

Intelectuais e epistemologia crítica latino-americana

Do anti-colonial ao decolonial

Adelia Miglievich
(Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Abstract This article presents the thought of José Martí and Manoel Bomfim about Latin American utopia and its influence in the work of Darcy Ribeiro who is considered as a precursor of the so-called Latin American 'decolonial turn'. Recalls the tradition of anti-colonial nineteenth-century thought on the continent to see it highlighted the intellectual efforts of Darcy that anticipates the displacement of hegemonic forms of knowledge in his critique of eurocentrism to assert Latin America as an important locus of enunciation, this displacement that characterizes the efforts of the theoretical movement 'modernity-coloniality' of which one of the most significant representatives is Walter Mignolo. The results confirm the power contained in the 'liminar gnosis' or subaltern perspective that opens new horizons of analysis and action in a post-colonial world that put into question the metanarrative of modernity, responsible for the violence of the old and new colonialism.

Resumo 1 Apresentação. – 2 Os anti-coloniais: José Martí, Manoel Bomfim e Darcy Ribeiro. – 3 A 'gnose liminar' a partir da América Latina. – 4 Considerações Finais.

Keywords Latin America. Modernity-coloniality. Decolonial turn. Intellectuals.

1 Apresentação

As epistemologias do Sul vêm questionar um certo tipo de produção intelectual que eliminou a autorreflexão acerca do contexto cultural e político no qual emerge de maneira a explicitar que não há verdade universal quando não se rompe com o ardiloso etnocentrismo que fez com que a dita racionalidade moderna expurgasse todas as referências extra europeias – algumas a formá-la, outras a contestá-la – e se impusesse no mundo como um produto absolutamente original e de validade geral, negando sua hibridéz em favor de um projeto monolítico de interesses particularistas (Santos, Meneses 2010; Lander 1993; Walsh, Schiwy, Castro Gómez 2002).

O conhecimento legítimo, porém, implica também a legitimação de práticas sociais nele sustentadas de forma que a crítica pós-colonial (e decolonial) realiza com veemência a revisão dos cânones e traz a luz inéditas abordagens, capazes de alargar a percepção das possibilidades de exis-

tência no mundo, expandindo a competência analítica das ciências. Ao se reconhecer as perspectivas das margens se expande o dito universalismo e se expõe o caráter paroquialista deste. A possibilidade de recomposição de um novo universal, diverso e disposto ao convívio entre as diferenças, tomadas desta vez, em simetria, é o desafio posto e ainda não plenamente respondido. Pode-se afirmar, contudo, que, a partir das lutas de libertação em África e em Ásia e, antes, nas diásporas provocadas pelo perverso sistema colonial, nas Américas que experimentaram processos profundos de transculturação, não se pode supor que o conhecimento euro-setentrional se manteria intocado.

Postulo que as narrativas decoloniais¹ nascem em solo latino-americano nas guerras independentistas, porém, naquele tempo, ainda incapaz de uma crítica sólida ao projeto moderno iluminista, daí que opto por chamar a produção intelectual que antecede o diálogo com o pós-estruturalismo de pensamento anti-colonial, e não, na precisão do termo, **decolonial**. Este último é um movimento atual, conhecido como, Modernidade-Colonialidade (M/C), que promove o belo trançado entre as fontes do pensamento crítico latino-americano e a desconstrução sob inspiração pós-moderna, esta última tendo marcado fortemente os estudos culturais e os estudos subalternos chamados de pós-coloniais. Verificar pontes entre a crítica pós-colonial e a produção teórica na América Latina desde o século XIX não é tarefa óbvia mas possível, desde que se possa notar que, diferentemente do pós-moderno europeu, as leituras realizadas por Leopoldo Senghor (1906-2001), Alberto Memmi, vivo e nascido em 1920 na Tunísia, Frantz Fanon (1925-1965), Edward Said (1935-2003) e outros davam-se em estreito compromisso com uma mudança a se realizar: a descolonização. Ainda no caso diferencial de Said, que jamais atuou como militante, é crível entender sua crítica pós-colonial como a luta de um intelectual público contra os estereótipos que, ao reduzir a realidade, mantêm os neocolonialismos mediante a trágica apartação entre Ocidente e Oriente.

