



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ECONOMIA, SOCIEDADE E POLÍTICA
(ILAESP)**

FILOSOFIA- LICENCIATURA

O POVO BRASILEIRO COMO UTOPIA CIVILIZATÓRIA

MÁRCIO DANTAS PINHEIRO

Foz do Iguaçu
2022

O POVO BRASILEIRO COMO UTOPIA CIVILIZATÓRIA

MÁRCIO DANTAS PINHEIRO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Idete Teles dos Santos

Foz do Iguaçu
2022

MÁRCIO DANTAS PINHEIRO

O POVO BRASILEIRO COMO UTOPIA CIVILIZATÓRIA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Idete Teles dos Santos
UNILA

Prof. Dr. Waldemir Rosa
UNILA

Prof.^a Dr.^a Fabiana de Jesus Benetti
UNIOESTE

Foz do Iguaçu, 13 de Dezembro de 2022.

TERMO DE SUBMISSÃO DE TRABALHOS ACADÊMICOS

Nome completo do autor: Márcio Dantas Pinheiro

Curso: Filosofia – Licenciatura

E – mail: marcio_dantaspinho@hotmail.com

Tipo de Documento	
<input checked="" type="checkbox"/> graduação	<input type="checkbox"/> artigo
<input type="checkbox"/> especialização	<input checked="" type="checkbox"/> trabalho de conclusão de curso
<input type="checkbox"/> mestrado	<input type="checkbox"/> monografia
<input type="checkbox"/> doutorado	<input type="checkbox"/> dissertação
	<input type="checkbox"/> tese
	<input type="checkbox"/> CD/DVD – obras audiovisuais
	<input type="checkbox"/> _____

Título do trabalho acadêmico: O povo brasileiro como utopia civilizatória

Nome da orientadora: Idete Teles dos Santos

Data da Defesa: 13/12/2022

Licença não-exclusiva de Distribuição

O referido autor(a):

a) Declara que o documento entregue é seu trabalho original, e que o detém o direito de conceder os direitos contidos nesta licença. Declara também que a entrega do documento não infringe, tanto quanto lhe é possível saber, os direitos de qualquer outra pessoa ou entidade.

b) Se o documento entregue contém material do qual não detém os direitos de autor, declara que obteve autorização do detentor dos direitos de autor para conceder à UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana os direitos requeridos por esta licença, e que esse material cujos direitos são de terceiros está claramente identificado e reconhecido no texto ou conteúdo do documento entregue.

Se o documento entregue é baseado em trabalho financiado ou apoiado por outra instituição que não a Universidade Federal da Integração Latino-Americana, declara que cumpriu quaisquer obrigações exigidas pelo respectivo contrato ou acordo.

Na qualidade de titular dos direitos do conteúdo supracitado, o autor autoriza a Biblioteca Latino-Americana – BIUNILA a disponibilizar a obra, gratuitamente e de acordo com a licença pública *Creative Commons Licença 3.0 Unported*.

Foz do Iguaçu, 02 de janeiro de 2023.



Assinatura do Responsável

Dedico este trabalho aos navegantes do pensamento.

AGRADECIMENTOS

Eu precisava navegar por minha questão, mas por muito tempo fiquei na praia, conjecturando rotas, perigos e possibilidades do percurso, naufragado em areias especulativas. O apoio de minha orientadora fora crucial na superação deste atol de procrastinação, em duas principais frentes, acreditando em meu mapa do tesouro e iluminando minha jornada tal como farol. Não é forçoso admitir que eu encarnara o papel de aluno, (sem luz), mas graças ao brilho e solidariedade de seu intelecto pude não só arriscar-me por sobre as águas, mas chegar na sonhada ilha do tesouro.

A UNILA como um todo também merece ser celebrada. Talvez tenha sido o primeiro lugar público em que eu tenha me sentido à vontade, para poder representar-me sem temer um julgamento enviesado, graças ao seu pendor em transformar-nos até em nós mesmos.

Deste lugar incrível, preciso citar alguns colegas: a Alana que restaurou minha fé na juventude; o Rodrigo que me inspira não só a ver a arte na filosofia, mas da necessidade de promovê-la; a Fernanda, nossa eterna presidenta, incansável, imparável e imperdível; O Cristiano, modelo de coragem, posicionamento e comprometimento com suas ideias; a Rafaela, demonstradora que força pode ser inversamente proporcional ao tamanho e a Michele, quase uma sensitiva astrológica, graças a sua visão que enxerga além das aparências.

Afastando-me um pouco de minha idílica Universidade, cabe agradecer aos membros da banca, ouvidos sensíveis e vozes sábias, assertivos, pertinentes e generosos em suas contribuições.

Retrocedendo ao meu início de existência, agradeço aos meus pais, de A a Z, Antônio e Zenira, o perfeito equilíbrio dos extremos, que me ensinaram a sonhar com a realidade e buscar a parcela de possibilidades até mesmo no aparentemente impossível. Agradeço aos meus irmãos, Marcos e Suelly, pelo exemplo e pelas reflexões que mesmo à distância me inspiram.

Aos meus demais familiares agradeço por entenderem que eu seja eu mesmo; aos meus sobrinhos, Arthur, Heloísa, Henrique e Alícia que ressuscitam e suscitam minha criança filosófica a questionar e me divertir com o mundo. Também agradeço a minha cunhada Daiana, interlocutora e debatedora política por insistir no diálogo e fortalecer minhas perspectivas. Ainda agradeço ao apoio moral dos amigos democráticos e conscientes, representados na figura de Kátia, Edmilson, Carlinhos, Pepeu, Emanuel e etc., que me ajudaram a não perder a sanidade

Por fim e mais importante, agradeço à Mayara, muito mais que minha esposa, a melhor parte de nós, a luz que me inspira, a firmeza que me socorre, a voz que me incentiva, a brisa que me acalma, o sol que me aquece e a energia que me fortalece.

*Pela hora do meio-dia,
com a maré,
A Ilha Desconhecida
fez-se enfim ao mar,
à procura de si mesma.*

José de Saramago (“O conto da ilha desconhecida”)

PINHEIRO, Márcio Dantas. O povo brasileiro como utopia civilizatória. 2022. 104 páginas. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Filosofia) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2022.

RESUMO

Este trabalho critica o conceito de povo produzido pelo pensamento social brasileiro, principalmente a partir da perspectiva de Darcy Ribeiro. Tal pesquisa exploratória foi realizada a partir da revisão bibliográfica de autores das Humanidades que abordam a questão sobre a configuração do termo povo dentre a filosofia, a história, o direito e a antropologia. Mediante a apreciação destes materiais questionamos a construção do conceito de povo brasileiro como um pretense conjunto unitário e uniforme de indivíduos homogeneizados. Com isso, objetiva-se problematizar a conceituação considerando as questões materiais que contradizem o discurso de unidade que pressupõe o povo brasileiro como uma democracia racial, revelando a inadequação do conceito em referência ao panorama de desigualdade social brasileira, denunciando o caráter elitista da concepção e propondo uma alternativa coerente com nossa realidade social. Considerando as graves questões brasileiras questionamos abstrações conceituais que reduzem nossa complexidade em nome de um projeto de poder que beneficia as elites socioeconômicas, conservando seus privilégios e perpetuando a exploração de fundamento colonialista e escravocrata nacional. Para tanto, revisitamos criticamente o conceito de povo brasileiro difundido pelo pensamento iracundo e anticolonial de Darcy Ribeiro, problematizando suas capitulações conceituais a partir de uma análise de cunho interdisciplinar, atrelando filosofia, história, direito e antropologia a partir de contribuições questionadoras do cânone elitista e enfatizando a noção de conflito como instância inerente e inescapável a partir da teoria dos humores maquiaveliana. Desse modo, observa-se que a noção de conflito maquiavelina contempla as complexidades paradigmáticas ambicionadas, o que permite-nos concluir que a construção de nossa consciência social se enriquece com a assunção dos conflitos, gerando uma oportunidade fundamentada de debate sobre as assimetrias entre o conceito de povo unitário e as divisões que ele oculta.

Palavras-chave: Povo. Conflito. Darcy Ribeiro. Maquiavel.

PINHEIRO, Márcio Dantas. O povo brasileiro como utopia civilizatória. 2022. 104 páginas. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Filosofia) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2022.

RESUMEN

Este trabajo critica el concepto de persona producido por el pensamiento social brasileño, principalmente desde la perspectiva de Darcy Ribeiro. Dicha investigación exploratoria se realizó a partir de la revisión bibliográfica de autores de las Humanidades que abordan la pregunta por la configuración del término pueblo entre la filosofía, la historia, el derecho y la antropología. A través de la apreciación de estos materiales, cuestionamos la construcción del concepto de pueblo brasileño como un supuesto conjunto unitario y uniforme de individuos homogeneizados. Con esto, el objetivo es problematizar la conceptualización considerando las cuestiones materiales que contradicen el discurso de unidad que presupone al pueblo brasileño como una democracia racial, revelando la inadecuación del concepto en referencia al panorama de la desigualdad social brasileña, denunciando el carácter elitista de la concepción y proponiendo una alternativa acorde con nuestra realidad social. Considerando los graves problemas brasileños, cuestionamos abstracciones conceptuales que reducen nuestra complejidad en nombre de un proyecto de poder que beneficia a las élites socioeconómicas, conservando sus privilegios y perpetuando la explotación basada en el colonialismo y la esclavitud nacional. Para ello, retomamos críticamente el concepto de pueblo brasileño difundido por el pensamiento iracundo y anticolonial de Darcy Ribeiro, problematizando sus capitulaciones conceptuales a partir de un análisis interdisciplinario, vinculando filosofía, historia, derecho y antropología a partir de aportes que cuestionan el canon elitista y enfatizando la noción de conflicto como instancia inherente e ineludible de la teoría maquiavélica de los humores. De esta forma, se observa que la noción maquiavélica de conflicto contempla las complejidades paradigmáticas vislumbradas, lo que permite concluir que la construcción de nuestra conciencia social se enriquece con la asunción de los conflictos, generando una oportunidad razonada para el debate sobre las asimetrías entre los concepto de pueblo unitario y las divisiones que encubre.

Palabras clave: Pueblo. Conflicto. Darcy Ribeiro. Nicolas Maquiavelo.

PINHEIRO, Márcio Dantas. O povo brasileiro como utopia civilizatória. 2022. 104 páginas. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Filosofia) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2022.

ABSTRACT

This work criticizes the concept of people produced by Brazilian social thought, mainly from the perspective of Darcy Ribeiro. Such exploratory research was carried out from the bibliographic review of authors of the Humanities who address the question about the configuration of the term people among philosophy, history, law and anthropology. Through the appreciation of these materials, we question the construction of the concept of the Brazilian people as an alleged unitary and uniform set of homogenized individuals. With this, the objective is to problematize the conceptualization considering the material issues that contradict the discourse of unity that presupposes the Brazilian people as a racial democracy, revealing the inadequacy of the concept in reference to the panorama of Brazilian social inequality, denouncing the elitist character of the conception and proposing an alternative consistent with our social reality. Considering the serious Brazilian issues, we question conceptual abstractions that reduce our complexity in the name of a power project that benefits socioeconomic elites, conserving their privileges and perpetuating exploitation based on colonialism and national slavery. To this end, we critically revisit the concept of the Brazilian people spread by Darcy Ribeiro's irate and anti-colonial thinking, problematizing his conceptual capitulations from an interdisciplinary analysis, linking philosophy, history, law and anthropology from contributions that question the elitist canon and emphasizing the notion of conflict as an inherent and inescapable instance from the Machiavellian theory of humors. In this way, it is observed that the Machiavellian notion of conflict contemplates the envisaged paradigmatic complexities, which allows us to conclude that the construction of our social conscience is enriched with the assumption of conflicts, generating a reasoned opportunity for debate on the asymmetries between the concept of a unitary people and the divisions it conceals.

Key words: People. Conflict. Darcy Ribeiro. Nicolo Machiavelli.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

EAC	Estudos de Antropologia da Civilização
PSB	Pensamento Social Brasileiro
IHGB	Instituto Historiográfico Geográfico Brasileiro
CMP	Constituição Mista Plebeia

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 NAVEGAR É PRECISO.....	17
2.1 Do exílio como missão de autodescobrimento até ao arquipélago da utopia.....	18
2.2 A última bolacha do pacote.....	32
3 CRÍTICAS E CONTRAPONTOS	39
3.1 Antropológicas	40
3.2 Históricas	48
3.3 Jurídicas.....	59
4 PROPOSIÇÕES E SOLUÇÕES	66
4.1 Uma corrente filosófica para nadar contra a maré	67
4.2 O papel do conflito na invenção social.....	73
4.3 Castelos de areia desmancham no mar	80
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS.....	98

1 INTRODUÇÃO

Em 2022 o Brasil comemora o bicentenário de sua independência. Institucionalmente, a duzentos anos nos tornamos um povo e uma nação. Além disso teremos eleições presidenciais e copa do mundo de seleções de futebol masculino. Nos três eventos variadas concepções de povo serão discutidas e comemoradas. Poderíamos aceitar como o representante maior do povo brasileiro o homem heterossexual, cisgênero, branco, patriarcalista, cidadão de bem comemorando sua opulência ou o indivíduo famélico revirando lixo atrás de sobras? Precisaríamos exemplificar a desigualdade com exemplos extremos como o anterior? E aliás, faria sentido defender algum estereótipo?

Vemos que muitos garimpam em suas próprias concepções um conceito de povo, mas acabam desenterrando seus demônios pessoais. Infelizmente só podemos compartilhar o que produzimos. Em meio a esses posicionamentos costumo me martirizar, indignado com as universalizações. Nesse momento é que me revelo testemunha de Maquiavel e comento sobre a defesa do conflito como critério a ser observado. Ora, tenho lado sim e se pergunto sobre quem seria o povo brasileiro é esperando a deixa para apresentar argumentos contra a estereotipagem. Isso quer dizer que esgarço de todo e qualquer indivíduo que apresente uma noção totalizante de povo? Claro que não, destes espero a honestidade em admitir que sua visão reflete um determinado projeto.

Isso serve até para a única universalização que admito: a científico-biológica quando afirma que a humanidade é uma só e não há que se falar em raças pois o problema deste posicionamento evidencia-se quando ele se agarra ao seu truísmo e abdica de responsabilidades ideológicas. Contentar-se em declarar que somos uma só espécie, igualmente assistidos por direitos universais pode ser admitido como teoria ou projeto, mas não como realidade constituída.

Voltando a nossa circunscrição, normalmente, a defesa de algum projeto totalizante pressupõe a agudização das desigualdades, a exploração dos mais desassistidos e até mesmo o extermínio dos grupos não assimiláveis ao contexto. Como diria Darcy Ribeiro, a construção deste Brasil fora uma máquina de moer gente. Eis que esse velhinho surge no contexto sem convites, porque é enxerido, presunçoso e indomável. Em 2022 também comemoramos o centenário deste homem finado que muito nos faz falta. Darcy era corajoso, obstinado e consciente dos problemas que assolavam o país. Fora os inquestionáveis méritos, seu posicionamento falhava em sustentar o cadáver de um Pensamento Social Brasileiro, corrente de pensamento que em linhas gerais buscava solucionar as questões nacionais a partir da constituição de um ponto em comum para fundamentar um projeto de nação.

Diferente de muitos pensadores dessa corrente que pregavam ideias aristocráticas e até colonialistas, Ribeiro tentava inverter a lógica, ao desarticular a hierarquização através da ideia de morenização do projeto de unidade nacional. Esta morenização consistia em elencar como elemento básico da configuração nacional o mestiço, resultado das contradições e cruzamentos entre as três raças¹ criadoras do brasileiro: o negro, o indígena e o branco. No entanto, sua tentativa é vista como falha e o pensamento social brasileiro como ultrapassado. Intimamente, aprovo as noções darcynianas de posicionamento e de ânimo propositivo, no entanto, adiciono uma pitada de conflito na receita, por não acreditar que neste sistema baseado em um Estado de Direito Universalista efetivo para poucos o consenso seja benéfico. Se Darcy pregava uma revolução, animada pelo despertar de consciência dos humilhados, comecemos mais modestamente, cientes que o primeiro passo está em acolher o conflito como real e como mecanismo de compreensão de nossas questões.

Posiciono-me contrário a demonização do conflito visto que uma cultura da conciliação na atual conjuntura reforça e legitima as desigualdades implantadas. Por esta seara prosseguiremos, dentro da esfera política, preocupados com o fenômeno, a partir de um prisma filosófico, mas apoiados por contribuições das humanidades, em especial da antropologia, da história e do direito. Estas demonstrarão que não infundado é buscar a unidade nacional, especialmente sob a atomização do conceito de povo. Assim, refletiremos sobre o significado de povo, a partir de uma proposta interdisciplinar que considerará a dinâmica do conceito buscando problematizá-lo histórica, antropológica, jurídica, além de filosoficamente.

Como este trabalho articulará alguns de meus interesses, sejam esses a filosofia política aos moldes do Maquiavelismo que prega um realismo pragmático, a discussão sobre o conceito de povo e a explicação articulada com a análise histórica não julgo infenso transpor outra obsessão: as narrativas épicas que envolvem navegações. A última traduz meu relacionamento com a água, misto de fascínio com espanto, algo como um *Thaumázein*² particular. Deste modo, a estrutura do texto, seguirá conquanto possível a inspiração da narrativa épica³, baseada em uma metáfora de navegação, onde o referencial teórico figurará como constelação guia, o oceano como as concepções de povo, a terra prometida como este conceito materializado e as correntes marítimas como as correntes de concepção do conceito.

Tal como bom marinheiro, que sabe aonde quer chegar, não navegarei ao sabor do vento, mas seguindo as correntes que me interessam e julgo adequadas para alcançar alguma porção de Terra. Em outras palavras, rejeito a perspectiva de “neutralidade ideológica” autoproclamada como

¹ Nesta passagem, entenda raça como conceito sociocultural e não biológico.

