processo singular de colonização, ainda incompleto e em andamento.

Apesar das suas diferenças, os dois intelectuais rejeitaram visões de utopias “arcaicas”⁵³ e índios presos em um passado idílico e se dedicaram ao projeto de representar, em pensamento e em ação, interesses que não se conformavam estritamente a uma teleologia de “progresso” baseada em um modelo europeu de modernização socioeconômica e cultural. O levante zapatista representado por Marcos, afinal, coincidiu com o início do NAFTA (North American Free Trade Agreement ou Tratado de Livre Comércio) entre México, Estados Unidos e Canadá. No caso de Ribeiro, a odisseia dos povos Urubu-Kaapor, Jabuti, Ianomâmi e Avá-

Canoeiro, por exemplo, seria um microcosmo da América colonizada onde podia ser observada a influência devastadora das culturais forasteiras, as incursões econômicas e perda de autonomia política e social, e o período de assimilação, transculturação, ou aniquilamento que se seguia ao contato com a chamada “civilização” dominante. A noção ribeiriana da pátria e da Pátria Grande lembra, então, uma observação metonímica feita pelo escritor e romancista Antônio Torres: “o índio é o povo”.⁵⁴ A mão que sangra é a mão de todos; apesar de ferida, se ergue com vigor e esperança na luta por um futuro vitorioso.

A Virtude da Contradição

Após vários anos tentando processar e entender o trabalho variado de Darcy Ribeiro, posso dizer que tenho com ele e com sua coleção de idéias penetrantes, complexas e divertidas (e às vezes contraditórias) uma relação de extremos: admiração e revolta. Incomodam-me, por exemplo, a tendência de reduzir histórias infinitamente complicadas a narrativas generalizantes; a repetição disfarçada de temas, conceitos e expressões; a soberba; o machismo banal e vulgar; e a indiferença à “correção política”. Por outro lado, admiro a indiferença à “correção política”; a aguda capacidade crítica; a memória enciclopédica; a vontade de transformar um tema opaco em um assunto mais transparente; a paixão sem fim pelo Brasil e pelo povo brasileiro; a capacidade de encontrar inspiração diante das situações mais horrorosas; a fé intransigente no poder e capacidade criativa da humanidade; e, sobretudo, o amor à vida. Ribeiro viveu, trabalhou, escreveu, amou, e morreu mergulhado no mar das suas próprias contradições. Mas, para essa alma que viveu estudando, aprendendo e reinventando-se pessoal e profissionalmente ao longo de quase oito décadas, o interesse e desejo de entender e tornar mais compreensível o Brasil e sua relação com a “Pátria Grande” nunca mudou.

Como podemos julgar a visão de Ribeiro no mundo atual – sua perspicácia, sua utilidade, sua validade teórica e prática? Por um lado, não seria difícil descartar algumas das ideias apresentadas na obra ribeiriana simplesmente por suas inconsistências. Ele atacou os desconhecedores da “realidade latino-americana” por sua ousadia em definir os problemas e as soluções para a região em termos genéricos, mas não hesitou em invocar suas próprias generalizações para referir-se ao “altiplano

andino”, por exemplo, sem matizar as enormes diferenças históricas e culturais entre países como Peru, Bolívia e Equador. Desconhecia a realidade sociocultural e a complexidade das relações inter-raciais na América do Norte, mas não recuou em opinar abundantemente ao seu respeito. Criticava o paternalismo do órgão indigenista nacional, mas dificilmente aproximou-se dos índios sem paternalismo e condescendência. Odiava o abuso do poder, mas abusava do seu poder – e em certas ocasiões até com violência.⁵⁵

Enfim, as contradições de Darcy Ribeiro são muitas. Com certeza, algumas resultaram do seu famoso e polêmico ego e de sua tendência de expor, interpretar e elogiar suas próprias façanhas. Outras poderiam ser uma consequência, talvez inevitável, da trajetória intelectual e política de alguém que aprendia não só lendo, mas fazendo, errando e acertando, mudando de ideia e corrigindo-se ao longo de sete décadas. Analisando a produção integral de Ribeiro – dúzias de livros e centenas de artigos, entrevistas, cartas e outras publicações além de várias leis, instituições e projetos políticos – fica a impressão de que ele passou a vida inteira tentando afinar cada vez mais as mesmas questões que o incomodavam quando jovem – questões que ele considerava urgentes para pensar o Brasil e Pátria Grande em termos práticos, além de teóricos. Anterior ao auge dos chamados estudos pós-coloniais e subalternos, o questionamento de Ribeiro do conceito da América Latina e sua ênfase no passado e no futuro dos povos indígenas para entender a história e o destino nacionais, regionais e mundiais, fizeram da sua “localização epistemológica” um lugar onde seria possível pensar e *agir* contra a colonialidade do saber e do poder. Uma trincheira que muitos enxergam e poucos se atrevem a ocupar.