Este artigo busca as raízes ameríndias que fizeram germinar o anti-colonialismo desde a muito na América Latina e se põe a atualizar tal pensamento. Retoma-se José Martí (1853-1895) e Manoel Bonfim (1868-1932) para sintetizá-los em Darcy Ribeiro (1922-1997), que é indicado como precursor da 'modernidade-colonialidade-decolonialidade' latino-americana.

Há um pressuposto neste empenho tal como Walter Mignolo, expressivo representante do 'giro decolonial' latino-americano, percebeu ao notabilizar a 'razão subalterna', a saber, o conjunto diverso de práticas teóricas que emerge **dos** e responde **aos** legados coloniais na interseção da história euro-setentrional moderna (Mignolo 2003, p. 139). Sem se confundir com

1 Uso indistintamente decolonial ou descolonial. Quanto ao pós-colonial embora o localize sobretudo em África e em Ásia, além dos estudos culturais britânicos, neste artigo, quando utilizado é em sua similaridade ao decolonial ou descolonial latino-americano.

a África ou com a Ásia, mas capaz de se associar a eles na criação de um pensamento nascido nas margens fronteiras, historicamente silenciado, entretanto, potente. Menos que marcar as divergências entre o pós-colonial além-mar e o ‘decolonial’ latino-americano, interessa-me perceber os aportes em comum:

Diversamente da Ásia e da África, a América tornou-se ‘filha’ e ‘herdeira’ da Europa, durante o século 18. Por isso, o pós-ocidentalismo dá uma melhor ideia do discurso crítico da América Latina sobre o colonialismo [...]. Os três legados coloniais, espanhol/português, franco/britânico e o dos Estados Unidos, foram claramente descritos, uns trinta anos depois de José Martí em Cuba, por José Carlos Mariátegui no Peru [...]. Eu sugeriria que, apesar das dificuldades que implicam os termos pós-colonial – e o menos familiar pós-ocidentalismo – não deveríamos esquecer que ambos os discursos contribuem para uma mudança na produção teórica e intelectual, que descrevi como ‘gnose liminar’, ligada à subalternidade e à ‘razão subalterna’. Não é tanto a condição histórica pós-colonial que deve reter nossa atenção mas os loci pós-coloniais de enunciação como formação discursiva emergente e como forma de articulação da racionalidade subalterna. (Mignolo 2003, pp. 138-139)

Como disse Klor de Alva, citado por Mignolo (2003, p. 148), o México não é a Índia, o Peru não é a Indonésia, os latinos nos Estados Unidos não são argelinos. Ainda assim, lá e cá, os novos colonialismos recriam enredos conhecidos. A retomada do pensamento crítico latino-americano é, por isso, bem-vindo e nos faz lembrar algumas lições.

2 Os anti-coloniais: José Martí, Manoel Bomfim e Darcy Ribeiro

A América Latina experimentou, em seu período pós-independência, o sonho de uma ‘Pátria Grande’ que ganhou maior evidência na vida e obra do cubano José Martí, em especial a partir de sua conhecida *Nuestra América* (1993), publicada pela primeira vez em 1891, da qual não somente a América Espanhola mas também o Brasil faziam parte e «para a qual ainda caminhamos no sentido de uma maior integração cultural, política, econômica, acadêmica, filosófica» (Bruce 2012, p. 1). A obra tornou-se profundamente significativa de maneira que sobre seu atutor Boaventura de Souza Santos comenta: «Martí expresó [...] una serie de ideas que otros – como Mariátegui y Oswald de Andrad, Fernando Ortiz y Darcy Ribeiro – han continuado» (Santos 2004).