² Termo que em grego arcaico denota espanto, surpresa, a perplexidade comum às grandes sacadas filosóficas.

³ Estilo literário predominante por eras, vinculando canto, poesia e escrita em histórias que suscitam admiração.

pura e superior, identificada com uma noção de água que deve ser insípida, inodoro e incolor para ser potável. De contrário, as características do ambiente dão sabor a água, às vezes degradando-a e tornando-a prejudicial. Como quem está na água é para se molhar, adianto nosso posicionamento. A viagem será de circum-navegação ao conceito de povo, tomando as correntes sul-sudeste, corrigindo a rota à esquerda. Outro detalhe é que tomarei da primeira pessoa do singular, identificando-me como o eu-lírico da obra, longe do protagonista heroico e idealizado, mas engajado na descrição da jornada.

No entanto, a liberdade da forma literária e o posicionamento declarado não me eximiram de extensa pesquisa e do rigor do estudo, realizado através de pesquisa exploratória, por meio da investigação bibliográfica de obras relacionadas aos campos das humanidades acima descritos. Voltando à nossa metáfora, o navegante não vai aonde quer, mas aonde seu conhecimento adquirido indica como possível. Quanto à forma, o texto apresentará uma estrutura ensaística, tão à moda na consolidação do pensamento social brasileiro, principalmente pela contribuição de Gilberto Freyre em seu monumental ensaio memorialístico “*Casa Grande & Senzala*”, substituindo as memórias por estudos das humanidades amarrados sob a rede da narrativa épica de navegação.

Estabelecidos estes limites propomos como nosso objetivo principal a problematização do conceito de povo considerando as questões materiais que contradizem o discurso de unidade que nos pressupõe como uma democracia racial, revelando a inadequação do conceito com o panorama de desigualdade social brasileira, denunciando o caráter elitista da concepção e por fim, propomos uma alternativa coerente com nossa realidade social.

Com esse intuito o texto se dividirá em três partes: na primeira apresentaremos Darcy Ribeiro como representante do pensamento social brasileiro, focando em suas complexas aspirações, ao mesmo tempo acadêmicas e políticas, que o tornavam um combatente aguerrido em todas as suas esferas de ação. Para que essa proposta seja viabilizada, parte da trajetória pessoal de Ribeiro é resgatada, uma vez que suas teorizações se sustentavam em suas ações e vice-versa. Por isso, veremos mais que o profeta da superação da heterogeneidade nacional, apontando o Darcy Ribeiro militante, ministro, exilado, polemista, político, teórico da uma nova antropologia e até mesmo utopista da integração latino-americana. A complexidade do indivíduo exige estes destaques caso queiramos esboçar o fundamento de sua obra, tanto no patamar teórico quanto material: elevar o Brasil (e suas adjacências) a uma condição de superação da subalternidade. Esta proposta ambiciosa faz com que Ribeiro escreva uma nova teoria antropológica que ao mesmo tempo permita-nos (latino-americanos, mas brasileiros em especial) teorizar uma posição de destaque e ainda explique nossa condição de nação subjugada. Sua última grande obra dos EAC, “O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil”, reconstrói a própria noção de brasileiro a partir da

ideia da ningüendade, uma teoria que considera como ponto de partida a dizimação física e cultural que os povos brancos europeus infligiram aos demais elementos étnicos originários ou traficados para o território a qual seria o país. Deste extermínio restaram indivíduos etnicamente miscigenados, mas obrigados a desenvolver uma cultura do vazio, de um passado apagado e proibido. Sua proposta de configuração do povo brasileiro então, incidirá da unificação sob a perspectiva de uma unidade de mestiços, obrigados pela contingência a configuração como um povo novo. A partir da reunião dos indivíduos sob essa unidade gerada pela resistência material e possibilidade de existência Darcy Ribeiro vaticina a superação de nossas contradições e a constituição de um povo homogêneo em cultura e fruição da vida.

A segunda parte questionará a saída darcyniana, dialogando mesmo que indiretamente com as ideias acima apresentadas. Para isso, traremos contrapontos à teoria unificadora do povo de Ribeiro, demonstrando que autores da antropologia, história e direito apresentam divergências e entendimentos diversos ao hegemônico pensamento social brasileiro, apontando possibilidades de interpretação que contemplem a assunção da esfera dos conflitos à temática e ainda considerem as desigualdades e assimetrias entre os integrantes do país.

Já a terceira parte, introduzirá uma perspectiva filosófica latino-americana sobre a temática ao problematizar a noção de modernidade como colonização criadora do conceito de raça e das práticas do racismo, exploração e escravidão modernos. Do resgate do período moderno apontaremos as relações forçadas entre o continente e a ideia de utopia, sugerindo a assunção do conceito maquiaveliano de conflito como mais coerente com a construção da América Latina. A partir desta substituição comentaremos como as perspectivas interpretativas trazidas pela teoria dos humores de Maquiavel condizem mais com a realidade social que conhecemos. Por fim, esta parte, sugerirá um aprofundamento dos conceitos de República e Democracia para que possamos compreender suas limitações e possibilidades de adequação aos fatos sociais em detrimento dos discursos hegemônicos.

“Não é preciso nem mesmo que nenhuma utopia se realize. Não é preciso. Só é preciso haver utopia”
(Darcy Ribeiro, 1986 p. 09).

2 NAVEGAR É PRECISO

As armas e os barões assinalados,
 Que da ocidental praia Lusitana,
 Por mares nunca de antes navegados,
 Passaram ainda além da Taprobana,
 Em perigos e guerras esforçados,
 Mais do que prometia a força humana,
 E entre gente remota edificaram
 Novo Reino, que tanto sublimaram;

(Luís de Camões, “Os lusíadas”, canto I, estrofe I,)

Instalado na humilde embarcação, trépida,
 esforço-me para avançar por estas vagas
 que escondem a resposta da minha dúvida
 sob um véu de névoas aziagas;
 vocífero contra a imensidão úmida
 madrastra em todas as grandes sagas,
 afiançando que esta fúria será matéria-prima
 e como sinal, livro-me de antemão, do jugo da rima⁴.

Pois então, dispensando o imperativo de rimar, segui em alma e prosa a épica empresa de problematizar o conceito de povo unitário, mais especificamente, no contexto brasileiro. Fico extasiado em encontrá-lo nesta praia, solícito em ouvir este pobre homem recém-desembarcado, observador de muitos mistérios.

Eu parti há incontáveis luas de um lugar parecido com este, mas um tanto quanto indefinido. Diria uma terra colonizada em busca de descolonização, um lugar que tencionava ares europeus, mas que exalava um aroma misto e complexo que na falta de melhor adjetivo nomearia como brasilidade. Às características do porto compartilho eu também. Não sou lusitano, mas por formação senti um quê de Camões como inspiração. No entanto, ao mesmo tempo em que julgava adequado e natural plasmar o épico português, cutucava-me a consciência renunciar a minha diferença em nome do modelo arcaico imposto. Seria esse o sentimento de descolonização, partir do imposto, desconstruí-lo e problematizá-lo?

Perdoe-me, minha natureza é vagar, por vezes preciso do sacolejo da realidade para retomar o fio da meada. Mais importa o destino do que a partida. Pois bem, parti então ao meu modo, em silêncio, compenetrado, sem invocar as musas⁵, pois nelas não cria e ainda não creio. No barco, eu e mais ninguém, capitão e marujo resumidos neste Hitlodeu⁶ que vos fala.

Hahaha, quisera um espelho agora para focar vossa cara de espanto. É um gracejo, não sou

⁴ Vagas = ondas; aziagas = azarentas; jugo= punição

⁵ As narrativas épicas eram introduzidas por apelos às musas, divindades gregas que concediam inspiração para o intento.

⁶ Rafael Hitlodeu, navegador português fictício, personagem da obra “ a Utopia” de Thomas More.

Rafael Hitlodeu, perco o ouvinte, mas não perco a piada. Eu não sou o marinheiro que pretensamente aportou na ilha de Utopia e posteriormente a descreveria para Thomas More em algum momento do início do século XVI. Na verdade, meus interesses são bem opostos. Por enquanto basta que saiba que eu sou um eu-lírico pouco romântico, perscrutador e pouco afeito ao exibicionismo. Minhas características dissonam muito de um indivíduo que divisei durante a jornada, o grande antropólogo e político Darcy Ribeiro, este sim, um perfeito Hitlodeu, e tenho para mim que este indivíduo em sua viagem, não só aportara na ilha utópica, como desejou transplantá-la para seu lar.

Por mais que nossas recomendações náuticas fossem semelhantes, navegar sempre na direção sul, corrigindo a rota pela esquerda, atracamos em pontos diferentes. Estamos em 2022? Certo, sua viagem encerrou-se em 1997, mas vale a pena ressuscitar sua memória, para ajudar a delimitar minha rota a partir das diferenças possíveis entre dois navegantes com as mesmas coordenadas.

2.1 DO EXÍLIO COMO MISSÃO DE AUTODESCOBRIMENTO ATÉ AO ARQUIPÉLAGO DA UTOPIA

Pois bem, cheguei
 Quero ficar bem à vontade
 Na verdade, eu sou assim
 Descobridor dos sete mares
 Navegar eu quero
 (Tim Maia, descobridor dos 7 mares – 1983)

Pois bem, começemos retratando minha rota para que você não suspeite de meu relato, acusando-me de oferecer um tesouro, mas desenterrando apenas um defunto. O itinerário singrou⁷ pelo tempo e pelo espaço, mas não linearmente, respeitando as proporções clássicas entre estas dimensões. Esforçando-me pelo didatismo, poderia dizer que eu circunvagava o mesmo lugar, e este se modificava. As correntes que eu transpassara exerciam influência sobre meu objeto de observação, a massa continental que eu mirava à respeitável distância. Pense no fenômeno de caminhar olhando a lua, mas de certa forma ao contrário, pois sabemos que o aparente movimento da lua nos acompanhando, trata-se de ilusão de ótica, ela até se move, mas em movimentos imperceptíveis aos olhos. Já a porção de terra, parecia parada, mas modificava-se devido a influência das ondas, mas sem ser fisicamente, como fosse uma ilha navegante, mas fisicamente e

⁷ navegou

temporalmente de forma distorcida, em uma frequência diferente do natural. Inexplicável? Com certeza não, dependendo dos ensinamentos empregados na compreensão. Pelo prisma da utopia, essa movimentação soa como o esperado. “en la utopia se condensan espacio y tiempo, pasado y futuro operantes en el presente⁸.” (GULDBERG, 1985, p. 157).

Perceba então que minha humilde utopia, ao invés de mudar o mundo, contenta-se em acompanhar e perceber algumas modificações ocorridas na porção que me interessa. É repetitivo, mas válido ressaltar que esta terra que me encanta chama-se conceito de povo e embasbacado noto algumas de suas alterações. Como navegante modesto, sei que não acompanharei todas as possibilidades de constituição e na verdade, nem todas me interessam, caso eu trilhasse o percurso guiado por outras ondas, o objeto verificado constituir-se-ia diferentemente, matizado como um deserto ou até como um purgatório. Percebo que aqui não é um paraíso, mas definitivamente há areia boa de se pisar.

Já Darcy Ribeiro, quando pisava este solo, caía em prantos, iracundo com a transmutação do paraíso em propriedade particular de uma elite autoproclamada. Pois é, não deixamos Darcy quieto, mesmo finado, porque sempre que se fala em povo brasileiro ele se revira no caixão, querendo palpitar sobre o assunto. Por mais equivocado que ele estivesse em certos pontos, suas contribuições são valiosas para a nossa reflexão. Outro benefício em utilizar o pensador mineiro está em promovê-lo a protagonista *Honoris Causa* desta narração, uma vez que não possui nem o pendor heroico nem a gana em aparecer que nosso falecido colega possuía.

E devemos afirmar, que o utópico mineiro nasceu para brilhar. Brilhar e lutar, uma vez que não lhe bastava ser bem sucedido, seguir “carreirinha” (como jocosamente imputava a profissionais autoproclamados isentos), e abster em influenciar os destinos da sociedade. O pendor político o afetava desde a mais tenra juventude, pois já pelos 18 anos, durante seu período como aluno na escola preparatória de medicina de Belo Horizonte era mais estimulado pelas reuniões comunistas da cidade do que pelas aulas.

Desestimulado pela carreira médica (refletida nas reprovações seguidas na tentativa de ingresso ao curso) aceitara convite para estudar na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, onde iniciou sua carreira de intelectual público, articulador de grandiosos e diversos projetos como os Centros Integrados de Ensino Público, os famosos CIEPS, escolas públicas em período integral; o Sambódromo; a elaboração do projeto do Parque do Xingu, primeiro Parque /Reserva Indígena do País; da Universidade de Brasília; o projeto das reformas de base no governo João Goulart, ou ainda seus Estudos de antropologia da Civilização (EAC) onde buscava reescrever a história da

⁸ Na utopia se condensam espaço e tempo, passado e futuro operantes no presente (tradução minha).

humanidade a partir de uma visão não-eurocentrada.

E por ventura, abordar os EAC é interessante ponto de conexão com nossa busca pois estes amplos estudos foram como os diários de bordo do projeto de Ribeiro para compreender e descrever o povo brasileiro. Se nós navegamos pelas ondas de interpretação, Darcy tentou trilhar seu próprio caminho, mas por terra, com sua embarcação rasgando os quatro cantos da América Latina. Ainda é interessante frisar que essa produção teórica se deve a inércia política imposta pelo exílio político pós 1964 que oportunizou lhe tempo para refletir e possibilidade de acessar uma rica literatura das ciências sociais latino-americanas. É a partir deste período que sua pesquisa nos interessa profundamente, pois o efeito do exílio lhe tirou o Brasil fisicamente para transplantá-lo em sua mente. Ou como lembraria Leopoldo Zea:

Darcy se hacia llamar “latinoamericano del Brasil”. “Me hice latinoamericanista —decía— en el destierro; los militares no sabían que estaban dando origen a la integración de nuestros pueblos. En mi destierro por el Uruguay, Venezuela, Perú y Chile y mi paso por el resto de los pueblos que forman América Latina, mi visión de brasileño se transformó en latinoamericana” (ZEA, 1996, p. 39).⁹

Em 1964, Darcy Ribeiro, chegara a uma posição condizente com suas ambições: Ministro Chefe da Casa Civil do governo de João Goulart. Seu cargo executivo de alto escalão o permitiu coordenar projetos que desagradavam as elites e que segundo o mesmo foram os grandes responsáveis pela sanha do golpe militar no Brasil: as reformas de base que propunham, contando com reforma agrária e desapropriação de latifúndios, reformas educacionais, tributárias e etc; e ainda um projeto que restringia a evasão de divisas realizada pela remessa de lucros de empresas estrangeiras em solo nacional (GOMES, 2000).

Exilado do Brasil e impossibilitado de agir diretamente pelo país, restou a batalha teórica. “A obra antropológica de Darcy só amadureceu no seu primeiro período de exílio, entre 1964 e 1968, precisamente quando era professor da Universidade Oriental do Uruguai, em Montevideu. Ali, sem afazeres políticos, Darcy pode se concentrar nos seus Estudos de antropologia da civilização” (GOMES, 2000, p.33). Com quatro anos de exílio, em 1968, percebera uma possibilidade de retorno, com a anulação, por parte do STF, dos vários processos que o governo militar lhe imputara, para logo mais ser preso devido ao recrudescimento do regime imposto pelo Ato Institucional nº 5 (AI-5). Passados nove meses encarcerado, fora condenado por Tribunal Militar e expulso do Brasil, obrigado a voltar para um exílio que em seu total, entre idas e vindas

⁹ Darcy se dizia chamar- Latino-americano do Brasil”. Me fiz latino-americano -dizia- no desterro; os militares não sabiam que estavam dando origem a integração de nossos povos. Em meu desterro pelo Uruguai, Venezuela, Peru e Chile meu passou os demais povos que formam a América Latina, minha visão de brasileiro se transformou em latino-americana (tradução minha).

para tratar um câncer de pulmão, custara quinze sofridos anos, mas que o permitiram participar tanto de processos revolucionários no governo Allende do Chile e no governo Alvarado do Peru como de reformas Universitárias na Venezuela, Costa Rica e outros destinos latino-americanos. (RIBEIRO, 1991)

O ano de 1979 representou uma nova fase na jornada darcyniana que podemos representar por dois grandes marcos: primeiro com o recebimento do título de doutorado Honoris Causa da Sorbonne volta aos holofotes acadêmicos e mais importante, com a outorga da anistia política pelo governo ditatorial brasileiro sentiu-se motivado para retomar sua ação política em terras nacionais. O alto reconhecimento acadêmico o autorizava a voltar à carga nas críticas aos intelectuais brasileiros, acomodados à ditadura, incitando-os à organização política para uma eventual disputa eleitoral.

Rogando o pioneirismo de pertencer “à primeira geração de cientistas sociais brasileiros profissionalizados e com formação universitária específica” (RIBEIRO, 1997a, p. 120) criticava a antropologia praticada no país que considera vadia, eurocêntrica e monográfica, incapaz de dialogar com teorizações de maior alcance, como a sua (RIBEIRO, 2013). Encontrou no antropólogo Roberto da Matta, grande desafeto e modelo para críticas. Uma verdadeira lavagem de roupa suja teve palco na revista Encontros com a Civilização, durante o ano de 1979, com direito a réplica e tréplica. O tom de ressentimento pode ser sentido nesta passagem:

Nós, do museu, somos evidentemente os bandidos: estamos do lado errado, estamos preocupados em fazer a nossa carreirinha, somos os proxenetas, exploradores e ladrões de índios. E você, Darcy, é o herói brasileiro: o gênio da raça, nosso Macunaíma, o Uirá em busca da justiça, o grande Maíra que arrotava azedo em cima dos seus filhos equivocados que fazem ciência em vez de populismo indigenista aqui embaixo. [...] a ética que se dane, a moral que se rache, a verdade que se lixe. (MATTA, 1979, p. 82)

O estopim fora uma declaração de Darcy crítica à onda Estruturalista, predominante no fazer antropológico nacional daquele período. Sua metáfora dava conta que um estudo exploratório sobre os povos indígenas, desconsiderando as interações e violações advindas do contato conosco faziam tanto sentido quanto tentar estudar a rotina de uma família alemã, sob bombardeio, em 1945. (RIBEIRO, 1979a) Esta metáfora contundente ganhou a alcunha de teoria de Berlim e focava na crítica do que ele chamava de objetivismo científico.