¹ Os seis volumes da coletânea são: *O Processo Civilizatório* (1968); *As Américas e a Civilização* (1970); *Os Índios e a Civilização* (1970); *O Dilema da América Latina* (1971); *Os Brasileiros* (1972); e *O Povo Brasileiro* (1995). Foram publicados em português, espanhol, inglês, italiano, alemão e francês.

² São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1995.

³ RIBEIRO, Darcy. *América Latina: A Pátria Grande*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986, p. 19.

⁴ Darcy Ribeiro, a utopia do intelectual indignado. *Folha de São Paulo*. 1º de outubro de 1983.

⁵ Como explicou Foucault: “Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados

para a obtenção da verdade, o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro”. *Microfísica do Poder*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, p. 12

⁶ Ver QUIJANO, Aníbal. Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America. *Nepantla: Views from South*. vol. 1, nº 3, p. 533-580, 2000 e MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

⁷ Ver HUSSERL, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Traduzido por D. Cairns. A Haia: M. Nijhoff, 1960 e *General Introduction to a Pure Phenomenology*. Traduzido por F. Kersten. A Haia: M. Nijhoff, 1982.

⁸ Os irmãos Vilas-Boas concluíram esse projeto em 1961. Ver PIRES MENEZES, Maria Lucia. *Parque Indígena do Xingu: A construção de um território estatal*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999 e GARFIELD, Seth. Indians, Nature, and the Construction of the Xingu National Park in Brazil. *Luso-Brazilian Review*. Madison: University of Wisconsin Press, vol. 41, nº1, p. 139-167, 2004.

⁹ RIBEIRO, Darcy. Notas Críticas Sobre a Atuação do Serviço de Proteção Junto aos Índios no Sul de Mato Grosso. Relatório não publicado. Acervo do Museu do Índio. Microfilme 381, nº 453.

¹⁰ Ver RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. Segunda edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1998; PEREIRA GOMES, Mércio. *Darcy Ribeiro*. São Paulo: Ícone Editorial Ltda., 2000; BOMENY, Helena. *Darcy Ribeiro: sociologia de um indisciplinado*. Belo Horizonte: UFMG, 2001; e a Fundação Darcy Ribeiro (<http://www.fundar.org.br/>).

¹¹ RIBEIRO, Darcy. *América Latina: A Pátria Grande*. op. cit., p. 75.

¹² Ele chamou esse processo de “transfiguração étnica”. Ver *Os Índios e a Civilização*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1996, p. 241-486.

¹³ RIBEIRO, Darcy. *Mestiço é Que é Bom*. Rio de Janeiro: Editora Revan, p. 107.

¹⁴ ZEA, Leopoldo. Darcy el americano. *Cuadernos Americanos*. nº 62, p. 27-28, 1997.

¹⁵ A lei nº 6.472 autorizou o Poder Executivo a instituir a Fundação Memorial da América Latina em 29 de junho de 1989. O artigo nº 3 explica: “A Fundação terá por finalidade a divulgação e o intercâmbio da cultura brasileira e latino-americana e sua integração às atividades intelectuais do Estado”. *Diário Oficial*. vol. 99, nº 119, 1989.

¹⁶ ZEA, Leopoldo. Darcy, el americano. op.cit., p. 2.

¹⁷ p. 454. Escrevendo em 1994, Ribeiro ignorava, talvez, a projeção de que até 2050, mais de 30% da população da América “Anglo-Saxônica” também seria “latina”. Ver US Census Bureau. “Hispanic population in the United States: 1970 to 2050”. <http://www.census.gov>.