A proposta de *Nuestra América* dirigia-se ao esforço em interpretar a América Latina a partir dela própria. Para Rodríguez (2006), o pensador cubano firmava simultaneamente seu latino-americanismo e seu anti-impe-

rialismo no entendimento de que aqui nascia «um povo novo, diferente do aborígene e do espanhol» (Rodríguez 2006, p. 12), que requer, na criação de sua vida, soluções específicas.

A crítica martiniana remetia, também, ao padrão de modernidade cujo parâmetro era o desenvolvimento econômico e social norte-americano, sugerindo, em oposição, um caminho próprio para a América Latina. Pode-se perceber a essa altura uma mudança de eixo nas preocupações martinianas em que o 'outro' da América Latina deixava de ser fundamentalmente a Europa mas passava a ser «o gigante das sete léguas» (Martí 1993, p. 121) com sua política intervencionista na área latino-americana.

Martí contrapunha-se ao capitalismo desenfreado que fazia a vida material se sobrepor à espiritual, apostando num caminho alternativo que acreditava corresponder à originalidade histórica de «la América nueva!» (Martí 1993, p. 127).

Seguindo as trilhas de Martí, reconhecemos, também, a contribuição do brasileiro Manoel Bomfim cuja «relevância reside na singularidade de seu pensamento na história das ideias no Brasil – que não tinha uma tradição de pensadores preocupados com o tema latino-americano» (Neves 2008, p. 3). Bomfim, por isso, pode ser considerado um pensador de vanguarda, a influenciar aqueles que também se recusavam a reproduzir acriticamente as teorias exógenas sob a capa de uma erudição que nada mais fazia do que manter a colonialidade dos povos do Sul.

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

Maria Nunes (1997) indica o intelectual sergipano como «um dos primeiros estudiosos brasileiros a fazer a distinção entre cultura e raça, confusão comum entre nós até o florescimento da antropologia cultural» (p. 20), o que lhe possibilitou repudiar quaisquer teorias racistas e apontar o sistema colonial e suas instituições duradouras como as causas principais dos obstáculos à superação do atraso. Bomfim foi, também, um dos primeiros teóricos a valorizar a mestiçagem assim como antes fora José Martí.

Seu 'biologismo sociológico', produto da formação em medicina e da atmosfera positivista do início do século XX, serviria, sim, para a formulação da metáfora do 'parasitismo social' com vista à compreensão da relação perniciosa da metrópole para com suas colônias e do senhorio para com seus escravos. Segundo o 'médico-sociólogo', os organismos

sociais podem criar entre si relações parasitárias em que um explora até a morte o outro, sendo que também o parasita se degenera uma vez que a dependência o habituou a não mais lutar contando com suas próprias forças e criatividade pela manutenção de sua vida se não o levando a prática de iniquidades e extorsões. O colonialismo, para Bomfim, era o exemplo máximo do parasitismo social. Um crítico implacável daquilo que havia sido ‘naturalizado’ pela maior parte da intelectualidade de seu tempo e um defensor ardente da educação pública e de qualidade para libertar os oprimidos da ganância dos países centrais, antigas e novas ‘metrópoles’. Sua voz dissidente levou-o a quase um ostracismo no pensamento social brasileiro. Talvez, de Bomfim se possa dizer:

A verdade é que Manoel Bomfim elaborou **uma síntese intelectual particular e diferenciada – tendo como marco de referência os mesmos elementos históricos, sociais, culturais e políticos postos à disposição dos demais intelectuais da sua época**. Em suma, o pensamento e a obra de Manoel Bomfim (com todas as suas virtudes e contradições) se inscreve perfeitamente no interior do campo intelectual do seu tempo, diferenciando-se, no entanto, como um **contradiscurso** (ou como um **discurso crítico**), do discurso ideológico dominante, ao qual, com singularidade, matizes e características próprias, a obra e o pensamento da maioria dos seus pares estavam atados. (Aguiar 1996, pp. 33-34. Grifos do autor)