O cerne da resposta de Matta, foca em negar o rótulo tanto de objetivista quanto de científico em sua antropologia. Comentava que objetivista científica seria a influência de Ribeiro, tributária da corrente antropológica cultural norte-americana, considerada reacionária e dependente de esquemas fixos de enquadramento social a partir da análise de níveis de desenvolvimento

tecnológico (Matta, 1979). Matta, por mais que tivesse mestrado e doutorado em Harvard, sob a tutela de alguns destes culturalistas que criticara, aspirava a metodologia estruturalista de Lévi-Strauss, “quem me ensinou aquela leitura louca de pensamento selvagem, que tinha acabado de sair em francês” (MATTA, 2011, p. 25). Voltando a carga, Matta comentara que “quem pensa que antropologia é ciência é você [Darcy]. Para nós, antropologia social é uma disciplina interpretativa, reflexiva da condição humana (MATTA, 1979, p. 88). Na análise de Helena Bomeny, “Matta está defendendo é a possibilidade de uma antropologia não engajada, não comprometida com qualquer política ou ideologia e uma antropologia que dispensa como condicional o vínculo à história ou contexto” (BOMENY, 2000, p. 29). Neste contexto a antropologia seria sua própria ideologia, pura e universalizante, ou como sugere Matta “[...] minha antropologia não escolhe condições, não se submete a outros programas, não tem que se curvar diante de nenhuma ideologia. E sua ideologia é da compreensão do homem pelo homem: em todos os tempos e em todos os lugares” (MATTA, 1979, p. 89).

Não vemos problema em problematizar a ciência, há ramos da filosofia que fazem isso o tempo inteiro, mas com rigor e criticidade, não apenas substituindo uma matéria pela outra, reproduzindo os dogmas de neutralidade, pureza e universalismo do cientifismo mais ideológico e mascarado. Nesse ponto Ribeiro perde as estribeiras junto com a oportunidade de fundamentar melhor a sua crítica, optando pelo uso de uma linguagem popular e provocativa.

A antropologia, como a sociologia, só é capaz de fazer pesquisa científica bem fundada sobre temas irrelevantes. Ficam nessa masturbação, tratando de pequenos assuntos porque são incapazes de abordar o essencial. Esperam que as coisas mezinhas analisadas sejam iluminadoras de algum aspecto da cultura ou da natureza humana. Muito mais do que estratégias do saber são modalidades de sobrevivência do antropólogo acadêmico. Foge-se do real. (RIBEIRO, 2013, s/p)

Ao fim do vitupério, Darcy toca em um ponto primordial, a sobrevivência a partir da fuga da realidade. Não lembramos à toa esta rinha de intelectuais, pois vamos destacar uma recorrência: o que Darcy combate, quer zombando do elitismo de Rubem Alves (que veremos a seguir) ou do francesismo de Roberto da Matta é a despolitização da figura do intelectual. Se Alves parte para um individualismo exacerbado, Matta profere um universalismo que gera enunciados muito semelhantes, como quando ele, em sua ambição em ser um excelente antropólogo, comenta ser prejudicado pela imposição de designar-se como de direita ou de esquerda, “[...] eu era obrigado a tomar posição. Mas o que eu queria fazer era uma carreira antropológica intelectual para discutir ideias. E eu não podia, não pude fazer” (MATTA, 2011, p. 30).

Poderíamos afirmar que não escolher trata-se de um tipo de escolha. Se o navegador larga o

timão, torna-se responsável pelo rumo que o vento impele a embarcação. Mesmo demonizando a política como um extremismo desnecessário, em se tratando de relações humanas ela é necessária, seja com ganas ou com ojeriza, em um sentido meritório ou nefasto. Não adianta gabar-se como ente apolítico por não obrigar orientandos a citá-lo: “você tem que me citar não sei quantas vezes. Isto eu não faço, porque eu não faço política” (MATTA, 2011, p. 50) se por indicação familiar alça um cargo de direção dentro de um governo autoritário:

Mas aí aconteceu uma coisa curiosa: um primo da Celeste era diretor da Capes. Chamava-se Celso Barroso Leite, falecido, de saudosa memória. Um dia eu recebi um telefonema do MEC para ir à Capes... Eu recebi o telefonema de Celso Barroso Leite, ele se sentou comigo, fechou a porta e disse: “Você tem algum problema político? Você pertenceu a algum grupo?” Eu disse: “Não”. Então eu vou te indicar para o coronel Jarbas Passarinho, que era o ministro, para que você seja conselheiro da Capes. Eu disse: “Tudo bem!”. Eu entrei na Capes e a Ciência Social passou a existir na Capes. (MATTA, 2011, p. 31).

Como resposta a essa tendência despolitizante da intelectualidade Darcy mostra o caminho oposto para seguir. Contra a neutralidade, prega o envolvimento declarado e apaixonado. Não à toa que enquadra seus opositores na seara do relativismo, na pior acepção possível do termo e nomina seus camaradas como os iracundos. Ao invés de negar a ciência ou a política em nome de aspirações individuais, o intelectual darcyniano, une ciência e política, saber e engajamento. Nesta batalha entre a individualidade e a coletividade, ele vê a solução no enfrentamento:

O nosso bando dos iracundos junta os que querem fazer ciência com o maior rigor para alcançar a compreensão mais precisa da realidade brasileira, com os olhos postos na sua transformação revolucionária. O bando oposto, dos relativistas, reúne os que, estando contentes com a nossa realidade tal qual ela é, admitem como normal e até funcional que assim seja. Nesse jogo ninguém é inocente. Nossas lealdades são explícitas: não gostamos do Brasil que aí está, tão espoliado pelos ricos e tão sofrido pelos pobres, e queremos passar nossas instituições a limpo. As deles, inconfessáveis embora, são igualmente engajadas. Estão contentes, ou pelo menos resignados, com a realidade brasileira e só querem ser o azeite da máquina desse mundo (RIBEIRO, 2014b p. 16).

O amplo espectro das preocupações intelectuais de Ribeiro supera o conjunto de problemáticas do seu campo de formação, seja considerando-o como antropólogo ou sociólogo, tornando limitante a sua conformação em um só aspecto. Darcy confessava ter muitas peles, ora, político, educador, indigenista, revolucionário, professor, acadêmico, militante e por aí vai. Mas não pense em bipolaridade ou indecisão, era ambição mesmo de promover sua causa em todos os âmbitos, pois se tivera muitas peles, todas pertenciam ao mesmo corpo, que se sacrificava em nome dos seus ideais. Moreno, via em Darcy a aspiração por estabelecer uma antropologia filosófica, ampla em aspirações, desde explicar-nos como latino-americanos e preocupada em estabelecer projetos de futuro, calcada em uma perspectiva social: “Su filosofía está comprometida con la injusta realidad en la que viven nuestros pueblos [...] Una filosofía que plantea soluciones prácticas

con un sentido pedagógico y liberador, pensada para la transformación del mundo”¹⁰. (MORENO, 1996, p. 63).

Ajustando os termos, Ribeiro prefere denominar sua área de estudo como Antropologia Dialética, dando piscadelas para Karl Marx, que por sua vez, possuía reservas com os filósofos, em sua maioria teóricos desinteressados em agir diretamente em prol de alguma causa. Nesse mesmo sentido, Ribeiro pontuava distância do que ele chamava de cientificismo desinteressado que apenas justifica o *status quo* dos outros modelos de antropologia, no entanto, diferenciando-se do dogmatismo que ele via no marxismo de seu tempo, convertido na passiva exegese de clássicos (RIBEIRO, 2014a). Em outras palavras, “[...] as influências principais no pensamento antropológico de Darcy vinham duplamente, tanto de seu posicionamento marxista quanto de sua formação culturalista americana (GOMES, 2000, p. 32). Estas influências, em partes contraditórias entre si, renderam a Darcy a capacidade de ser amplamente criticado por ambas:

Ribeiro fue duramente criticado en los sesenta por los marxistas ortodoxos ya que según ellos su enfoque era demasiado culturalista. Y fue criticado también por los culturalistas porque, a su juicio, Ribeiro era marxista, a lo cual respondía que no lo era; se consideraba más bien “un heredero de Marx, de su actitud, de su postura”¹¹ (MORENO, 1996, p. 66)

O autoproclamado herdeiro de Marx partia da ideia de desenvolvimento tecnológica para unificar as vertentes comentadas, submetendo-as a um processo dialético, confrontando as teses do evolucionismo com a problematização marxista, sintetizando-as como uma teoria que “Elege, é fato, o desenvolvimento tecnológico como critério básico da construção de nosso esquema de evolução sociocultural em sua proposta de uma história crítica da tecnologia” (RIBEIRO, A. M., 2009, p. 58).

Em sua defesa entre as semelhanças do evolucionismo e marxismo, comentava que o marxismo seria uma forma de evolucionismo, propondo uma obra do antropólogo estadunidense Lewis Morgan¹² como elo, por supostamente ter influenciado Frederico Engels a escrever sua obra Magna, “*A origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*” (RIBEIRO, 1996). Sentindo-se, assim autorizado a relacionar os campos após descrever suas afinidades, fundamenta seu EAC nesta dupla ancoragem, sem temer entrar em conflito com ambas, por reuni-las na complexidade que buscava atingir. E caso perguntassem se seria mais marxista ou evolucionista, responderia que

¹⁰ Sua filosofia está preocupada com a injusta realidade em que vivem nossos povos [...] uma filosofia que apresenta soluções práticas com um sentido pedagógico e libertador, pensada para a transformação do mundo (tradução minha).

¹¹ Ribeiro foi duramente criticado nos anos sessenta pelos marxistas ortodoxos já que, segundo eles, seu enfoque era demasiado culturalista e foi criticado também pelos culturalistas porque, em seus juízos, Ribeiro era marxista, ao qual respondia que não era; se considerava mais como “um herdeiro de Marx, de sua atitude, de sua postura (tradução minha).

¹² Lewis Henry Morgan (1818 – 1881) foi um antropólogo evolucionista, etnólogo e escritor norte-americano, considerado um dos fundadores da antropologia moderna, de cunho culturalista..

seria algo como um comunista licenciado, autorizado a tornar-se cientista pelo partido:

Naquele tempo, aos 24 ou 25 anos, eu continuava comunista ativo, queria muito ser comunista profissional e fiz contatos para isso. Foi então que o Joaquim da Câmara Ferreira, diretor do Jornal Hoje, prestes a passar um ano em Moscou, propôs que eu ficasse dirigindo o jornal do Partido. Diante disso, o Partido Comunista teve que tomar uma decisão, e, tendo mais juízo do que eu, avaliou que era loucura me entregar o jornal, como também era loucura me integrar como um quadro profissional. Então, disseram-me que tinham vários nomes sérios como Oscar Niemayer e como Portinari; que precisavam criar sábios para o futuro e que eu estava liberado. Então eu sou um caso estranho de liberação, eu não sou renegado, nem fugido, nem nada, fui licenciado pelo Partido Comunista para ser cientista (RIBEIRO, 1997b, p. 165-166)

Se Darcy conseguia definir uma fase comunista e outra antropológica em suas produções entre os anos 1940 e 1950, nos anos 1960, entornara o caldeirão misturando ambas as áreas quando passou a militar como político institucional. Aliava a capacidade de reflexão científica com a crítica comunista às estruturas hegemônicas em projetos que acredita plausíveis e que ensaiava a implantação, quando fora defenestrado do país junto com o governo de João Goulart. Como gostava de atribuir aos comunistas: “[...] foram também eles, apesar de todo o dogmatismo stalinista que imperava então, que atiçaram meu fervor utópico, fazendo ver a realidade brasileira como a base de um projeto de criação de uma sociedade solidária” (RIBEIRO, 1991, p. 35). O exílio serviu para aumentar a temperatura de seu fervor utópico, temperando-o com mais pitadas de reflexão teórica, na busca pelo ponto de transformação social da receita. Falando em receita, fiquei com fome. Seria de bom grado beliscar alguma coisa agora, pois meu bucho está trovoando mais que tempestade em alto mar.

Durante seu período de exílio político, promovido pela ditadura cívico-militar brasileira, Darcy Ribeiro amadureceu suas ideias sobre a integração nacional, a formação do povo brasileiro e nosso destino como nação, articulando-a com os destinos das demais sociedades latino-americanas. Fora do país é que ele conseguira pensar melhor sobre nós, tal como fazemos ao navegar costeando a noção de povo brasileiro. Em sua jornada Darcy ainda desenvolveu sua noção de Nossamérica¹³, ao perceber que além da tarefa de superação das diferenças internas, os brasileiros necessitavam aproximarem-se de seus semelhantes, os povos latino-americanos. É essa jornada do pensador que comentaremos a seguir, demonstrando que suas perambulações pela sagrada terra latino-americana o fizeram compreender, por um lado, melhor o povo brasileiro em relação à sua missão civilizacional, mas por outro, radicalizaram a tal ponto seu senso de responsabilidade que o tornara profeta de suas próprias ideias.

¹³ Essa noção de Nossamérica é problematizada por Horácio C. Guldberg dentro do eixo das reflexões utópicas da seguinte forma: Nuestra América - expresión de por sí utópica, en la medida en que habla de una América que todavía no es nuestra del todo, pero reclama serlo... - está así vertebrada raigalmente como utópica. (GULDBERG, 1999, p. 10)

Repensando o parágrafo anterior, precisamos pedir desculpas pelo nosso último comentário, pois sou isentão, o que é abominável, pois o mar não está para neutros. A fome está enfraquecendo meu discernimento, mas preciso destacar é que concordo em muitas partes com Darcy Ribeiro, no entanto apresento fortes discordâncias de seu projeto de consolidação do povo brasileiro. Suponho que Ribeiro, aportado na Ilha de Utopia, passara tempos demais, adquirindo a febre do perfeccionismo. Zarpando com essa febre ele não poderia admitir nada menos que um projeto perfeito, fechado e irrepreensível.

Em minha breve passagem pela Ilha de Utopia (é momento de confessar este itinerário obrigatório aos viajantes), dividi o fascínio com a preocupação. É bem verdade um lugar admirável, mas que apresentava problemas gravíssimos e insolúveis, majorados por seus membros crerem na perfeição do modelo alcançado. Pois veja, se em time ganhando não se mexe, imagina em time perfeito. Bom, mas resumindo, a tão visitada Ilha de Utopia, seduz gradativamente seus hóspedes, por isso, da minha passagem não me demorei mais do que suficiente para conhecer a estrutura básica.

Falar de utopia é prazeroso para nós, marinheiros, porque sua criação como conceito coincide com um dos nossos momentos de maior destaque, o das grandes navegações europeias. Mesmo que eu não seja europeu e abomine o resultado destas empresas em geral, a associação entre a ideia de povo e de utopia ganhara proximidade neste período. Falando nisso, é interessante lembrar um momento onde claramente povo e utopia foram colocados como implicações próximas. Nessa ocasião, no ano de 1995, Darcy Ribeiro concluíra seu último livro, resumo de suas teorias sobre nação e futuro brasileiro, aproveitando toda e qualquer oportunidade para discutir estas ideias. Ele debatia com o escritor, teólogo, educador e psicanalista Rubem Alves, um dos grandes nomes do pensamento progressista, mas que se contrapunha fortemente à Ribeiro, por defender um viés liberal, despolitizador e individualista.

A assunção da individualidade, o refúgio na área de conforto da dimensão estética exasperava Darcy Ribeiro por representar uma deserção da luta e desprezo à política de enfrentamento dos problemas materiais. Em última instância representava a renúncia ao âmbito político em favor do estético, o que o incomodava, posto que também produzia literatura, mas como tudo em sua vida, engajada em suas demandas.

Desta forma, Alves, incorporava em sua concepção de utopia seus gostos pessoais, tais como a literatura, religiosidade, o culto a beleza e a individualidade, declarando por exemplo, que “[...] utopias são fantasias sobre uma sociedade melhor que servem para guiar a ação. Minha utopia, por exemplo, tem a forma de um jardim.” (ALVES, 2010 p.137). Um detalhe importante é ressaltar que este caminho de utopia orientava ações individuais e mais do que aproximar as pessoas, as

encapsula em suas aspirações. A leitura de Rubem Alves radicaliza a autonomia do indivíduo a ponto de podermos considerar que aprisiona o indivíduo em seu jardim, sua concepção privada de autonomia. Prisioneiro deste Éden particular cabe ao indivíduo cuidar de seu jardim, ignorando os demais em seu derredor, afinal a afirmação de sua individualidade garantiria uma coesão social fundada na soma das individualidades.

Para confrontar estas pretensões idealistas, Ribeiro (TVPUC, 2014) valia-se do mais cru materialismo que tinha em mãos afirmando que a utopia seria “uma vontade de comer todos os dias, de ter um emprego, de poder educar um filho. Isso é uma utopia. Isso é o clamor utópico mais alto”. Sabemos que em outros momentos ele articulava um conceito mais acabado e universal de utopia, mas para o momento ele decidira que o melhor expediente de combate ao individualismo idealista de Alves seria ressaltar necessidades materiais básicas da espécie como mecanismo de comunicação social opondo o julgamento individual como fundamento da coletividade.