¹⁸ Manoel Bomfim, Hélio Lobo e Manoel de Oliveira Lima, por exemplo, foram alguns dos primeiros pensadores brasileiros do pan-americanismo. Euclides da Cunha, Joaquim Nabuco, Ronald de Carvalho e Sílvio Romero colaboraram na primeira publicação “pan-americana” do Brasil: a *Revista Americana* (1909-1913 e 1916-1919), editada por A. G. Araújo Jorge. Na vida curta da publicação, também foram publicados vários artigos de intelectuais hispano-americanos, entre eles, José Enrique Rodó, Rubén Darío, Ramón Cárcano e Francisco García Calderón. Ver WOGAN, Daniel. *A Literatura Hispano-Americana no Brasil: 1877-1944*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1948 e LYRA, Heitor. Pan-Americanism in Brazil Prior to the Statement of the Monroe Doctrine. *Inter-America*. New York: Doubleday Page and Company. vol. 3, nº 2, p. 67-78, 1919. Lyra sugeriu que o pan-americanismo foi promovido primeiro no Brasil, antes da declaração da Primeira República: “[A]o Brasil pertence a glória de haver inaugurado, antes de Monroe, a única política que deve existir neste continente: a política de uma união completa entre os estados americanos, para que, entrelaçados, unidos uns aos outros, possam avançar vitoriosamente, e mostrar para Europa, para a velha Europa, que a inveja, as pequenas rivalidades, a deslealdade e a diplomacia maquiavélica – para a honra da América – não hão atravessado o mar que nos separa”. p. 78.

¹⁹ BILBAO, Francisco. *La América em Peligro*. Segunda edição. Buenos Aires, Bernheim y Boneo, 1862, p. 14.

²⁰ BILBAO, Francisco. *La América em Peligro*. op. cit., p. 24.

²¹ Apesar de sua revolta com a política e cultura estadunidenses, Ribeiro contava com o apoio financeiro do governo, de fundações e de ONGs dos Estados Unidos para realizar esse projeto. Ver RIBEIRO, Darcy. A Universidade de Brasília: A futura primeira grande escola superior brasileira. *Revista Senhor*. Rio de Janeiro: Editora Senhor. vol. 3, nº1. Janeiro de 1961. Reproduzido em ZARVOS, Guilherme, ed. *Darcy Ribeiro*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2007, p. 12-35.

²² RIBEIRO, Darcy. Sobre os CIEPS. *Jornal Leia*. Março de 1986. Reproduzido em ZARVOS, Guilherme, ed. *Darcy Ribeiro*. op. cit., p. 160-183.

²³ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. op. cit., p. 516.

²⁴ Id. *Ibidem*. p. 2.

²⁵ Ver RIBEIRO, Darcy e MARTINS, Edilson. Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim. *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 12, 1979, p. 81-100; MATTA, Roberto da. A antropologia brasileira em questão: carta aberta a Darcy Ribeiro e RIBEIRO, Darcy. Por uma antropologia melhor e mais nossa. *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 15, 1979, p. 81-96.

²⁶ RIBEIRO, Darcy. A antropologia é vadia. In: SILVA, Juremir Machado de, ed. *O Pensamento do Fim do Século*. Porto Alegre: L & PM, 1993. Reproduzido em ZARVOS, Guilherme, ed. *Darcy Ribeiro*. op. cit., p. 175-179.

²⁷ RIBEIRO, Darcy. A antropologia é vadia. op. cit., p. 180.

²⁸ RIBEIRO, Darcy. No meio da luta. *Veja*. Rio de Janeiro: Editora Abril. 18 de janeiro de 1995. Reproduzido em ZARVOS, Guilherme, ed. *Darcy Ribeiro*. op. cit., p. 186-195.

²⁹ A Civilização Emergente. *Revista do Brasil*. Caracas. vol. 1, nº 3, 1985. In: *América Latina*. op. cit., p. 126.

³⁰ *América Latina*. op. cit., p. 127.

³¹ Esse é um dos temas principais do seu primeiro romance indigenista. Ver *Maíra*. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1976.

³² Ribeiro também estudou o caso do Chile, o qual se distinguia dos outros “povos novos” pela relativa ausência de uma população Afro-descendente. Ver *Las Américas y la civilización*. Traduzido por Renzo Pi Hugarte. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992. p. 336-363.

³³ RIBEIRO, Darcy. No meio da luta. op. cit., p. 192.

³⁴ RIBEIRO, Darcy. *América Latina*. op. cit., p. 128 e *O Povo Brasileiro*. op. cit., p. 226.

³⁵ RIBEIRO, Darcy. *Mestiço é Que é Bom*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 1995, p. 105-106.

³⁶ RIBEIRO, Darcy. A América Latina Existe? In: *América Latina*. op. cit., p. 14-15.

³⁷ RIBEIRO, Darcy. A América Latina Existe? op. cit., p. 22.