Darcy Ribeiro contrariará a longa história de marginalização de Manoel Bomfim no cenário intelectual brasileiro, alçando-o ao posto de «grande intérprete do processo de formação do povo brasileiro» (Ribeiro 2005, p. 15). É verdadeiro que, anos depois de escrever *América Latina. Males de Origem*, publicado pela primeira vez, em 1905, Manoel Bomfim viu a unidade latino-americana se transfigurar numa ardilosa armadilha dos interesses exógenos para aviltar as ‘unidades nacionais soberanas’ no continente. América Latina parecia ganhar a conotação, segundo Bomfim, de um ‘epíteto condenatório’ ao invés de se constituir uma referência positiva acerca da «unidade política e culturalmente constituída» (Aguiar 1996, p. 26. Em Romera Jr. 2014, p. 30). Caberá à geração de Darcy Ribeiro, nos anos 1960, retomar a expressão em seu significado libertador buscando nesta estratégia de autoafirmação dos povos latino-americanos enquanto «uniformidade cultural [...] prometendo concretizar amanhã sua unidade sócio-política e econômica» (Ribeiro 1986, p. 22).

O antropólogo sabia, pois, da diversidade interna dos povos americanos tanto que se dedicou a tipologizá-las. Escreveu, para falar do mundo extra-europeu, sobre os ‘povos testemunhos’, ao se referir às culturas ameríndias que sobreviveram ao contato dos ibéricos, francófonos e anglo-saxões: «os representantes modernos de velhas civilizações», assolados

pelo «impacto traumatizador da expansão europeia, de que começam a recuperar-se agora partindo das mais precárias condições de empobrecimento» (Ribeiro 1975, p. 43). Havia, também, os ‘povos transplantados’, resultantes da migração de grandes contingentes populacionais, majoritariamente europeus, para novas geografias que reeditaram com êxito os velhos contextos europeus. Chega à África e à Ásia se refere aos ‘povos emergentes’, representados por nações «que emergem da condição tribal à nacional» (Ribeiro 1983, p. 539), nos processos de descolonização da segunda metade do século XX. Sua ênfase, porém, está nos ‘povos novos’: «um conjunto de povos, não só singular frente ao mundo, mas também crescentemente homogêneo» (Ribeiro 1986, p. 23) que se formam a partir da América Latina, fruto da fricção interétnica dos portugueses e espanhóis com os povos indígenas e africano, estes aqui trazidos inicialmente como mão de obra escrava, mas que deixaram no continente seus descendentes de modo que, na convergência tensa dos processos civilizatórios, nascia, na história da humanidade, uma nova ‘etnia’:

Os *Povos-Novos* constituíram-se pela confluência de contingentes profundamente díspares em suas características raciais, culturais e lingüísticas, como subproduto de projetos coloniais europeus. Reunindo negros, brancos e índios para abrir grandes plantações de produtos tropicais ou para a exploração mineira, visando tão-somente atender aos mercados europeus e gerar lucros, as nações colonizadoras acabaram por plasmar povos profundamente diferenciados de si mesmas e de todas as outras matrizes formadoras.

Postos em confronto nas mesmas comunidades, estes contingentes básicos, embora exercendo papéis distintos, entraram a mesclar-se e a fundir-se culturalmente em maior intensidade do que em qualquer outro tipo de conjunção. (Ribeiro 1983, p. 92)

Em *As Américas e a Civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos* (2007), Darcy Ribeiro elaborou sua teoria explicativa para a América Latina, que o obrigou a relacioná-la à história da expansão da Europa Ocidental, núcleo de um novo processo civilizatório que se lançou sobre todos os povos em ondas sucessivas de violência, cobiça e opressão. Os empreendimentos coloniais escravistas nas Américas produziram a dita nova população, nascida e integrada nas plantações e nas minas que «já não era europeia, nem africana, nem indígena, mas configurava protocélulas de um novo corpo étnico» (Ribeiro 1975, p. 29). O sistema econômico europeu conformou «cada povo e até mesmo cada pessoa humana, onde quer que houvesse nascido e vivido» aos «ideais de riqueza, de poder, de justiça, ou de santidade» de seus colonizadores (Ribeiro 1983, p. 51).