Darcy Ribeiro ainda conclamava que os intelectuais se engajassem em um projeto de reformulação nacional, direcionando sua produção em benefício da coletividade, ocupando espaços na política institucional, assumindo cargos públicos, a seu exemplo, que desde os anos de 1960, decidira ingressar na política institucional na tentativa de efetivar suas aspirações intelectuais de ação em razão da coletividade e diminuição das desigualdades. Este tópico suscita outro embate entre os debatedores, pois a noção individualista de Alves o impedia em acreditar em ações políticas voltadas a uma racionalidade preocupada com o social. Mais uma vez o pensador se enclausurava na ornamentação de jardins imaginários, afirmando que a política se daria no campo da estética e não da razão, tornando o político um jardineiro esteta¹⁴ e a coletividade, meros expectadores, na razão em que “[...] o povo se deixa levar pelas seduções da estética. São as imagens, e não as razões, que fazem a política.” (ALVES, 2010 p.78). Negando racionalidade à política, orienta ao abandono das grandes utopias e contentar-se com as pequenas: a utopia da casa, a utopia da sala de aula, a escola. (TVPUC, 2014).

Considerando a irracionalidade da ação política e a auto proposição como campo da realização das aspirações individuais, o panorama de utopia coletiva, aglutinadora de uma grande massa de indivíduos adquire ares medonhos, de coerção e apagamento das individualidades. Neste panorama, declarava sentir um medo extremo da utopia social pois as grandes ditaduras não seriam feitas por pessoas cruéis, mas por pessoas que falavam em nome do povo e diziam haver descoberto qual era o desejo destes. (TVPUC, 2014). É possível reparar que o ponto abominado se resumia no enfraquecimento da individualidade que tanto prezava, sendo assim, Alves não condenava as utopias como um todo, apenas as concepções que buscassem a coesão social, emitindo o juízo da

¹⁴ Mais preocupado com a apreciação estética.

importância das utopias, mas conformadas na qualidade de realização de aspirações individuais. “Eu falei sobre a necessidade do sonho, mas eu só não quero que os políticos sejam administradores dos sonhos do povo. Quem deve ser então? Isso é que eu não sei. Essa é a minha dor. Eu não sei.” (TVPUC, 2014). Esta defesa da individualidade enfurecia Darcy Ribeiro por chocar-se com suas mais benquistas noções de ação social, valendo a pena transcrever longo trecho onde explana e explode em uma fúria racional e bem articulada:

Não há burrice maior do que ficar contra os políticos e misturar todos. A maior parte dos políticos quer que a ordem social continue, e nós temos que lutar contra eles. Mas lutar contra eles é fazer política. A canalhada quer manter a ordem social, que é vantajosa para ela, que é lucrativa para ela, e ela tem que ser vencida politicamente. Não se trata de vencê-la numa poesia, ela tem que ser vencida concretamente. Acabou a utopia, acabou a ideia de que o mundo é um projeto, melhorável, aperfeiçoável? Então estão querendo fazer com que nós nos contentemos que esse mundo seja a merda que é, o que não é possível. Esse mundo brasileiro é muito doído para que a gente se console com isso e aceite. Está se desenvolvendo a atitude de que automaticamente as coisas vão dar certo: "Não se preocupe, cruze os braços, vá brincar, porque o futuro é nosso e automaticamente o Brasil vai dar certo". Não vai dar certo. Não vai dar certo e pode piorar. Vem uma nova civilização aí. Se não estivermos ativos, claros, lúcidos e utópicos, nos colonizarão. (TVPUC, 2014)

A forte aguilhoada de Ribeiro fazia questionar o quão distantes ambos ainda podem chegar em suas propostas e nos faz procurar mais pontos de assimetria¹⁵. Por exemplo, buscamos em Alves (TVPUC, 2014) um fundamento do nosso assunto mais caro, o povo, e aí ele chega em um ponto importante, articulando tal conceito com a noção de utopia. Em sua construção teórica comenta que nossa tarefa maior, antes de inventar um país seria inventar um povo. Isso o aproximaria de Darcy Ribeiro? Sim, caso olhássemos muito superficialmente, posto que ambos concordam que devemos ter um povo, mas as formas de consolidação tornam-se diametralmente opostas. Como veremos mais aprofundadamente ao discutirmos uma obra de Ribeiro, o povo brasileiro já existia, fundado na mestiçagem, mas lutaria pela emancipação política, aliado pelos intelectuais, parte mais esclarecida deste mesmo povo pela superação da desigualdade social que criava estamentos sociais. Já Alves, diria que “ainda não somos um povo. Santo Agostinho diz, na "Cidade de Deus", que o povo é um conjunto de pessoas racionais unidas por um sonho comum. [...] Sem isso, não teremos condições de fazer um país, porque todas as coisas são feitas a partir do sonho.” (TVPUC, 2014).

Prosseguindo em nosso exercício de diferenciação poderíamos opô-los em uma das dicotomias principais das teorias das formas de governo: enquanto Alves seria oligarca, Ribeiro

¹⁵ Há um ponto que ajuda a explicar as diferenças conceituais nos pensamentos de Darcy Ribeiro e Rubem Alves, que por questão de extensão do trabalho não conseguiremos tematizar melhor. Trata-se da diferença em seus destinos de exílio e a influência que as diversas localidades geraram em ambas concepções de mundo e de ação. Ambos sofreram exílio durante a ditadura cívico militar nos anos 1960, mas enquanto o primeiro rodou por vários países da América Latina o último permaneceu apenas nos Estados Unidos da América, o que poderia fundamentar a defesa da autonomia latino-americana por parte de Ribeiro e no culto à individualidade por parte de Alves.

seria democrático. Temos provas disso quando o pedagogo veste mantos de superioridade e nobreza julgando que “De vez em quando, raramente, o povo fica bonito. Mas, para que esse acontecimento raro aconteça, é preciso que um poeta entoe uma canção e o povo escute: [...] isso é tarefa para os artistas e educadores. O povo que amo não é uma realidade. É uma esperança” (ALVES, 2010, p. 75). Ou seja, povo bom seria subordinado ao comando dos poetas, seres superiores dentro de uma visão de mundo meramente baseada na estética aristocrática. Desse modo, a democracia poderia ser considerada uma forma de governo inadequada e por que não, ilegítima. E quando parece que estou pesando a mão contra Alves ele me saí com:

Em tempos passados, invocava-se o nome de Deus como fundamento da ordem política. Mas Deus foi exilado e o "povo" tomou o seu lugar: a democracia é o governo do povo ... Não sei se foi bom negócio, o fato é que a vontade do povo, além de não ser confiável, é de uma imensa mediocridade. Basta ver os programas de televisão que o povo prefere (ALVES, 2010, p. 72).

Percebe porque minha oposição à Rubem Alves só aumenta? Oras, sou um marinheiro, um trabalhador braçal dos mares, parte dessa classe desprivilegiada, explorada, arrotado por bocas aristocráticas como inferior. Mas para frente ressaltaremos as falhas de Darcy Ribeiro, mas este velho senhor tinha uma qualidade que independentemente de tudo deveria ser exaltada, pois cria fervorosamente que toda medida política deveria levar em consideração o povo, quando não desenvolvida pelo próprio. Voltando à Alves, qual macula de raciocínio geraria tamanha desproporção no pensamento do grande pedagogo? Precisamos de um só tiro de canhão para espargir a névoa que encobre o pensamento alvesiano.

A referência à névoa não é de graça, pois tratarei de elencar como um dos motivos da cegueira, a limitação causada pelo véu da ideologia da individualidade, disfarçada como verdade revelada, superior e supra-ideológica: “As coisas belas não têm cor ideológica. Para dizer a verdade, a direita está produzindo umas coisas fantásticas, música, arte. A direita é uma fazenda que não me pertence, eu não quero estar lá, mas tem muita coisa bonita que nasce lá dentro” (TVPUC, 2014).

E assim, Alves nos leva a última dicotomia: a bélica divisão entre esquerda e direita. Já comentamos que refletidamente, rumamos à esquerda, por motivos de coerência e capacidade de assumir as contradições de um mundo onde materialmente tudo é disputado entre grupos, e que a ideologia melhor se esconde nos julgamentos que negam sua influência. Nessa toada consideravelmente realista, Ribeiro entrava derrubando as cercas da dita fazendinha, denunciando que nessa terra dos sonhos: “Tem também menina prostituída, criança com fome, raiva. Deixa disso, Rubem.” (TVPUC, 2014). A visão idealizada que acredita na superioridade do indivíduo ante a coletividade cria verdadeiros cultos ao “Eu” que não admitem valor intrínseco a nada surgido da/por

iniciativa coletiva, criando quimeras de superioridade impossíveis enquanto rebaixa a coletividade à condição de mera massa de manobra, sem valores, direitos e potencialidades:

Mas o povo não é moral. O povo é uma prostituta que se vende a preço baixo. [...] O povo não pensa. Somente os indivíduos pensam. Mas o povo detesta os indivíduos que se recusam a ser assimilados à coletividade. Uma coisa é o ideal democrático, que eu amo. Outra coisa são as práticas de engano pelas quais o povo é seduzido. O povo é a massa de manobra sobre a qual os espertos trabalham (ALVES, 2010, p.74)

Valendo-me da metáfora empregada por Alves, poderia dizer que ele ama a democracia como uma relação de prostituição, onde objetifica-se a outra parte como produto de satisfação da lascívia individual. Já, Ribeiro, trataria o povo como amante, desejada em toda a sua possibilidade e capacidade, com um ardor romântico e porque não utópico. Por hora, gostaríamos de pontuar que essa longa digressão sobre o debate nos levou a um ponto, não adianta rumar a direita caso queiramos ver bem¹⁶ o povo. Essa era a utopia de Darcy Ribeiro, que compartilhamos sem vergonha de assumirmo-nos utópicos.

Percebendo seu cenho franzido, adianto a resposta ao seu questionamento mudo, não caí em contradição ao defender uma análise política e material da realidade ao mesmo tempo que abracei a esfera da utopia porque há um filósofo latino-americano que teoriza sobre uma conceituação tripartite de utopia, que permite o elogio à materialidade, da visão desapaixonada da realidade, aliando à defesa da esfera utópica.

Trata-se Horácio Cerutti Guldberg, um argentino que em mais de uma obra debruçou-se sobre a questão da utopia e revelou graus de sua ocorrência. Esta estrutura é pertinente até para explicar porque pensamentos tão opostos como os de Rubem Alves e Darcy Ribeiro poderiam defender a questão utópica. Em suas meditações sobre o tema, a advertência inicial do filósofo consiste em ressaltar a compreensão prejudicada do termo utopia em seu uso pelo senso comum, aproximando-a um mundo das maravilhas onde tenderíamos a confundir a utopia com um paraíso recuperado, onde os povos se conciliariam em um modelo de sociedade contrário aos existentes. (GULDBERG, 1995).

A ressalva do pensador é procedida por outras recomendações: reconhecer que há várias acepções de utopia consideráveis para que possamos controlar sua polissemia e compreender a essência da dimensão utópica. Considerados os conselhos, ele articula os significados do termo utopia em três níveis básicos: o cotidiano, o literário e o filosófico. (GULDBERG, 2000)

As características do primeiro nível, o cotidiano, remetem à assunção do absurdo à *la More*: do lugar que não há, do impossível, gerando um valor pejorativo quanto ao uso do termo como o

¹⁶ Nos dois sentidos, de enxergar bem e de desejar-lhe o melhor.

adjetivo: utópico/utópica. O segundo nível, o literário, remete a uma produção intelectual com a finalidade moral de modificar a realidade dada conforme ideais, transformando a impossibilidade do nível cotidiano em possibilidade ficcional. A carga valorativa assume um teor neutro, bivalente entre o positivo e o negativo. (GULDBERG, 2000). Neste segundo nível podemos enquadrar as obras renascentistas que vislumbraram novas propostas de sociedade, mas também o entendimento de Rubem Alves, que dota à utopia um caráter de reflexão intelectual elitizada, produzida a partir do desejo moral de uma elite (de pensamento e social) mais preocupada em pensar em um mundo perfeito do que agir em razão de seus postulados.

O terceiro grau corresponde ao nível filosófico e crítico. Sua essência reside em submeter a utopia à história, em uma valoração positiva que busca a concretização da possibilidade dentro da esfera do real. O termo a ser utilizado seria utópico. (GULDBERG, 2000). Neste terceiro nível encaixamos as concepções de Darcy Ribeiro, preocupado em submeter o pensamento utópico à luta pela superação das desigualdades internas da sociedade brasileira. Nesta concepção a consideração das contradições e da busca por opções factíveis é um diretiva fundamental, pois aduz-se que “El pensar utópico permite —como hemos visto— articular un diagnóstico crítico de lo que es con un pronóstico de lo que debe ser o se desea que sea, sin caer en la falacia naturalista de confundir el ser con el deber-ser¹⁷” (GULDBERG, 1995, p.136).

Como o filósofo argentino já preconizara, o terceiro nível analisa as contradições entre a realidade e a proposta, compatibilizando as ambiguidades dentro de uma perspectiva histórica. Este expediente permite a produções utópicas como a de Darcy Ribeiro, transitar entre a imaginação e os fatos, entre a teoria e a prática. O terceiro nível aprofunda e contemporiza os demais, podendo utilizá-los em seu favor, como tratava Darcy em seu veio literário e que o filósofo argentino fazia questão de exaltar “Así, conviene subrayar la distancia entre el hacedor de obras del género utópico [...] y el utopista inmerso en el seno de la historia, pero que no renuncia a contrapuntear la realidad con sus ficciones para reforzar las posibilidades de encarnación de ideales largamente acariciados¹⁸” (GULDBERG, 1996, p. 49-50). A potência destas produções advém de gênios criativos impregnados de intenções práticas e ancoradas na perspectiva de participação em mudanças reais, não meramente especulativas, transformando a concepção utópica em projeto político. Manipulando o teórico com o material, o utópico consegue transformar a realidade, assim como eu que preparei o almoço enquanto você me ouvia sem nem perceber. Vamos comer!

¹⁷ O pensamento utópico permite, como temos visto, articular um diagnóstico crítico do que é com um prognóstico do que deveria ser ou que se deseja ser, em cair na falácia naturalista de confundir o ser com o dever-ser (tradução minha).

¹⁸ Assim, convém sublinhar a distância entre o fazedor de obras do gênero utópico [...] e o utópico imerso no sentido da história, que não renuncia a contrapor a realidade com suas ficções para reforçar as possibilidades de encarnação de ideais amplamente desejados (tradução minha).

2.2 A ÚLTIMA BOLACHA DO PACOTE

Meu escritório é na praia
 Eu tô sempre na área
 Mas eu não sou da tua laia não
 (Charlie Bronw Jr, Zóio de Lula, 1999)

Então, alimentados podemos prosseguir. Mesmo saciados percebo que a sua fome não é apenas física, pois vejo que a curiosidade corrói suas entranhas. Eu digo, calma, até agora, servira a entrada, mas é chegada o momento da apresentação do prato principal: a noção de povo nos EAC.

Primeiramente, devo informar que os EAC tratam-se de algo como a terceira fase do projeto de transformação social de Darcy Ribeiro, onde a primeira pode ser compreendida dentro do programa de pesquisas socioantropológicas no órgão de pesquisas do Ministério da Educação, o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE), que presidira nos anos 1950, a convite de Anísio Teixeira, diretor do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP). As mais de 30 teses produzidas influenciaram em uma segunda fase: do Darcy político, durante a primeira metade dos anos 1960, onde pressentia e planejava o país em marcha rumo a uma revolução social transformadora (RIBEIRO, 1995). A terceira fase, em que propriamente escreve os EAC ocorre durante seu exílio onde ele refinara seus pressupostos metodológicos a partir do contato com autores latino-americanos.

A perturbação social percebida no período acima descrito amadureceu as concepções darcynianas quanto ao seu projeto de país. Passando da euforia da ação para a melancolia do ostracismo, o pensador tornou-se mais reflexivo e questionador.

Aí eu voltei a manter uma vida intelectual mais intensa porque eu me propus um velho problema da minha vida: Por que o Brasil não deu certo? Ainda não deu certo? Por que outra vez a direita nos derruba? Por que não fomos capazes de defender as reformas que estavam quase alcançadas? [...] eu me pergunto: Por que fracassamos? E escrevi então um livro sobre o Brasil. Um livro de quatrocentas páginas. Em um ano eu escrevi esse livro que seria a síntese daquelas pesquisas que eu tinha feito, das quais eu tinha catorze livros escritos e muitos manuscritos também. Mas depois, ainda que fosse síntese de estudos originais, ao fim do livro, quando terminei, verifiquei que o livro não dizia nada de novo. Dizia o que estava em outros livros também, porque não havia uma teoria sobre o Brasil. O Brasil, de fato, era inexplicável, porque as teorias existentes não explicavam o Brasil. E eu vi que era necessário fazer uma teoria (RIBEIRO, 1997b, p. 180-181).

Desorientado em seu mar de ideias, a partir das bibliotecas uruguaias vislumbrara um oceano, cheio de riquezas e novidades. Em especial, uma obra do filósofo Leopoldo Zea, “A América na história”, o fascinara, como se em vez de livro tivesse aberto uma ostra e encontrado uma pérola de raro valor. Esta joia, apresentava uma filosofia livre das amarras eurocêntricas, confrontando Hegel e Simon Bolívar, fornecendo a possibilidade da crítica da ciência a partir do

uso da interdisciplinaridade e mais importante o germe da noção do latino-americano como povo novo e único (RIBEIRO, 1996). Com a expansão de seus horizontes, o que deveria ser uma introdução teórica para seu livro sobre os brasileiros tornou-se uma teoria da história (RIBEIRO, 1995)

Com a ampliação de suas aspirações, de quebra livrava-se das imposições de um academicismo que julgava hipócrita em suas definições de neutralidade. Rompendo com a antropologia engessada sob o cientificismo, podia declarar-se posicionado e militante. “Além de antropólogo, sou homem de fé e de partido. Faço política e faço ciência movido por razões éticas e por um fundo patriotismo. Não procure, aqui, análises isentas. Este é um livro que quer ser participante, [...] que aspira a ajudar o Brasil a encontrar-se a si mesmo” (RIBEIRO, 1995, p.17).