³⁸ Ribeiro antecipou que o número de pessoas auto-identificadas como indígenas aumentaria, mas que a “qualidade” da sua indigeneidade ficaria cada vez mais “genérica”. Ver *O Povo Brasileiro*. op. cit., p. 20 e *Os Índios e a Civilização*. op. cit., p. 487-503.

³⁹ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. op. cit., p. 155.

⁴⁰ SCHLEICHER, Britta. “Analisado nos Romances [sic] *O Mulo* e *Maíra* do Escritor Darcy Ribeiro”. Entrevista não publicada. 1986, p. 3. Acervo da Fundação Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro.

⁴¹ Ver o discurso pronunciado ao receber o título honorífico da Sorbonne. RIBEIRO, Darcy. *Mestiço é que é bom*. op. cit., p. 156-157.

⁴² Ele explicou: “... Na Organização Internacional do Trabalho, ...passei dois meses discutindo com os sábios que insistiam na tolice liberal de que não se podia negar aos índios nenhuma liberdade, nem a de vender suas terras nem a de se escravizarem a se mesmos. Demonstrei que essa é uma atitude objetivamente espoliativa.... Importava em abandoná-los à própria sorte sem ver a avalanche civilizatória que avança sobre eles, com terrível furor genocida e etnocida.” *Confissões*. op. cit., p. 153.

⁴³ RIBEIRO, A Civilização Emergente. *Revista do Brasil*. Caracas. vol. 1, nº 3, 1985. Reproduzido em *América Latina*. op. cit., p. 131.

⁴⁴ RIBEIRO, Darcy. *The Americas and Civilization*. Traduzido por Linton Lomas Barrett e Marie McDavid Barrett. New York: E.P. Dutton & Co., Inc., 1971, p. 87.

⁴⁵ *América Latina*. op. cit., p. 129.

⁴⁶ *Os Índios e a Civilização*, op. cit., p. 503.

⁴⁷ RIBEIRO, Darcy e MARTINS, Edilson. *Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim*. op. cit., p. 85.

⁴⁸ Ver RIBEIRO, Darcy. *Maíra*. op. cit., e *Utopia Selvagem: Saudades da inocência perdida (uma fábula)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

⁴⁹ Em sua *Filosofia da História*, Hegel buscou comparar as conseqüências sócio-culturais da colonização da América do Norte com as conseqüências sócio-culturais da conquista da América do Sul (a qual, para ele, incluía o México). Apontou como fatores centrais nesse processo de diferenciação as relações entre europeus e indígenas e o papel da religião e concluiu: “A América é a terra do futuro, onde, nos tempos que ainda temos pela frente, o estorvo da História do Mundo se revelará – talvez num conflito entre América do Sul e América do Norte”. Ver *The Philosophy of History*. New York: Willey Book Company, 1900, p. 83-86. Ribeiro aparentemente gostou do conceito e usou-o de forma destacada no prólogo de *O Dilema da América Latina*. Segunda edição. Petrópolis: Editora Vozes, Ltda., 1979 [1972]. Ressuscitou a ideia vinte anos mais tarde em *Confissões*. op. cit., p. 321.

⁵⁰ RIBEIRO, Darcy. *O Dilema da América Latina*. op. cit., p. 10.

⁵¹ Ver FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992 e HUNTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilizations*. New York: Simon & Schuster, 1998.

⁵² MARCOS, “Subcomandante” (Rafael Guillén). La quatrième guerre mondiale a commencé. *Le Monde Diplomatique*. Paris. p. 1, 4-5, agosto de 1997.

⁵³ VARGAS LLOSA, Mario. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

⁵⁴ TORRES, Antônio. Entrevista com Luis Pimentel. *Revista Bundas*. p. 6-11, 9 de maio de 2000.

⁵⁵ Em *Confissões* e *Mestiço é que é Bom*, por exemplo, Ribeiro falava abertamente sobre o fato de ter batido em algumas das suas namoradas e de ter mantido relações sexuais com algumas das mulheres indígenas que estavam sob sua “proteção” quando trabalhava como funcionário do SPI. Isso depois de haver-se declarado durante a década de cinquenta enfática e publicamente contra relações íntimas entre “índios” e indigenistas. Ver DEVINE GUZMÁN, Tracy. ‘Diacuí killed Iracema’: Indigenism, Nationalism and the Struggle for Brazilianness. *Bulletin of Latin American Research*. vol. 24, nº1, p. 91-120, 2005.