Darcy Ribeiro reconhecia que a ideia de ‘unidade étnica’ não era sufi-

ciente para definir os latino-americanos. Sabia que das distintas implantações coloniais nasceram sociedades latino-americanas que se mantiveram, por largo tempo, de costas uma para as outras de maneira que «cada uma delas se relacionava diretamente com a metrópole colonial» (Ribeiro 1986, p. 11). Efetivamente, as nações latino-americanas estavam voltadas aos centros econômicos mundiais europeus e norte-americano dos quais dependiam e subestimavam as potencialidades das alianças entre elas próprias.

Para se incorporar à modernidade, tais nações foram conduzidas por elites associadas ao imperialismo que se imaginavam um prolongamento dos países europeus. Convictas, tais elites, como no bovarismo, que não eram elas também ‘povo novo’, creram que manteriam seus privilégios na medida em que mais próximas dos países centrais estivessem, também nos gostos e nos costumes. Em que pese a evidência da transculturação havida, o discurso legitimador distanciava-se do ‘povo’ e afirmava nas práticas e nas instituições a superioridade da cultura euro-setentrional:

Em sua expansão, as fórmulas européias da verdade, da justiça e da beleza se impõem progressivamente como valores compulsórios. Tão poderosos pela força persuasiva de sua universalidade, quanto pelos mecanismos coativos através dos quais se difundiam. No mesmo passo se espraiam pelo mundo as línguas européias, originárias todas de um único tronco, que passam a ser faladas por maior número de pessoas que qualquer grupo de línguas anteriormente existente. Seus vários cultos, nascidos de uma mesma religião, se tornam ecumênicos. Sua ciência e as tecnologias delas decorrentes se difundem também pela terra inteira. Seu patrimônio artístico com a multiplicidade de estilos em que se exprime transforma-se em cânones universais de beleza. Suas instituições familiares, políticas e jurídicas, moldadas e remoldadas segundo as mesmas premissas, passam a ser ordenadoras da vida social da maioria dos povos. (Ribeiro 1983, pp. 62-63)

Pela imposição de um modelo cultural exógeno, criava-se a ideologia do atraso latino-americano «como fator contingencial, e não como uma etapa ou apenas um estado ‘atrasado’ em contraposição a modelos avançados de sociedade» (Mattos 2007, p. 135). Na realidade, porém, o referido atraso das ex-colônias sequer existia para ser superado, mas era coetâneo e necessário à manutenção da prosperidade euro-setentrional. Aqui, existia, no máximo, o que Darcy Ribeiro chamou de ‘atualização histórica’ (ou ‘modernização reflexa’), esta pseudomodernidade que se dá como cópia, despojada da autonomia. A luta pela ‘aceleração evolutiva’, própria das nações protagonistas de seu destino, contrariavam os receituários quem impunham uma injusta divisão internacional do trabalho.

Para a utopia darcyniana, contudo, as transformações históricas são inevitáveis assim como, sob a ideia de um multi-evolucionismo jamais linear,

outros modos de produção social se mostrarão necessários e eclodirão. Assim, a América Latina ainda anunciará ao mundo uma sociedade de outro tipo, não mais submetida aos antigos e novos colonizadores, também não mais reprodutora do imperialismo nem cúmplice da atual opressão do capitalismo internacional sobre os países periféricos.

Darcy Ribeiro sabia que nem a unidade geográfica nem a ‘racial’ funcionaria como fator de unificação da América Latina mas via a construção da unidade latino-americana como processo a partir da consciência de uma mesma condição de subalternidade que uniu os povos submetidos a *plantation* como ‘proletariado externo’. Por isso, a integração latino-americana não recusaria a rica pluralidade étnico-cultural de tais contingentes humanos, ao contrário, o reencontro com suas raízes compunha também sua libertação. Estava convencido: «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» (Ribeiro 1986, p. 65).