Em seus EAC, Darcy pretendia fundar uma antropologia crítica e relevante aos projetos de emancipação social latino-americanos. Uma antropologia dialética, que contrapusesse teorias dos mais variados ramos e que fomentasse a discussão de práticas de contestação da realidade. Nesse percurso ele elencou o que chamou de esquema conceitual concebido em quatro abordagens mutuamente complementares: “primeiro, o estudo das configurações histórico-culturais; segundo, a análise das formações socioeconômicas; terceiro, o exame das conjunturas sociopolíticas mediante a análise da interação conflitiva de seus componentes; quarto, uma interpretação da função social das ideologias” (RIBEIRO, 2014a, p. 04). O que cimentava todas essas abordagens seria a noção de transfiguração étnica, que significa um processo de evolução humana que permitiu ao povo brasileiro constituir-se como a unidade tão necessária ao pensamento darcyniano.

O enfraquecimento da ditadura no Brasil permite a volta à ação de Darcy na política institucional, fazendo-o postergar o desfecho de seus EAC até o limite do seu tempo de vida. Internado com pneumonia em seu único pulmão canceroso, sentiu a urgência da tarefa, fugindo da internação hospitalar para refugiar-se em sua casa de praia no litoral fluminense, buscando a paz necessária para concluir seus escritos. A obra em questão seria “O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil”, título que julgava pretensioso, mas coerente com suas aspirações (RIBEIRO, 2020). Pretensão para alguns, honestidade intelectual para outros, por ser o único em sua época a ainda produzir ideologia de forma intencional, continuando a tradição do pensamento social brasileiro de construir a nação (ZARUR, 2003). Já outros autores julgam a obra como um parto tardio, deslocado umas três décadas na discussão sociológica, como, por exemplo, no uso da metáfora do entrecruzamento das três raças na formação do povo brasileiro, fórmula batida que Darcy subverte como argumento de autoridade para causar a impressão de que sua obra traria respaldo em dois séculos de pensamento social brasileiro.

Mas nem só de apropriações consagradas e ideários latino-americanos se fizeram os EAC.

Em Montevideu, Darcy descobre a obra de um compatriota brilhante, imerso e esquecido graças às brumas do tempo. Trata-se de Manoel Bomfim¹⁹, um pensador polêmico e adiantado para o início do século XX. Reivindicado por Darcy como patrono da antropologia da civilização, consciente da grandeza da tarefa, capaz de “beber sabedorias etnológicas, arqueológicas e outras, mas não se reduzirá jamais a elas. Essa antropologia da civilização tem importância crucial para o povo brasileiro, porque a ela é que cabe compor o discurso científico de explicação de nosso ser” (RIBEIRO, 2014b, p. 04).

A maior conexão que Ribeiro atribui entre ambos reside na capacidade de indignar-se, desvelando as práticas das elites como responsáveis pela disparidade social brasileira. No entanto, outro ponto de contato relevante consiste na crítica à conexão entre ciência e verdade:

A metodologia de Bomfim coloca a história como uma “construção social”, interna a um sistema de poder. Assume que a sua própria versão da história não responde a uma “realidade objetiva”, ao contrário de Marx, por exemplo, que chama de “ideologia”, a história escrita pelos outros e de ciência, verdade absoluta, a história que ele, Marx, escreve. Partindo da premissa, de que a história do Brasil foi de certa forma “roubada” pelos poderosos, Bomfim propõe-se a reescrevê-la (ZARUR, 2003, p. 28).

Outro acerto de Bomfim fora criticar o racismo em um momento em que este ainda tinha o status de científico, designando-o como a técnica ideológica europeia de dominação e escravização. Percepção atualíssima que demonstra o quão avançado para seu tempo podia ser o pensamento de Bomfim, no entanto, mantinha certas ideias hoje ultrapassadas, como o biologismo em descrever as ações das elites como parasitismo social ou ainda acreditar que houvesse um caráter nacional fundamentado em características psicológicas hereditárias (RIBEIRO, 2014b). Por fim, questionava os conceitos de raça e mestiçagem como meras ferramentas de opressão ideológica, valorizando a miscigenação em suas bases políticas e culturais (ZARUR, 2003).

Darcy Ribeiro também fez um elogio à miscigenação em seus EAC, identificando-a no cunhadismo, mecanismo social de coligação familiar de certas comunidades tupis-guaranis, que consistia em oferecer matrimônio com jovens da aldeia na tentativa de criação de alianças com forasteiros. Esta integração pacífica causara à coroa portuguesa um senso de risco a sua hegemonia forçando-a a adotar políticas mínimas de povoamento europeu, iniciadas pela divisão das terras em capitanias hereditárias. Este projeto, iniciado em 1532, altera as relações espontâneas de gestação do que formaria o povo brasileiro ao fomentar as relações de exploração (RIBEIRO, 1995).

O Brasil foi regido primeiro como uma feitoria escravista, exoticamente tropical, habitada

¹⁹ Manuel Bomfim, (1868 - 1932) ou Manoel para Ribeiro, fora médico, psicólogo, pedagogo, sociólogo, historiador e escritor brasileiro destacado por suas contraposições ao pensamento corrente em sua época e até por isso invisibilizado pelas correntes hegemônicas.

por índios nativos e negros importados. Depois, como um consulado, em que um povo sublusitano, mestiçado de sangues afros e índios, vivia o destino de um proletariado externo dentro de uma possessão estrangeira. Os interesses e as aspirações do seu povo jamais foram levados em conta, porque só se tinha atenção e zelo no atendimento dos requisitos de prosperidade da feitoria exportadora (RIBEIRO, 1995, p. 447).

A colonização apresentaria novo aspecto a partir de 1808, com a chegada da família real portuguesa e seu extenso corpo burocrático, sem, no entanto, fomentar a ideia de formação de um povo brasileiro, “consolidado na aliança dos interesses das elites provinciais e governo central, jamais se confundiu, pois, com a gestação do povo brasileiro” (RIBEIRO, A. M., 2009, p. 64). Esta aliança entre os grupos dominantes aprofundava a desigualdade, não só economicamente falando, mas também observando aspectos sociais e políticos. Nesse panorama de segregação dos grupos colonizados a única forma de constituição de alguma identidade nacional se daria pela rejeição às elites e pelo sentimento de exclusão, nomeado por Darcy como ninguentade.

O sentimento de ninguentade surgiria a partir de uma primeira grande crise na formação do povo brasileiro, a saber, a repressão das práticas do cunhadismo entre colonizadores e indígenas por parte da Coroa portuguesa. Com a reprovação deste costume a formação de laços entre os grupos se tornaria muito mais conflituosa e violenta, pois ao invés de ingressar como familiar o colonizador se via legitimado a agir como senhor. Somado a isso, a falta de mulheres europeias fomentou a prática de estupros contra as indígenas. Os rebentos dessas práticas tornavam-se párias, enfeitados pelos indígenas e explorados pelos colonizadores:

Os brasilíndios ou mamelucos paulistas foram vítimas de duas rejeições drásticas. A dos pais, com quem queriam identificar-se, mas que os viam como impuros filhos da terra, aproveitavam bem seu trabalho enquanto meninos e rapazes e, depois, os integravam a suas bandeiras, onde muitos deles fizeram carreira. A segunda rejeição era a do gentio materno. Na concepção dos índios, a mulher é um simples saco em que o macho deposita sua semente. Quem nasce é o filho do pai e não da mãe, assim visto pelos índios. (RIBEIRO, 1995, p. 108)

O exemplo ilustra o caso dos brasilíndios que viviam na região que viria a ser São Paulo, mas facilmente se encaixaria a outros miscigenados entre indígenas e colonizadores. Já os afro-brasileiros, filhos das escravas negras sofriam com a alienação de suas raízes e tradições, desde o batismo cristão, quanto pela proibição de disseminação de sua cultura e contato social, sem falar é claro da obscenidade da escravidão em si que por ofício restringia o *status* de humanidade. A essas gerações de enfeitados restava a criação de uma nova identidade étnica: a brasileira, por não serem nem indígenas, nem negros e nem europeus, culturalmente falando (RIBEIRO, 1995).

A essa massa de miscigenados Darcy Ribeiro (1995) concederia a nomenclatura de Povo Novo, devido à forte miscigenação, sincretismo e tentativa de apagamento da cultura originária, mas também pela singular organização socioeconômica advinda da escravidão e colonialismo

modernos. As características desse povo novo se apresentam de forma negativa, contraposta a dos seus grupos formadores, “[...] os Povos-Novos concluíram sua autoedificação étnica, no sentido de que não estão presos a qualquer tradição do passado. São povos em disponibilidade, uma vez que, tendo sido desatrelados de suas matrizes, estão abertos ao novo, como gente que só tem futuro com o futuro do homem” (RIBEIRO, 2014a, p. 21)

A esse processo de miscigenação tão específico e tão complexo, capaz de criar uma nova categoria cultural de pessoas Ribeiro denominaria como transfiguração étnica. Tal conceito permeia todos os EAC e sua importância é atestada pelo pensador: “O certo, porém, é que seu corpo teórico é o mesmo [os EAC], fundado no conceito de transfiguração étnica. Vale dizer, o processo através do qual os povos surgem, se transformam ou morrem” (RIBEIRO, 1995, p. 16-17). Esse processo cultural de constituição e transformação dos povos ocorre em quatro diferentes configurações básicas, a saber: bióticas, ecológicas, econômicas e psicoculturais que podem ser simultâneas ou sucessivas. Não necessariamente a conformação de um povo passará por todas estas instâncias, mas a criação de um povo novo trata-se de um processo complexo de transfiguração étnica, que apresenta todas estas variáveis, segundo a análise darcyńska em “O Povo Brasileiro” (1995): a instância biótica é exemplificada pelas doenças do velho mundo que quase dizimaram vários povos latino-americanos, poupando aos membros que conseguissem evitar o contato ou adquirissem imunidade. Já a instância ecológica dá conta, por exemplo, do desequilíbrio ambiental que a inserção de animais exóticos, como os animais domésticos dos colonizadores, pode causar, alterando dinâmicas e dificultando modos de vida até então sustentáveis. Na instância econômica é apresentado o exemplo da escravidão, que ao transformar uma população em mercadoria de outra, pode levá-la ao extermínio. Por sua vez, a instância psicocultural leva em conta as relações a partir de um prisma de motivação mais subjetiva, como no caso do preconceito e discriminação elevados como valores capazes de gerar ações etnocidas.

A aplicação irrestrita dessas quatro instâncias do processo de transfiguração étnica gerou no Brasil a pretensa homogeneização nacional que Ribeiro louvava como benéfica em relação ao destino fragmentado da porção americana colonizada pelos espanhóis. Esse processo consolidara-se no início do século XIX, mais especificamente: “a unidade nacional, viabilizada pela integração econômica sucessiva dos diversos implantes coloniais, foi consolidada, de fato, depois da independência, como um objetivo expresso, alcançado através de lutas cruentas e da sabedoria política de muitas gerações” (RIBEIRO, 1995, p. 22). Na verdade, com tamanha eficiência do empreendimento colonial brasileiro em controlar e oprimir outros povos, a conquista da unidade parecia bem justificada, afinal, insurreições e revoltas eram enfrentadas em seu nível mais primordial, a capacidade de organizar ou até mesmo exprimir a indignação. Desta forma, declarava

que atingimos uma unidade étnica quase completa, com exceção de micro etnias indígenas que conseguiram manter distanciamento. Mas mesmo essas nações indígenas não ameaçam a unidade cultural alcançada, primeiro por sua população ínfima, segundo pelo processo de aculturação massivo que os acometia com a aproximação, mesmo que conflituosa, gerando “índios genéricos, cada vez mais aculturados, mas sempre índios em sua identificação étnica” (RIBEIRO, 1995, p. 113). Estes grupos indígenas seriam uma das causas da necessária ressalva ao conceito de unidade étnica, tornando-a uma unidade sem uniformidade interna, onde Ribeiro (1995) elenca três forças diversificadoras que ainda e por muito tempo ainda impedirão a total homogeneização: a ecológica que gera subtipos regionais nos variados biomas; a econômica e a imigracional.

Se no futuro nossa homogeneidade poderá ser matizada por forças diversificadoras, aparentemente pacíficas, justas e naturais, no processo de formação desta unidade Ribeiro fez questão de ressaltar a dimensão conflitiva e por vezes, exterminadora, que as contraposições assumiram na formação nacional. Se as três forças diversificadoras do futuro são tidas como positivas por não ameaçarem a unidade, são inversas às passadas, que puseram em risco essa unidade construída a tão duras penas. “A feia verdade é que conflitos de toda a ordem dilaceraram a história brasileira, étnicos, sociais, econômicos, religiosos, raciais etc. O mais assinalável é que nunca são conflitos puros. Cada um se pinta com as cores dos outros” (RIBEIRO, 1995, p. 167). No entanto, por motivos didáticos ele agrupa em três categorias: classistas, racistas e étnicos, que posteriormente exemplifica a partir de conflitos históricos.

Levando em conta os efeitos devastadores de tais conflitos é compreensível a louvação de Ribeiro à constituição da unidade cultural, por representar o encerramento da maior parte dessa demanda de conflitos. Ao fim de todo este processo fora gerado um povo novo, voltado ao futuro e diferente das três matrizes culturais básicas. Ele criticava a forma da constituição dessa unidade que “[...] resultou de um processo continuado e violento de unificação política, logrado mediante um esforço deliberado de supressão de toda identidade étnica discrepante e de repressão e opressão de toda tendência virtualmente separatista” (RIBEIRO, 1995 p. 23), mas louvava a identidade étnica resultante como precoce, vigorosa e flexível, tornando-a capaz de resistir às mais variadas intempéries, mantendo uma unidade mínima. No fundo, ele propunha uma análise esperançosa, buscando uma finalidade positiva para justificar toda a barbárie cometida em nome da integração nacional. Desta forma, depositava sua fé nesta ideia de nação futura, unida por sua possibilidade de diversidade:

As formas futuras que deverá assumir a cultura brasileira com o desenvolvimento conduzirão, seguramente, ao reforço da unidade étnico-nacional pela maior homogeneização dos modos de fazer, de interagir e de pensar. Mas comportarão, por muito tempo ainda, variedades locais, certamente menos diferenciadas do que as atuais porque os

fatores especializantes do meio são menos poderosos que os uniformizantes da tecnologia produtiva e de comunicação, apesar do processo transformador operar sobre contextos culturais previamente diferenciados. Assim, se preservará, possivelmente, algo do colorido mosaico que hoje enriquece o Brasil pela adição, às diferenças de paisagem, de variações de usos e costumes de uma região a outra, através da vastidão do território (RIBEIRO, 1995, p. 249)

E agora eu te pergunto, quase trinta anos depois dessa profecia, esse futuro chegou? Ou melhor, nestes termos idílicos e superadores de conflitos, algum dia chegará? Reflita um pouco, enquanto concluimos esse ponto. Ribeiro (1995) dá a entender que já nos constituímos como um povo único, uma nação unitária, mas vivemos como se não fôssemos. Vale a pena, citarmos a passagem na íntegra, primeiro por ser o resumo da obra e segundo, porque nos servirá de gancho para críticas posteriores:

Nós, 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 ninguedade. 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 destino. Olhando-os, ouvindo-os, é fácil perceber que são, de fato, uma nova romanidade, uma romanidade tardia, mas melhor, porque lavada em sangue índio e sangue negro (RIBEIRO, 1995, p. 453).

Caso procurássemos no texto um grande responsável por nos impedir de vir a ser efetivamente o que já seríamos, no caso, um povo único, poderíamos encontrar a atribuição subjetiva de culpa à classe dominante que “compõe e controla um parlamento servil, cuja função é manter a institucionalidade em que se baseia o latifúndio. Tudo isso garantido pela pronta ação repressora de um corpo nacional das forças armadas” (RIBEIRO, 1995, p. 175). Seria essa a realidade objetiva do Brasil tanto em 1964, quanto em 1995 ou mesmo em 2022; e infelizmente nosso faro de navegador sente mais proximidade nos ares de hoje com os da primeira destas datas.

No entanto, vamos nos afastar destas águas sombrias, deste assunto indigesto, afinal não faz muito que almoçamos e eu temo uma congestão generalizada. Concluo então que a noção de povo em Darcy Ribeiro, antes e mais do que antropológica, é política e utópica, conforme a categorização apresentada por Guldberg que já comentamos. Esta noção de povo novo, é marcada pela negatividade como requisito de formação; negação das tradições das matrizes étnicas, negação da prática colonial e negação da realidade objetiva de exploração social. Sua positivação seria possível caso desenvolvêssemos um projeto de integração nacional sensível e aberto a pluralidade, consciente que a única bandeira possível de união fosse em favor da diversidade.

3 CRÍTICAS E CONTRAPONOTOS

Você não sabe o quanto eu caminhei
Pra chegar até aqui
Percorri milhas e milhas antes de dormir
Eu nem cochilei
(Cidade Negra, A estrada, 1998)

Um ponto importante da narrativa até aqui fora acompanhar Darcy Ribeiro em suas escalas e falas, o que é fascinante, mas perigoso, afinal não queremos ficar reféns de uma só voz. É chegado o momento do contraponto, para isso, demonstraremos que outras correntes possuem profundidade e acurácia para designar o que seria o povo, segundo seus pressupostos. Ouviremos um pouco de história, de direito e até mesmo de outras vertentes da antropologia.

Darcy ficaria furioso com isso? Com certeza, afinal ele se designava como “O herdeiro de Marx” (RIBEIRO, 1987). Inclusive tal título autoproclamado batizava sua colossal embarcação: eminente, altaneira e furibunda. Não é uma escolha muito difícil seguir comigo, na verdade, é uma falsa dicotomia, pois se meu mero barquinho, nada pomposo TCC, se assemelha a um bote naufragando, ao menos se propõe a navegar por outras paragens. E mais, Ribeiro, continuará fazendo aparições, pois atualmente age como se fosse um encosto, vociferando em meu ouvido, para que eu tenha coragem e não me acanhe frente à canalhada. Sigo o conselho do velho mineiro ao meu jeito, seguindo em frente, atento para não me espatifar contra as rochas traiçoeiras de algum atol, remando quando surgem calmarias atroz.