3 A ‘gnose liminar’ a partir da América Latina

Walter Mignolo reconheceu na obra de Darcy Ribeiro um esforço pioneiro de deslocamento das formas hegemônicas do saber que pode ser traduzido como «um sangrento campo de batalha na longa história da subalternização colonial do conhecimento» (Mignolo 2003, p. 35) a fazer emergir a ‘gnose liminar’. Na percepção da subalternização da produção intelectual que tem lugar às margens dos países centrais, elabora sua crítica seguindo as pegadas daquele que chamava o «antropólogo»² Darcy Ribeiro.

Associa o empenho de Darcy Ribeiro, por sua vez, leitor de José Martí e de Manoel Bomfim, à visibilidade da perspectiva do subalterno a somar para o compêndio da história universal. Isto significa dizer que há uma linhagem que possibilita se falar contemporaneamente no movimento teórico de raízes andinas intitulado ‘Modernidade/Colonialidade’ que projeta, no cenário global, os intelectuais latino-americanos a exemplo de Ramón Grosfoguel, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Maldonado-Torres, Castro Gómez, além do próprio Mignolo, para repensar os *loci* de enunciação do conhecimento. O ‘giro decolonial’, outra de suas denominações, tenciona teorizar a partir do ‘Terceiro Mundo’, contudo, não apenas **para** o Terceiro

2 Assim preferia Darcy Ribeiro se denominar no lugar de «antropólogo, segundo Mignolo (2003, p. 35), para se deixar conhecer como um antropólogo do Terceiro Mundo que escrevia em fins dos anos 1960, em plena Guerra Fria, e nas primeiras décadas de consolidação daqueles que se chamariam «estudos de área». Entendia nesta forma de traduzir o termo antropólogo um marcador de sua alta consciência da subalternização do conhecimento produzido a partir da América Latina. Diga-se, de passagem, que isto nunca inibiu o intelectual brasileiro, ao contrário, deu-lhe a certeza de sua escrita como forma de combate.

Mundo – como se se tratasse de uma «contracultura ‘bárbara’ perante a qual a ciência do Primeiro Mundo tem de reagir e acomodar-se» (Mignolo 2003, p. 417) – mas se legitimar como explicações legítimas a participar do empreendimento científico mais largo. Trata-se, como foi dito, de uma ‘gnose liminar’ nascida nas fronteiras, cisões e rupturas entre cosmovisões e narrativas que podem, por isso mesmo, duvidar de narrativas consagradas e provocar reescritas da história visto que «remapear a nova ordem mundial implica remapear as culturas do conhecimento acadêmico e os *loci* acadêmicos de enunciação em função dos quais se mapeou o mundo» (Mignolo 2003, p. 418).

Não se nega, ao contrário, «a cumplicidade das teorias pós-coloniais com as ‘minorias’» (Mignolo 2003, pp. 165-166), amplificando as vozes – e a audição das vozes – em todo o planeta, de maneira a abranger um mundo de histórias locais e a propor inusitadas articulações da ‘diferença cultural’, supondo-se a vivência da subalternidade como capaz de trazer à tona perspectivas até então desconhecidas quem impliquem numa ressignificação do universalismo antes monolítico. Algo como assumir a «diversalidade como projeto universal» (Mignolo 2003, p. 420).

Há de se entender, pois, o ‘giro decolonial’ tanto como um discurso crítico que traz a luz o lado colonial do sistema mundial moderno explicitando a colonialidade embutida na própria modernidade, quanto como um discurso que altera a proporção entre locais geostóricos (ou histórias locais) e a produção de conhecimentos. Segundo Mignolo, o reordenamento da geopolítica do conhecimento manifesta-se em duas direções diferentes mas complementares:

1. A crítica da subalternização na perspectiva dos estudos subalternos;
2. A emergência do pensamento liminar como uma nova modalidade epistemológica na interseção da tradição ocidental e a diversidade das categorias suprimidas sob o ocidentalismo; o orientalismo (como objetificação do *lócus* do enunciado enquanto ‘alteridade’) e estudos de área (como objetificação do ‘Terceiro Mundo’, enquanto produtor de culturas, mas não de saber). (Mignolo 2003, pp. 136-137)