Depois de suportar borrascas, ondas de insegurança e desorientação, encaro como merecido descanso este nosso diálogo que se trata mais de meu monólogo. Ora, tenho pouca culpa em monopolizar as falas, se a ti cai tão bem este ar reflexivo. Seus olhinhos frenéticos entregam que enquanto ouve a cachola irrompe em uma tormenta de ponderações.

Pois bem, vamos pôr mais água nessa sopa²⁰. Há pouco pedi para você guardar uma passagem de Ribeiro. Não fale para que o clima não se estrague, deixa que eu repito:

Nós, 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 ninguentude. 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 destino. Olhando-os, ouvindo-os, é fácil perceber que são, de fato, uma nova romanidade, uma romanidade tardia, mas melhor, porque lavada em sangue índio e sangue negro (RIBEIRO, 1995, p. 453).

Esse trecho servirá como gancho para indicar formulações do conceito pouco ou muito conexas com as concepções darcynianas.

²⁰ Perdoe minhas alusões à culinária, mas como creio já ter comentado toda a tripulação *soy yo*, revezando-me desde marujo a capitão, passando lenta e deliciosamente pela cozinha.

3.1 ANTROPOLÓGICAS

Só que tem que, seu jogo é sujo e eu não me encaixo
 Eu sou problema de montão, de Carnaval a Carnaval
 Eu vim da selva, sou leão, sou demais pro seu quintal.
 (Racionais MC's – Negro Drama – 2002)

Certo, pegue seu cutelo imaginário, desbaste a citação e fique apenas com o meio. Deixa-me ver se você não tirou muito? “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 ninguentude” (RIBEIRO, 1995, p. 453). Perfeito, é daqui que seguiremos.

Darcy Ribeiro pode declarar que a mestiçagem nunca fora um pecado, mas dependendo do personagem envolvido seria no mínimo uma punição injusta, expiação de culpa que nunca houvera. Concordam comigo as mulheres estupradas e suas crianças raptadas durante o processo. O próprio repudiou a violência e a desumanização normalizada pelo colonialismo. Mas sabe quando a nota de repúdio virou moção de aplauso? A partir da década de 1930, quando parte do pensamento social brasileiro decidiu inverter a lógica do racismo, positivando o ato da miscigenação. A partir daí, e na esteira de um gigante como Gilberto Freyre²¹, teorias racistas validadas como científicas foram revistas e confrontadas com nossa realidade social, mas abrandadas por um sentimentalismo piegas.

Hoje soa absurdo, mas o tão festejado movimento Iluminista do século XVIII, racionalista e cientificista revelou graves falhas em suas pretensões elevadas ao reciclar os preconceitos de raça vigentes. Nada de revolucionário havia nesta posição, na verdade, a única novidade fora pretender-se científica, pois o sentimento de desigualdade acompanha o homem desde primórdios, sob a forma de preconceito, discriminação e revanchismo. No caso específico, a discriminação racial favoreceu o colonizador europeu e atingiu aos povos do mundo que entraram em contato, tornando o racismo não apenas consequência da falta de conhecimento, de discernimento, de solidariedade, mas também uma certeza, referendada por formulações científicas e jurídicas, enaltecidas pelo prestígio da ciência. O racismo europeu, no século XIX, foi institucionalizado e esmagadoramente majoritário na opinião das elites cultas e das classes governantes, inclusive entre nós do Brasil (SILVEIRA, 1999).

Não por acaso, ocorreu a validação do racismo e da ciência no mesmo período, tornando “a

²¹ Gilberto Freyre (1900 - 1987) fora um dos mais importantes sociólogos do século XX, ainda, ficcionista, jornalista, poeta e pintor, consagrado por articular em seus ensaios uma interpretação do Brasil a partir da sociologia, antropologia e história e ainda difundir a ideia de que o Brasil seria uma democracia racial onde os indivíduos se encaixavam pacificamente a partir de laços parentais e afetivos.

força da ciência a força do Ocidente” (SILVEIRA, 1999, p. 90) e o racismo uma verdade incontestável e legitimada. Era a cristalização do processo iniciado com a colonização da América e da autorreferenciada Modernidade, imposto de forma unilateral e impositiva por parte dos colonizadores. Uma modernidade e uma racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus (QUIJANO, 2005). Este racismo colonizador foi tornando-se teórico quando o “etnocentrismo espontâneo e racionalizações mais ou menos fragmentárias dão lugar a sistemas de representação elaborados, integrados a uma concepção geral do mundo” (SILVEIRA, 1999, p. 94). Surgiram teorias como a da degeneração na mestiçagem do conde de Gobineau (SILVEIRA, 1999), que visitou o Brasil, sentindo tremenda ojeriza de nossas gentes e sua diversidade. Neste período o médico e antropólogo brasileiro João Baptista de Lacerda, nos representou no I Congresso Mundial das raças, defendendo que o Brasil estava no caminho do “branqueamento” e por meio da mestiçagem, seria possível resolver o problema racial brasileiro. Segundo ele, após cem anos, no início do século XXI, já não haveria negros no Brasil (SANTOS; MAIO, 2004). Essa necessidade de exterminar o elemento negro na população brasileira tornou-se premente com a abolição da escravatura, onde o negro deixara de ser um semovente, uma propriedade, tornando-se um problema social e uma ameaça à ordem social vigente.

O fim do sistema escravista, em 1888, coloca aos pensadores brasileiros uma questão até então não crucial: a construção de uma nação e de uma identidade nacional. Ora, esta se configura problemática, tendo em vista a nova categoria de cidadãos: os ex-escravizados negros. Como transformá-los em elementos constituintes da nacionalidade e da identidade brasileira quando a estrutura mental herdada do passado, que os considerava apenas como coisas e força animal de trabalho, ainda não mudou? Toda a preocupação da elite, apoiada nas teorias racistas da época, diz respeito à influência negativa que poderia resultar da herança inferior do negro nesse processo de formação da identidade étnica brasileira. A pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca, daí por que a raça tornou-se o eixo do grande debate nacional que se travava a partir do fim do século XIX e que repercutiu até meados do século XX. (MUNANGA, 1999, p. 51)

A pluralidade entre os brasileiros era um nó que a nossa intelectualidade sofria para desatar. Plasmar as teorias racistas estrangeiras trazia o inconveniente de exterminar quase a totalidade dos habitantes do país. O paradigma da degeneração deveria ser invertido, pois soava impossível seguir teorias como as do citado conde de Gobineau que atribuíam à mestiçagem a ruína de civilizações inteiras, tais como a romana (MUNANGA, 1999). Em seu lugar houve a louvação da mestiçagem, permitindo uma réplica indireta tal quando Ribeiro (1995) comenta nosso valor em ser uma nova romanidade, lavada no sangue dos indígenas e negros.

Darcy Ribeiro creditava à Manoel Bomfim o pioneirismo da inversão citada, mas a verdade que fora tão visionário quanto ignorado, e como exemplo tome que Ribeiro só o conhecera nas

bibliotecas do exílio no Uruguai. Nesta altura, já recebera a influência de Gilberto Freyre, responsável por uma geração inteira de intelectuais questionadores. É o período conturbado da década de 1930 em que Freyre alça visibilidade. Se no mundo pipocavam revoluções socialistas, movimentos fascistas, crises econômicas gravíssimas, o reverbero nacional derramara a política do café com leite, inflamando uma classe trabalhadora surgente e insurgente.

Em 1930, opera-se no Brasil uma evolução que buscava novos caminhos na orientação política do país, tendo como preocupação principal o desenvolvimento social. Uma tal orientação não podia mais se adequar às teorias raciológicas do fim do século XIX, tornadas obsoletas. Foi então que o sociólogo Gilberto Freyre fez seu aparecimento no cenário para atender a essa nova demanda. Ele retoma a temática racial até então considerada não apenas como chave para a compreensão do Brasil, mas também para toda a discussão em torno da questão da identidade nacional. Porém, ele desloca o eixo da discussão, operando a passagem do conceito de "raça" ao conceito de cultura (MUNANGA, 1999, p. 78)

“A Freyre deve-se a substituição do conceito de “raça” pelo de “cultura”, na imagem que os brasileiros fazem de si mesmos” (ZARUR, 2003, p. 29). As vantagens em se unificar os indivíduos sob o condão da cultura são inúmeras, legítima as ações colonialistas como empenhos civilizacionais, integra e mantém as classes subalternizadas e ainda disfarça futuras ações de violência racial.

O duplo processo de mestiçagem, cultural e biológico gestara o mito da democracia racial, possibilitando a defesa de uma unidade nacional harmoniosa e alienante às classes subalternas, impedindo-as de exprimir expressões de identidade própria e cegando-as para os processos de exclusão que sofrem. (MUNANGA, 1999). Ribeiro criticara estas práticas da imposição do mito da democracia racial como relativistas culturais e desmobilizadora na luta contra a opressão social, elencando-as como ferramentas do despotismo (RIBEIRO, 1997a). Por estas palavras, garante que uma democracia racial necessitaria de uma democracia social como solo para seu florescimento: “[...]porque à opressão do negro condenado à dignidade de lutador da liberdade, corresponde o opróbrio do branco posto no papel de opressor dentro de sua própria sociedade” (RIBEIRO, 1995, p. 227).

A democracia racial coloca o mestiço em destaque como unidade básica de uma totalidade harmônica e por mais que Darcy condene o conceito, aprova suas motivações de valorizar o mestiço e buscar a unidade, por isso recicla-o, na tentativa de subvertê-lo para apropriá-lo. Insere a noção de conflito colonial e destruição das matrizes étnicas como mecanismo de formação da unidade nacional, descrevendo-a como a obrigação existencial do preenchimento da ninguengade gerada pelo conflito (ARRUTI, 1995).

Nós surgimos, efetivamente, do cruzamento de uns poucos brancos com multidões de mulheres índias e negras. Essa situação não chega a configurar uma democracia racial, como quis Gilberto Freyre e muita gente mais, tamanha é a carga de opressão, preconceito e discriminação anti negro que ela encerra. Não o é também, obviamente, porque a própria expectativa de que o negro desapareça pela mestiçagem é um racismo. Mas o certo é que contrasta muito, e contrasta para melhor, com as formas de preconceito propriamente racial que conduzem ao apartheid (RIBEIRO, 1995, p. 225-226).

Ao final da citação acima, deixei de propósito a comparação do racismo nacional com o praticado na África do Sul. Parece uma escorregada teórica de ribeiro? “Darcy parece-me um dos pensadores que acreditavam, comparativamente ao *Apartheid* e ao sistema Jim Crow, que o racismo brasileiro é o melhor por não ter criado uma linha de cor e por permitir o *passing*, ou seja, a drenagem dos mestiços mais claros na categoria de brancos” (MUNANGA, 1999, p. 103-104). Parece muito uma capitulação derrotista à moda de aceitar um mal menor, mas na verdade a comparação entre os tipos de racismo serve para que o antropólogo enfatize os males do racismo nacional que denomina como assimilacionista, que por ser menos agressivo e declarado passa por tolerável.

De positivo no *Apartheid*, Ribeiro enxergava a possibilidade de percepção do conflito existente, o que seria o primeiro passo na busca de sua superação. “É certo que o apartheid na sua dinâmica (aqui estamos de acordo com o prof. Darcy) levou a certas consequências, induzindo à profunda solidariedade interna dos grupos apartados e segregados, capacitando-os a lutar por seus direitos sem admitir paternalismos” (MUNANGA, 1999, p. 105). Se por um momento, Munanga e Ribeiro concordam, basta ler a continuação do argumento do primeiro para que a distância fique estabelecida novamente. Ribeiro elogiava o conflito como vislumbre da superação das desigualdades para a construção de uma unidade futura. A democracia racial e sua ideologia impediria este movimento, por isso tentava subvertê-la a favor de seu projeto integrador nacional. Já Munanga, se elogia o enfrentamento gerado pelo combate ao racismo africano é por motivo diferente. Em sua visão, esse enfrentamento gera consciência da diferença e possível convívio, caso a diversidade seja respeitada.

Temos então o embate entre a proposta de criação de unidade versus aceitação da diversidade. Quanto a esta proposta de Munanga, retomaremos a seguir, pois urge demonstrar os malefícios da defesa da unidade, que mesmo inconscientemente atrela Darcy Ribeiro à Gilberto Freyre e com a elite que tanto criticava:

A elite "pensante" do Brasil foi muito coerente com a ideologia dominante e o racismo vigente ao encaminhar o debate em torno da identidade nacional cujo elemento de mestiçagem ofereceria teoricamente o caminho. Se a unidade racial procurada não foi

alcançada, como demonstra hoje a diversidade cromática, essa elite não deixa de recuperar essa unidade perdida recorrendo novamente à mestiçagem e ao sincretismo cultural. De fato, o que está por trás da expressão popularmente tantas vezes repetida: "no Brasil todo mundo é mestiço", senão a busca da unidade nacional racial e cultural? Esta busca é ideologicamente recuperada, no meu entender, na obra *O povo brasileiro*, de Darcy Ribeiro (MUNANGA, 1999, p. 117)

Insistir na proposta da unificação nacional a partir de um ponto comum a todos os habitantes gerou dois efeitos adversos às aspirações darcynianas: primeiro, tornou seu discurso anacrônico e ultrapassado: “uma determinada leitura de *O povo brasileiro* pode portanto ater-se, ao modo do arqueólogo tradicional, à datação de seus componentes, cacos de proposições da década de 1930, construções teóricas da década de 1940, debates dos anos 70” (ARRUTI, 1995, p. 236); segundo, algo mais grave e que já fora indicado por Munanga, acima: sua apropriação pelas elites.

Pode-se falar dessas elites no plural ou no singular porque pequenas grupos podem até se chocar em busca de destaque, mas trata-se muito mais de competição pelos mesmos privilégios do que discordância. Sua unidade é de cunho muito mais social e ideológica do que étnica uma vez que “quanto mais elevada o status de alguém, maior a tendência a ser considerado como “branco”. Inversamente, quanto mais pobre, mal vestida e menos educada a pessoa, maior a tendência a ser percebida como mulata ou negra” (ZARUR, 2003, p. 58). Ou seja, aplicam a si os rótulos homogeneizantes que aplicam à noção de povo, ao mesmo tempo que ressaltam a distância entre eles e as esferas despossuídas de riquezas. Seus valores levam em conta dois importantes aspectos: a conciliação e a ordem. Quando seus opositores pertencem a sua classe tendem a conciliar, evitar o conflito e negociar a divisão de privilégios, afinal são poucos e é melhor manter a coesão para que mantenham a influência geral. Essa tendência pode ser observada em importantes eventos históricos, como a independência, a abdicação de D. Pedro I, na abolição da escravatura e na proclamação da República, onde a elite conseguiu reverter a seu favor as mudanças para que não houvessem grandes riscos a seus interesses e privilégios (ZARUR, 2003)

Se há conciliação entre os seus, aos outros resta a imposição da ordem, como um imperativo que combate focos de conflito advindos de atitudes das classes mais baixas com força exemplar para manter o dogma da paz social e coexistência pacífica, mascarando a opressão em favor de um ideal maior, qual seja a manutenção da ordem que garante essa unidade desigual (ZARUR, 2003). Munanga (1999) designará esta atitude como racista universalista, por negar e destruir as identidades culturais e étnicas dos grupos dominados através de um assimilacionismo forçado. Ele difere do racismo diferencialista em seus ideais, mas não em seus resultados. Enquanto o diferencialismo condena a mestiçagem como mecanismo de apagamento das barreiras de superioridade, o universalismo acolhe a mestiçagem na tentativa de enfraquecer o sentimento de diferença e possível indignação da classe explorada, o que configura a originalidade desta vertente,

empregada no Brasil, pois ciente da sua gritante inferioridade numérica, nossa elite, pregou-se como semelhante aos demais para manter a ordem vigente e seus privilégios.

Como explicar que, numa nação complexa, construída num imenso território, com uma população estimada de 160 milhões de habitantes, numa nação marcada pelas diversidades étnicas e raciais, não se observem fenômenos de afirmação de identidades étnicas acompanhados de busca de autonomia e separatismo, com tanta força como acontece atualmente em alguns países ocidentais? A explicação estaria na ideologia brasileira, profundamente assimilativa e assimilacionista, capaz de criar constrangimento para os grupos que procuram se manter afastados da sociedade nacional (MUNANGA, 1999, p. 122).

As práticas de mestiçagem desse racismo universalista agem em duas frentes simultâneas, uma biológica (miscigenação) e outra cultural (sincretismo), buscando a homogeneização cultural e racial a partir do modelo hegemônico (do branco colonizador) (MUNANGA, 1999). Darcy Ribeiro enxergava toda a violência implícita nesse processo, mas o relativizou como um mal necessário para a formação de uma pretensa unidade nacional por ser incapaz de admitir qualidades na preservação do conflito. Kabengele Munanga discorda neste ponto e apresenta uma esfera em que conflitos se constituem como legítimos: a da pluralidade étnico-racial.

A defesa da pluralidade incentivaria o resgate da negritude e sua possibilidade de existência em uma sociedade plural, tanto biológica quanto culturalmente visto que o discurso unicista não se sustenta nos termos sincréticos que Ribeiro sugere, mesmo que concorde com o surgimento de uma nova civilização por estas terras e que tenham ocorrido processos de transculturação (MUNANGA, 1999). No entanto, convívio e contato não devem ser confundidos com fusão:

[...] essa integração das diversidades ou pluralidades culturais é o que caracterizaria, a meu ver, o assimilacionismo brasileiro. E faz com que a chamada cultura nacional, feita de colcha de retalhos e não de síntese, não impeça a produção cultural das minorias étnicas, apesar da repressão que existiu no passado, mas apenas consiga inibir a expressão política destas enquanto oposição dentro do contexto nacional (MUNANGA, 1999, p. 108).

A aceitação dessa dimensão plural seria benéfica para a argumentação de Darcy Ribeiro, que por vários momentos, para sustentar sua Teoria de Brasil cai em contradições, como neste exemplo: Darcy comenta sobre um processo de morenização, mas na mesma obra cita que a população negra cresce por seus maiores índices de natalidade. Ora, se já nos tornamos uma unidade, não faz sentido individualizar a fertilidade da parcela negra de nosso povo. Este é um de vários exemplos apresentados por Munanga (1999).

Com certeza Darcy percebe que sua teoria pecava em vários pontos, no entanto, ele os relevava em nome de uma aspiração maior: tornar-nos exemplo de integração para toda a América Latina. Para isso nos descreverá como “[...] um povo-nação, englobando todas aquelas províncias

ecológicas numa só entidade cívica e política” (RIBEIRO, 1995, p. 271). Em nome desse ideal, pontua uma pretensa homogeneidade cultural e linguística dos brasileiros, a inexistência de contingentes reivindicando autonomia²² e um total desapego com o passado. Nessa passagem, Ribeiro (1995) ainda profetizava nosso protagonismo na construção de uma Nação Latino-Americana, formada por todos os países da América Latina, sob nosso comando, ou melhor, sob nosso apoio e exemplo. Nas concepções de Ribeiro essa integração necessitava, inicialmente, que nos constituíssemos como uma unidade, o povo-nação, no entanto, ele notava dificuldade nesta caracterização pois a diversidade, em especial cultural, dentro do país era enorme. Arruti (1995) percebe que Darcy identificava homogeneização nos centros urbanos, mas não conseguia estabelecê-la no meio rural, acabando por dividi-lo em cinco regiões histórico-culturais: “a crioula, a cabocla, a sertaneja, a caipira e uma área dificilmente redutível, que ele mantém no plural, “os brasis sulinos”, que reúnem matutos, gaúchos e gringos” (ARRUTI, 1995, p. 241).

Uma concessão leva a outra, por isso não seria difícil encontrar outras exceções descritas pelo autor. Há pelo menos três classes destas: as regionais, descritas acima; as sociais, caracterizadora dos grupos dominantes e dos dominados e ainda as temporais que Ribeiro subdivide em colonial, neocolonial e nacional (RIBEIRO, 2014a). Este exercício de ponderação, no entanto, é de sua ‘Teoria do Brasil’, versão suplantada pelo definitivo “O Povo Brasileiro”. Esta última apresenta um tom mais profético que especulativo, administrando estas ordens de diferenciação como fases de evolução necessárias para a construção de uma unidade situada na miscigenação.

De fato, todo o livro se apresenta como o desdobramento deste tema primeiro, a miscigenação original e as suas respectivas adaptações ecológicas e políticas, relacionadas às diferentes formas de organização do trabalho e de distribuição do poder. O tema da transfiguração de matrizes anteriores e sua combinação, na geração de novas formas sociais e culturais mais ou menos estáveis e absolutamente originais, formadoras de uma totalidade civilizatória, é o fio condutor da narrativa sobre o “fazimento” do povo brasileiro (ARRUTI, 1995, p. 238).

Desta forma, em nome do projeto político de superação das desigualdades nossa realidade sociocultural é personificada como uma unidade mestiça. Munanga (1999) identifica esta categorização como prejudicial por mistificar ao invés de enfrentar nossos verdadeiros problemas pois bastaria ver que a designação igualitária não elimina desigualdades fundacionais de nossa sociedade, assentadas em critérios sociais, étnicos e culturais, legitimados ideológica e materialmente. Precisamos de menos termos tampão e mais ações de conscientização. Sem falar que o mascaramento ainda pode ressuscitar velhos problemas, como o direcionamento da mestiçagem

²² A exceção mais difundida pode ser vista no movimento “O Sul é o meu país”, que desde 1992 prega a emancipação política e administrativa do sul do Brasil, muitas vezes ancorado em argumentos xenofóbicos e racistas.

como política de branqueamento, afinal, quem nunca ouviu a menção, tida como politicamente correta, à pessoa negra como morena.

A designação morenizante exemplificada acima revela resíduos psicológicos do processo de branqueamento bem assentados em nosso inconsciente coletivo. Por mais que Darcy Ribeiro demonstre objetivos diversos dos propostos pela elite em seu projeto de morenização, acaba sendo apropriado para fins retrógrados de enfraquecimento dos movimentos de afirmação da diferença. “Essa proposta de uma nova identidade mestiça, única, vai na contramão dos movimentos negros e outras chamadas minorias, que lutam para a construção de uma sociedade plural e de identidades múltiplas” (MUNANGA, 1999, p. 16). Neste sentido, a morenização não apaga a diferença, apenas a eufemiza, não combate preconceitos, apenas os encobrem. Na melhor das hipóteses, a promoção da identidade mestiça acaba por criar outra categoria, intermediária às demais, hierarquizada entre os brancos e os negros/indígenas (MUNANGA, 1999).

Formulamos a hipótese e logo a tese de que o processo de formação da identidade nacional no Brasil recorreu aos métodos eugenistas visando o embranquecimento da sociedade. Se o embranquecimento tivesse sido (hipoteticamente) completado, a realidade racial brasileira teria sido outra. No lugar de uma sociedade totalmente branca, ideologicamente projetada, nasceu uma nova sociedade plural constituída de mestiços, negros, índios, brancos e asiáticos cujas combinações em proporções desiguais dão ao Brasil seu colorido atual (MUNANGA, 1999, p. 15).

Enfim, frente a essas bem embasadas críticas de antropólogos aos benefícios de um projeto de uniformização do povo, concluo que a emenda saiu pior que o soneto. Com isso quero dizer que o projeto darcyniano mira na resolução das desigualdades, mas é redirecionado contra a diversidade. Persistindo nas metáforas literárias, coloco um último apontamento de Arruti (1995), que dá conta de criticar a romantização²³ operada por Darcy Ribeiro em “o povo brasileiro”. Visando legitimar seu projeto de ação política de transformação social, ele distorce suas próprias conclusões, simplificando-as para que se encaixem em um enredo que proporciona um final feliz para o país através da criação de uma uniformidade étnico-social, uma mestiçagem que desmantela todos os mecanismos de coerção e hierarquização social criados, estimulados e sustentados pelas classes dominantes. Não admito como final feliz esse rebaixamento da História para história, por isso, aproveito o gancho para dar voz às correntes históricas percorridas, pois elas ajudam a desmistificar o discurso unitarista identitário, demonstrando que o significado do termo povo sempre esteve em disputa, quando houvesse a mínima possibilidade de disputa de significados.

²³ Nos adiantaremos ante possíveis apontamentos de incoerência por criticarmos a romantização utilizada por Ribeiro enquanto romancemos este trabalho de conclusão de curso. Uma coisa é empregar recursos literários em nome do didatismo, em uma produção teórica, outra coisa é romantizar a realidade para que ela se encaixe em um projeto político.

3.2 HISTÓRICAS

Vou lembrando a revolução
Mas há fronteiras nos jardins da razão.
(Nação Zumbi, A praieira, 1995)

A essa altura, nem preciso perguntar se você gosta de ouvir histórias porque desde que eu comecei a falar o sol já atravessou toda sua passarela e você ainda continua aí, vidrado, ouvindo o que eu falo. Pois agora eu venho com duas propostas; primeiro, vamos catar uns gravetos para acender uma fogueira e preparar um rango: tenho peixe defumado no meu bernal. Segunda, vamos dar uns bicos na História rica e caudalosa do Brasil para ver se selecionamos umas dicotomias. Elas ficam lindas à luz da fogueira.

Noto sua concordância e por isso já adianto de que dicotomias falaremos. O termo povo costuma ser alvo de disputa permanente. Quando cessa a disputa sobre o seu sentido, historicamente, é um mal sinal, pois a situação pode estar tão ruim que nem admite a possibilidade do conflito e da disputa por legitimidade.

Povo é um conceito de significado fluido e ambíguo, um conhecido exemplo de polissemia na linguagem! Esteio do mundo moderno, o conceito de povo esteve no centro de suas grandes invenções políticas, a cidadania, a democracia e a nacionalidade, sendo, portanto, de uso abundante e plural, tanto na linguagem cotidiana, quanto nos meios científicos e intelectuais. Pode significar a parte e a totalidade de uma população, tomar acepções positivas e negativas. Ser glorificado, depreciado ou mesmo temido. É usado como justificativa para quase tudo na vida política e social, pois é dele que emanam, ao menos em teoria, a legitimidade dos governos, assim como os problemas sociais e econômicos. É o ente a que se dirigem políticas públicas, assim como os chamados à ação política e à revolução. O povo é considerado responsável pelos sucessos e fracassos de uma sociedade e é em nome dele que as diversas vozes se elevam na cena pública. O povo é sempre uma questão a ser resolvida, um problema a ser solucionado, uma vez que defini-lo e encontrar os modos de sua efetivação político institucional é sempre um grande desafio (PEREIRA, 2011, p. 13)

Uma clássica contraposição decorre, normalmente, entre dois grandes sentidos de povo. Na Roma antiga a dissensão fora tão grande que passaram a usar nomes diferentes, *populus* e *plebs*. Eles não eram sinônimos, nem contemplavam os mesmos indivíduos pois *populus* se referia aos cidadãos, grupo mais destacado, influente nas decisões e opinantes sobre os destinos gerais enquanto a *plebs* representava a grande maioria dos desvalidos, aqueles que só valiam enquanto e pelo que produziam. A idade média com sua fixação com trindades e religião, criou um terceiro grupo, que ficou com a segunda posição, a igreja, que não deixava de ser um agrupamento religioso dos grupos principais. A *plebs*, sempre deixada por último, amargou a terceira posição, representada pelos camponeses, os rústicos, pouco mais que animais de carga. O *populus* se afundou ainda mais nos luxos e privilégios renomeando-se como nobreza, de um valor autoconcedido. A religião se

imiscuiu em tudo, profanando a disputa de sentidos ao pintá-la como o maniqueísmo entre bem e mal.

A modernidade, questionando o fixismo medieval, amadureceu a lógica dos conflitos, culminando em revoluções, que em maior ou menor grau restauravam a dicotomia sobre o sentido de povo. Na França revolucionária pôde ser sentida na remodelação da assembleia do terceiro Estado, quando Sieyês propôs renomeá-la como assembleia dos representantes comuns e verificados da nação francesa, superado por Mirabeau que preferiu o termo assembleia dos representantes do povo, termo maleável que poderia ser mais inclusivo ou exclusivo, conforme a situação. Conforme Pereira (2011, p. 36) “Logo, a proposta foi criticada. Foi indagado se o termo povo deveria ser entendido no sentido de *plebs* ou de *populus*. A sugestão de Mirabeau foi acatada, mas com a ressalva de que o termo povo não deveria ser entendido no sentido de plebe”

Nesse período, já contemporâneo, concorrendo com a movimentação política, uma onda cientificista ganha força. Nesta, a dicotomia se redesenha como povo e população, respectivamente, os estratos dominantes e dominados, legitimando por nossas terras a desigualdade como fenômeno científico:

[...] Com o despotismo ilustrado cientificista, entrou em cena outra forma de perceber a plebe colonial por parte das elites coloniais. Através da ideia de “população”, a plebe passou a ser objeto de observação, catalogação, análise, a partir dos parâmetros das ciências naturais e econômicas do momento, deixando em segundo plano, o exemplo e a autoridade clássicas. Tratou-se de uma forma mais historicizada em que o tempo histórico era capaz de produzir diferença (PEREIRA, 2011b, p. 04)

Quando Pereira (2011c) fala na historicização do processo de percepção dos conceitos de povo trata de dois fenômenos: primeiro, o submetimento destes aos eventos e influências históricas através de sua temporalização, concebendo seus significados a partir de um determinado momento histórico; ainda, revestindo os conceitos mesmo de historicidade, afastando-os de um status de imutabilidade universalizante.

O século XIX fortaleceria outra disputa referente ao conceito de povo além da clássica diferenciação de cunho sociopolítico entre totalidade ou como parcela inferiorizada. A nova dicotomia é a disputa entre a historicização ou politização como paradigma interpretativo. A pesquisadora apontará a vitória do primeiro, pois o conceito político abstrato e a-histórico “[...] seria ao longo do século XIX substituído por um conceito de povo inserido numa visão processual da história, e visto como, não mais como abstração, mas sim como ente próprio de um tempo e espaço específicos” (PEREIRA, 2011c, p. 04).

A perspectiva historicista não predominou apenas por ser mais jovem, atualizada e condizente com o espírito de um tempo cientificista, mas especialmente por ter sido adotada pelas

elites como mais adequada aos seus interesses. Por mais que uma conceituação se pregue como científica e legítima, seu uso será político e submetido aos interesses da classe dominante. “O conceito abstrato e teórico fora considerado pelas elites que tomaram a direção do estado imperial muito perigoso por conter em si o espírito da revolução, que podia enevoar as distinções sociais básicas de hierarquia imperial” (PEREIRA, 2011c, p. 09).

O segredo deste viés historicista sociologizado estava em cristalizar o conceito de povoação, que no caso brasileiro, aprimorou-se em universalizar todos os seus habitantes dentro de uma universalidade naturalista étnico-cultural, mantendo a hierarquização e divisão social através da difusão da ordem e do mito da pacificidade de um povo feliz, diverso e harmonioso, afastado de atitudes da ação política e revolucionária (PEREIRA, 2011c).

Como bom comunista, mesmo que licenciado, Darcy Ribeiro, politiza e aprofunda a historicização em busca da subversão da desigual ordem estabelecida. Retornado aquela citação paradigma dele temos que “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 destino” (RIBEIRO, 1995, p. 453). O que podemos depreender? Já somos um povo: os brasileiros, no entanto, inoperantes como unidade devido aos empecilhos que uma elite coloca para manter seus privilégios. No entanto, sua proposta revolucionária falha na descrição dos personagens. Como Ribeiro não abre mão da ideia de unidade nacional precisa desqualificar as classes dominantes da categorização de povo, descrevendo-os como uma massa de individualistas fazendo alianças temporárias com outros piores, buscando manter seus privilégios, os raros frutos da desigualdade.

Mais lúcido e razoável que Ribeiro em suas conceituações, Nelson Werneck Sodré, comunista atuante e influente, escreveu em 1962 um contundente manifesto, breve e incisivo como um panfleto político, que orientava o povo rumo a revolu o, através da tomada de si e da sua missão. Creditamos maior razoabilidade a ele por sua defesa sobre a primordialidade da tarefa de levar em conta a contingência da constitui o de povo, levando em conta as condi oes reais de tempo e de lugar; desta forma, naquele momento o conceito deveria agrupar o proletariado, o semiproletariado, o campesinato, a pequena burguesia e alguns membros de média e alta burguesia, ainda fiéis ao País (SODRÉ, 2019). A aspira o comum a tais grupos seria promover o desenvolvimento progressista e revolucionário, o que afinal, seria a característica fundamental dos membros do povo desde que surgiram as classes sociais (SODRÉ, 2019). O que fugira ao cáculo de Sodré seria que as classes m dias preferiram manter as desigualdades por acreditar que teriam maiores benefícios com isso e apoiar um projeto ditatorial comandado pelas elites brasileiras. Caso a revolu o tivesse sucesso, em algum momento haveria a supera o da divisão de classes e voltar mos a ser uma unidade: o povo.

Há, evidentemente, em todos os tempos, população e povo. Os dois termos designam a mesma coisa apenas na fase inicial da história humana, a da comunidade primitiva, quando não existem classes: povo é então toda a população (SODRÉ, 2019, p. 32)

Mais uma vez, o calcanhar de Aquiles dos revolucionários parece ser a tendência a desconsiderar o elemento conflitual como inerente a configuração dos povos. Problemático é que “O discurso totalizante do nacional aparecia como forma de encobrimento dos conflitos sociais e de ocultamento da existência de grupos e comunidades marginalizados camuflados e oprimidos sob a ideia totalizante de nação e de povo” (PEREIRA, 2011, p. 28). O resumo da ópera é que estávamos à beira de uma ruptura e os comunistas criam na união de grupos muito divergentes em prol de uma Revolução do Povo Brasileiro que deu lugar ao golpe autoritário das elites.

Mas voltando à comparação entre os discursos de Ribeiro e Sodré, consideremos que a partir da abolição das classes e da desigualdade institucionalizada poderíamos nos desenvolver como povo. Neste contexto, consideraríamos a divisão social como atraso social, as ações que a atenuaram como pelo menos progressistas, tais como as proclamações da Independência e da República, mas revolucionárias, somente aquelas que encerrassem o ciclo hegemônico das elites. Para Ribeiro, o comunista licenciado, nossa revolução nos faria viver como um povo. A partir daí, pontuaria diferença ao comunismo como pregado por Sodré, se aproximando do pensamento social brasileiro, que caracterizava esse grupo não pela materialidade ou pela tarefa histórica, mas por marcadores fundacionais de uma tradição como o surgimento da raça ou a sedimentação de um determinado caráter.

A auto-percepção dos brasileiros como povo-nação se funda ainda hoje em ideias e conceitos ligados à natureza, como raça e meio natural, à elementos específicos da cultura, como a música, o folclore, a dança ou à sentimentos e “índoles”, como a emotividade, alegria e a espontaneidade, o desapego às normas e regras muito rígidas e impessoais. A cristalização deste significado essencialmente sócio-cultural do povo no Brasil foi fruto de uma história, que se confunde com a própria construção do Estado-Nacional e dessa sociedade complexa que chamamos “Brasil”. Esta história pode ser entendida como parte de um complexo e conflituoso processo de historicização da linguagem política, que no Brasil assumiu características particulares (PEREIRA, 2011, p. 16).

E tal conceito de povo-nação, adotado pelos membros do pensamento social brasileiro, preferiu buscar consensos, construir origens baseadas em critérios étnicos-culturais ao invés de baseá-la na participação política e cidadã (PEREIRA, 2011). Por mais que Ribeiro vaticinasse uma revolução, sua forte vinculação ao pensamento social o tornava exemplo de legitimador da situação, descaracterizando seu plano de expulsar os intrusos da elite, mantendo o edifício intacto. Já Pereira, abdica ao uso dos pressupostos do PSB, preferindo analisar o processo da construção de povo como ente “apolítico, vinculado à cultura, afetividade e à natureza” (PEREIRA, 2011, p. 32).