As conexões entre a utopia darcyniana e o ‘giro decolonial’, na atenção à inspiração pós-colonial, vêm ao encontro, portanto, da esperança num ‘humanismo ético’ revisitado, capaz de articular várias e diferenciadas vozes elevadas, enfim, à condição de escuta. O continente latino-americano já poderia ser percebido em Darcy Ribeiro e outros intelectuais críticos do continente como uma localização geostórica central do ponto de vista da produção de um ‘pensamento liminar’, contestatório, subversivo porque nascido num horizonte cognitivo que precisou superar as várias formas de colonialidade que o condenou quase ao desaparecimento.

Darcy Ribeiro inspirou Mignolo em sua atitude descolonizadora em fa-

ce da ciência cujos cânones, por séculos, calaram as culturas não letradas e quaisquer saberes que a ciência moderna não conseguia classificar. Descentrando a Europa, ao localizá-la num brevíssimo instante dos dez milênios até então percorridos pelos povos e culturas diversos na história da humanidade, obrigou o 'giro decolonial' que evidenciou uma história muito mais multifacetada, de modernidades entrelaçadas.

4 Considerações Finais

Néstor Canclini (2006) observou que a crítica a partir das ex-colônias vem subverter as relações de mando e obediência ainda hoje, quebrar e mesclar coleções organizadas e sistemas culturais, desterritorializar processos simbólicos, fazer nascer e expandir os gêneros 'impuros', redefinindo temporalidades, atores e espectadores. Nesse cenário, talvez, se possa se resintonizar a esta América Latina sonhada, autônoma, palco da criatividade humana, como escreveu Darcy Ribeiro e, antes dele, Manoel Bomfim e José Martí.

O pós-moderno na Europa, nas vozes de Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Guy Debort dentre outros, recusava de forma jocosa qualquer noção unitária de razão ao mesmo tempo em que explicitava o totalitarismo nela contido, promovendo uma salutar desconstrução da meta-narrativa da modernidade. A inclusão, porém, do colonialismo como a problemática central da modernidade eurocêntrica seria tarefa dos intelectuais diaspóricos e da periferia do mundo. O movimento teve impactos também numa desconstrução epistemológica de proporções objetivas que pôs em xeque as hierarquias de poder e de saber no mundo. Aquilo pelo qual se lutava em África e em África não era tão somente material para colóquios acadêmicos mas se tratava do enfrentamento fático do sistema colonial que insistia em manter seres humanos aprisionados ao estigma da subalternidade e corroborava relações de poder e dominação. Nas palavras de Mignolo:

A razão subalterna, ou como queiram chamá-la, nutre e é nutrida por uma prática teórica estimulada por movimentos de descolonização após a Segunda Guerra Mundial, que em seu início tinha pouco a ver com empreendimentos acadêmicos (Césaire, Amílcar Cabral, Fanon) e tinha em seu centro a questão da raça. Se o pensamento marxista pode ser descrito como tendo a classe em seu cerne, a teoria pós-colonial pode ser descrita como tendo-o na raça [...]. A razão subalterna é aquilo que surge como resposta à necessidade de repensar e reconceitualizar as histórias narradas e a conceitualização apresentada para dividir o mundo em regiões e povos cristãos e pagãos, civilizados e bárbaros, modernos e pré-modernos e desenvolvidos e sub-desenvolvidos, todos eles

projetos globais mapeando a diferença colonial. (Mignolo 2003, p. 143)

Desmistificando o universalismo em abstrato, revelando-o como ‘ocidentalismo’ e acentuando a hibridez da modernidade-mundo onde cabem dos «povos testemunhos» aos ‘povos novos’, o pensamento latino-americano descolonial desconstrói as categorias ‘modernas’ que historicamente apartaram e hierarquizaram povos e pessoas. Contra o eurocentrismo, Darcy Ribeiro se posicionou e pôde esboçar uma nova teoria dos processos civilizatórios em nível mundial, desestabilizando narrativas, confrontando saberes, inaugurando, a seu modo, o ‘giro decolonial’ latino-americano.

A missão não chegou ao fim, porém, e é árdua. Além das forças reacionárias que se levantam, a ideia mesma da descolonização se faz ainda de modo incompleto se não nos exige uma reinvenção radical do modo de produção e de distribuição dos bens da parte dos humanos, aqui falamos sem especificar o local do globo. Queremos dizer que as crenças no desenvolvimento que acompanharam a geração da utopia de Darcy Ribeiro não são as mesmas que podem nos guiar hoje. Há que se desdobrar o pensamento crítico latino-americano em novas potências, guardando dos que nos antecederam a inspiração de que é possível pensar a partir das margens do sistema e, talvez, hoje, este seja o melhor lugar, por sinal, para isto, no intercâmbio bem-vindo com aqueles que também aceitam enfrentar suas incertezas e provar novos gostos.

Bibliografia

- Aguiar, Ronaldo C. (1996). «Um livro admirável». Em: Bomfim, Manoel, *O Brasil Nação: Realidade da soberania nacional*. Rio de Janeiro: Topbooks, pp. 22-34.
- Andrade, Oswald de (1990). *A utopia antropofágica: A antropofagia ao alcance de todos*. São Paulo: Globo.
- Bechelli, Ricardo S. (2009). *Nacionalismos anti-racistas: Manoel Bomfim e Manuel Gonzalez Prada*. São Paulo: LCTE Editora.
- Bruce, Mariana (2012). «Apresentação». *Revista Contemporânea*, 2, *Dossiê Nuestra América*, pp. 1-5.
- Canclini, Néstor García (2006). *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp.
- Lander, Edgardo (org.) (1993). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo ny ciências sociales. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso-Unesco.
- Martí, José (1993). «Nuestra América». In: Zea, Leopoldo (org.), *Fuentes de la cultura Latinoamericana*, tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 119-127.

- Mattos, André Luis L.B. de (2007). *Darcy Ribeiro: Uma trajetória (1944-1982)* [Tese de Doutorado]. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas.
- Mignolo, Walter (2003). *Histórias locais/projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Neves, Cleiton R. das (2008). «Discutindo identidades: Manoel Bomfim e o discurso identitário Latino-Americano» [na rede]. Em: *I Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História* (Goiânia GO, 15-17 de setembro de 2008). Goiânia: UFG; UCG. Disponível em http://pos.historia.ufg.br/uploads/113/original_15_CleitonNeves_DiscutindoIdentidades.pdf (2014-01-15).
- Nunes, Maria T. (1997). «Manoel Bomfim: Pioneiro de uma ideologia nacional». Em: Bomfim, Manoel, *O Brasil na América: Caracterização da formação brasileira*. Rio de Janeiro: Topbooks, pp. 13-25.
- Ribeiro, Darcy (1975). *Configurações Histórico-Culturais dos Povos Americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ribeiro, Darcy (1983). *As Américas e a Civilização: Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. Petrópolis: Vozes.
- Ribeiro, Darcy (1986). *América Latina: A Pátria Grande*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- Ribeiro, Darcy (2005). *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rodríguez, Pedro P. (2006). *Martí e as duas Américas*. São Paulo: Expressão Popular.
- Romera Jr, Edison (2014). *A ideia de América Latina na obra de Darcy Ribeiro: Um ensaio sobre o pensamento social latino-americano*. Vitória: UFES; CCH; DCSO. Monografia de final de curso.
- Santos, Boaventura de Sousa (2004). «Nuestra América: Reinventando un paradigma» [na rede]. *Casa de las Américas*, 237. Disponível em http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/158_Nuestra%20America-Casa%20de%20las%20Americas.pdf (2014-05-04).
- Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (org.) (2010). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez.
- Walsh, Catherine; Schiwy, Freya; Castro Gómez, Santiago (org.) (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simon Bolívar; Abya-Yala.