Como já comentamos acima, a consolidação do conceito de povo no Brasil torna-se mais interessante e intensa a partir do século XIX, pois veja, até o raiar deste século éramos mera colônia de exploração, sem autonomia política, estrutura de ensino e até mesmo imprensa civil. Inclusive, os documentos destes períodos traziam a terminologia povos para tratar dos habitantes da colônia, enfatizando a tríade dos três estratos sociais do antigo regime português (PEREIRA, 2011). Neste panorama, as guerras napoleônicas sacudiriam a pasmaceira, primeiro, obrigando a família real portuguesa a fugir para o Brasil (1808) abrir nossos portos a produtos estrangeiros, permitir a instalação de manufaturas e instituições de ensino; depois, com a elevação da condição de colônia a Reino Unido a Portugal, por imposição do Congresso de Viena²⁴.

Essas alterações no pacto colonial, somados com a insatisfação de Portugal com a situação política, levaram à tona grande politização, acirrando os conflitos, inclusive sobre o significado de povo. Em 1820, iniciava uma revolução Constitucionalista em Portugal que obrigaria o retorno da família real à metrópole. De modo geral, na visão dos contemporâneos, foi o momento de reatualização do tradicional pacto entre povo — ou povos — e rei [...] (PEREIRA, 2011, p. 110).

Neste mesmo período as possessões espanholas na América libertavam-se, através de guerras e ações revolucionárias constituindo-se em vários países independentes. Nossa elite manobrou para um destino diferente, em um processo de independência “pacífico” e “consensual”, como a transmissão de herança para herdeiro único, que representou uma manobra de manutenção da ordem social. “A própria monarquia foi adotada como modo de alterar, no mínimo possível, a estrutura de poder: de dissuadir os setores mais exaltados que aspiravam a uma reforma política de caráter republicano; e de reprimir as insurreições populares que conflagravam a sociedade brasileira” (RIBEIRO, 2014a, p. 48).

Argumentaremos, portanto, que a adoção de uma solução monárquica no Brasil, a manutenção da unidade da ex-colônia e a construção de um governo civil estável foram em boa parte consequência do tipo de elite política existente à época da Independência, gerado pela política colonial portuguesa. Essa elite se caracterizava sobretudo pela homogeneidade ideológica e de treinamento. Havia sem dúvida certa homogeneidade social no sentido de que parte substancial da elite era recrutada entre os setores sociais dominantes. Mas quanto a isto não haveria muita diferença entre o Brasil e os outros países. As elites de todos eles vinham principalmente de setores dominantes da sociedade. [...] A homogeneidade ideológica e de treinamento é que iria reduzir os conflitos intra-elite e fornecer a concepção e a capacidade de implementar determinado modelo de dominação política. (carvalho, 2008, p. 21)

Segundo Pereira (2011) essa política unitarista fora forjada a partir de um viés sociológico do conceito de povo, focado em análises de cunho social, econômico e social preocupadas em

²⁴ O Congresso de Viena (1814-1815) fora uma conferência realizada entre os representantes das grandes potências europeias que aconteceu na capital austríaca, visando redefinir as fronteiras políticas europeias após a queda do Império Napoleônico.

anular a possibilidade de atuação política direta e revolucionária, pois até o processo de independência (1822) negava-se protagonismo à ação popular, creditando valor ao monarca que concedeu a possibilidade do constitucionalismo como ato de magnanimidade e símbolo de sua aliança do com o povo, formando as duas faces da soberania da monarquia constitucional. “O movimento foi posto, ao menos como estratégia política, em dependência da sanção do monarca. E, ao contrário de uma ruptura com este, propunha a sua refundição e reconciliação com o povo, através de um novo pacto” (PEREIRA, 2011, p. 115).

A parcela monárquica do arranjo estava garantida pela cessão da coroa de D. João VI para D. Pedro I, presente de um pai para seu primogênito. Já a parcela constitucional dependeria da formação de uma assembleia constituinte. Oficialmente, com um novo monarca e um novo corpo de leis, o Brasil como nação independente era fundado e surgia um novo povo: o Brasileiro. Nesta fórmula, os políticos representariam o povo e controlariam arroubos do monarca. No entanto, o projeto constituinte falhara, o Imperador dissolvera o congresso, transferira a redação da constituição para uma equipe do governo e ainda estabelecera o poder moderador, uma inovação que lhe dava poderes supraconstitucionais, embasados na defesa da coletividade: “Como defensor do povo, o rei tinha o dever de evitar que o mando e o interesse particular dos elementos da assembleia se sobrepujassem aos interesses gerais” (PEREIRA, 2011, p. 137).

A dissolução da assembleia constituinte poderia ser vista como uma afronta ou como defesa ao povo, dependendo de qual interpretação do conceito seja levada em conta. É verdade que a assembleia representava o povo, mais geograficamente do que socialmente, uma vez que haviam representantes de todas as províncias, mas fora alguns párocos de destaque só membros da elite. Para a concepção de *populus* a atitude fora uma afronta, mas para a concepção plebeia, o monarca seria a unidade da diversidade, um legítimo representante dos desvalidos frente à ganância das elites politizadas. Com o benefício da dúvida concedido podemos denotar nosso juízo: ambas as partes legitimavam na defesa subjetiva do povo a manutenção de seus interesses, como prova a concepção de povo constitucional entendida na figura da cidadania restritiva, convencionada na assembleia dissolvida de 1823 e ratificada na constituição outorgada de 1824.

O povo, no sentido de plebe, seria diferenciado do *populus*, que exerceria a cidadania política. Os escravos e indígenas não participariam nem ao menos do povo. [...] O direito do liberto africano causou um alvoroço na assembleia, o que levou os deputados a tentar emendar o projeto com a restrição da origem dos libertos brasileiros ou a posse de um trabalho declarado e o casamento com brasileira (MODELLI, 2018, p. 115)

Mesmo que o conceito de povo como *populus* tenha sobressaído na formulação constitucional, dissensões ainda eram perceptíveis por parte dos dois grupos predominantes na assembleia constitucional: os Coimbrãos, pessoas formadas na faculdade de Coimbra que pregavam

um iluminismo português e os liberais, que se inspiravam levemente no republicanismo aristocrático da antiguidade e no conceito moderno de soberania em uma acepção liberal.

A vertente liberal moderada tinha ares mais democráticos por entender a política como ação política ampla e direta de um povo, detentor individual da soberania, mas representado pelas instituições legislativas e exercida pelos membros aptos a participar do processo político. “Tratava-se de um conceito essencialmente abstrato, em que as determinações históricas e sociológicas tinham pouca relevância na formação de seu significado” (PEREIRA, 2011, p. 147).

Já o grupo Coimbra, fora vitorioso em suas proposições, tendo seus principais pontos aproveitados pela constituição outorgada de 1824. Seu monarquismo constitucional reimaginava o contrato social como um pacto firmado entre o rei e o povo, sendo este último representado pela assembleia. “Esta vertente, que se vincula diretamente ao reformismo ilustrado cientificista português viu o povo do ponto de vista científico e sociológico, ligado a contingência da situação histórica, de seu grau de luzes, procurando desvinculá-lo do viés revolucionário e republicano” (PEREIRA, 2011, p. 147-148).

Com o fechamento da Assembléia Constituinte de 1823, a outorga da Carta em 1824 e a perseguição a políticos e publicistas considerados opositores ao governo de D. Pedro, arrefeceu-se a nova vitalidade do espaço público de debates e a onda de politização” do conceito de povo do início dos anos 1820. Com a reabertura da câmara em 1826, diversos grupos políticos saíram da obscuridade e passaram a expressar no espaço público seus anseios sociais e políticos antes reprimidos com o fechamento do regime. Tal movimento pôs novamente o conceito de povo na ordem do dia no novo contexto de posição à tirania ou despotismo que levou à abdicação do Imperador na revolução do Sete de Abril de 1831. No final dos anos 1820 e início dos anos 1830, uma nova onda de publicações de jornais e panfletos fermentaram o debate político em diversos pontos do país. Ao mesmo tempo nestes anos, pulularam movimentos diversos, motins e revoltas nas ruas em que o povo miúdo apareceu enfaticamente (PEREIRA, 2011, p. 149-150).

Relembrando a revolução de 1831, Pereira (2011) comenta que a historiografia oficial inviabiliza a importância deste momento, mais importante na formação do conceito de povo do que a independência em 1822. Vamos mais longe, é mais um capítulo do velho horror ao reconhecimento do conflito em nosso meio. Falando em conflito, um grupo contrário ao *status quo* se destacou nesse período: os liberais exaltados. Estes consideravam tanto o primeiro reinado (1822-1831) quanto a regência (1831-1840) um período de governo despótico tão extremo que justificaria uma revolução popular de ensejo liberal e um governo republicano e federalista (PEREIRA, 2011).

As insatisfações populares uniram-se a estes exaltados, ao exército e aos liberais moderados do parlamento que perceberam o enfraquecimento de D. Pedro I e apoiaram o levante contra o Imperador, obrigando-o a abdicar do trono (PEREIRA, 2011). No entanto, assim que o Imperador caiu, essa elite política, liberal moderada, manobrou para conquistar influência no governo

regencial, pois o mais grave, para suas concepções seria a anarquia e as agitações do populacho (PEREIRA, 2011). Neste sentido, medidas como rondas noturnas e toques de recolher foram implantados visando coibir a selvageria e ideias revolucionárias.

Era preciso, portanto, ultrapassar as doutrinas políticas revolucionárias da soberania popular e refundar a política numa outra concepção menos perigosa, ancorada na temporalidade histórica, no fluir do tempo: a civilização. O conceito de civilização passaria na consciência moderada e, posteriormente abertamente conservadora, a se unir ao conceito de povo, envolvendo-o numa perspectiva historicizada do tempo como marcha universal e imperiosa (PEREIRA, 2011, p. 167-168).

O conceito de civilização, emprestado do Iluminismo europeu do século XVIII, solidificou a consciência histórica à ideia de povo, vinculando-a aos ideais de progresso civilizacional, caracterizando o povo como grupo em processo de formação, segundo uma lógica de estágios de civilização em que alcançávamos baixa colocação (PEREIRA, 2011). Sinalizando a estes valores, o Instituto Historiográfico Geográfico Brasileiro²⁵ (IHGB) propõe um prêmio ao melhor projeto historiográfico brasileiro, vencido pelo naturalista alemão Karl Friedrich Von Martius²⁶, onde defendia como projeto nacional a mescla das três raças como necessária para civilizar os inferiores e criar uma identidade nacional, além do louvor à monarquia como garantidora da grandeza nacional e da união do povo. “A imagem negativa das repúblicas vizinhas foi usada desde a independência como argumento em favor da monarquia e da centralização como únicas garantias possíveis da estabilidade política, da ordem social e da própria civilização” (CARVALHO, 1999, p. 242).

Preverá o alemão que: “portanto, vendo nós um povo novo nascer e desenvolver-se da reunião e contacto de tão diferentes raças humanas, podemos avançar que a sua história se deverá desenvolver segundo uma lei particular das forças diagonais” (MARTIUS, 1845, p. 382). Não fosse o linguajar arcaico poderíamos atribuir a passagem acima a Darcy Ribeiro ou a grande parte do PSB. Outro exemplo: “Tanto a historia dos povos quanto a dos individuos nos mostram que o genio da historia (do Mundo), que conduz o genero humano por caminhos, cuja sabedoria sempre devemos reconhecer, não poucas vezes lança mão de crusar as raças para alcançar os mais sublimes fins na ordem do mundo” (MARTIUS, 1845, p. 383). A beleza na superfície quase disfarça o racismo científico que emerge da proposta: “Jamais nos será permitido duvidar que a vontade da Providencia predestinou ao Brazil esta mescla. O sangue Portuguez, em um poderoso rio deverá

²⁵ Criado em 1838, durante o período regencial, o IHGB tinha por fundamento orientar a produção intelectual em razão do projeto de unificação nacional sob o Império Monárquico e seus valores.

²⁶ Karl Friedrich Philipp von Martius (1794 - 1868) alemão, médico, botânico e antropólogo que viera ao Brasil em 1817 junto a comitiva da Princesa Leopoldina primeira imperatriz do Brasil, produzira estudos sobre nossa gente e biomas, principalmente o amazônico.

absorver os pequenos confluente das raças India e Ethiopica” (MARTIUS, 1845, p. 383). Por mais absurdo que pareça, ao menos ideologicamente, a previsão se concretizou, reforçamos um paradigma da unidade enquadrada na branquitude autodeclarada e na sua impossibilidade uma morenização homogeneizante das diversidades. Antes que nos despeçamos de Von Martius deixaremos seu apelo de missão patriótica dos historiadores.

Alli vemos Republicanos de todas as côres, Ideologos de todas as qualidades. É justamente entre estes que se acharão muitas pessoas que estudarão com interesse uma historia de seu paiz natal; para elles, pois, deverá ser calculado o livro, para convencelos por uma maneira destra da inexequibilidade de seus projectos utopicos, da inconveniencia de discussões licenciosas dos negocios publicos, por uma imprensa desenfreada, e da necessidade de uma Monarchia em um paiz onde ha um tão grande numero da escravos. Só agora principia o Brazil a sentir-se como um Todo Unido (martius, 1845, p. 401-402)

Em nome desse projeto de poder baseado na unificação falha e artificial de todos os habitantes sob o pretexto da evolução civilizacional, as elites, fossem os conservadores ou os liberais moderados, uniram-se nos termos que enquadra Carvalho (2002, p. 70) “após 1848, os liberais com os conservadores abandonaram as armas e se entenderam graças à alternância no governo promovida pelo Poder Moderador”. O conceito vencedor de povo, de fundamento sócio-histórico, afastou a temática política e revolucionária e embasou o conceito de povo-nação tão caro aos republicanos do fim do século XIX e aos próceres do PSB (PEREIRA, 2011).

Falando em fins do século XIX, é interessante comentar a forte historicização na conceituação de povo entre grupos diversos como liberais imperiais, republicanos e positivistas²⁷ heterodoxos e ortodoxos. No entanto, essa diversidade podia ser catalogada em duas vertentes principais: a política antidespótica que compreendia o povo numa escala evolucionista de seus aspectos morais e cidadãos e a que preferia configurar o povo em critérios étnicos, raciais, sociológicos e culturais devido a incapacidade e imaturidade política popular (PEREIRA, 2011c). Esta última preponderou, como podemos observar na reforma eleitoral de 1881 que entre outras medidas proibiu que analfabetos votassem, reduzindo a porcentagem de eleitores drasticamente: de 13% da população livre em 1872 para 0,8m % da população total em 1886 (CARVALHO, 2002). A capacidade de voto, talvez o mais raso indicador de cidadania, não garante o respeito e valorização do indivíduo votante, mas o uso de tal exemplo dá uma dimensão do amplo desprezo institucional aos grupos dominados.

A implantação do republicanismo não alterou o panorama, uma vez que fora liderada pela geração de 1870, grupo político com franca ascendência militar, doutrinada pelo positivismo e

²⁷ O positivismo é uma corrente filosófica de cunho sociológico e político que surgiu em França no início do século XIX tendo por maior expoente August Comte (1798-1857). Inspirada nas revoluções burguesas e no Iluminismo pregando uma nova vertente humanista baseada na exaltação da ciência e de ideias de progresso humano.

fortalecida desde a guerra do Paraguai, caracterizada pela descentralização do poder via federalismo e terceirização da opressão popular. O temor da fragmentação política refletia-se na instabilidade política, no entanto, as elites conseguiram compor acordos mantenedores da descentralização em nome de uma unidade da nação. “A unidade foi mantida afinal, mas não se pode dizer que o novo regime tenha sido considerado uma conquista popular e, portanto, um marco na criação de uma identidade nacional. Pelo contrário, os movimentos populares da época tiveram quase todos características anti-republicanas.” (CARVALHO, 2002, p. 81).

O arranjo acima descrito era pejorativamente designado por Ribeiro (2014a) como de uma “República Fazendeira”, onde oligarcas locais legitimavam o controle social por vias eleitorais. A nível nacional o arranjo oligárquico prevalecia como política do café com leite, onde as duas maiores forças, São Paulo e Minas Gerais, revezavam-se na presidência, no mais puro suco de conciliação das elites, forjando acordos para manter a unidade e o controle social. É apenas na década de 1930 que esta composição sofre retaliações consistentes. “Surge, assim, uma massa popular urbana independente do poderio fazendeiro, que alcança condições para o livre exercício da cidadania. [...] aderem às aspirações dos setores da classe média, apoiando os movimentos que se propunham estruturar um regime verdadeiramente liberal e republicano” (RIBEIRO, 2014a, p. 51).

Reflexos da crise econômica mundial de 1929 agitam ainda mais a massa urbana descontente que adere à revolução de 1930, que nos termos colocados por Ribeiro (2014a) fortalece a coalizão de políticos e militares contrários à velha ordem estabelecida. Em outras palavras, a parcela paulista e mineira da elite nacional sufocou as demais, rompendo com as centenárias práticas de conciliação estabelecidas entre as classes altas para posteriormente ser derrubada e substituída. Para que as outras elites pudessem legitimar essa tomada de poder o conceito fora politizado como nunca.

Pode-se concluir, então, que até 1930 não havia povo organizado politicamente nem sentimento nacional consolidado. A participação na política nacional, inclusive nos grandes acontecimentos, era limitada a pequenos grupos. A grande maioria do povo tinha com o governo uma relação de distância, de suspeita, quando não de aberto antagonismo. Quando o povo agia politicamente, em geral o fazia como reação ao que considerava arbítrio das autoridades. Era uma cidadania em negativo, se se pode dizer assim. O povo não tinha lugar no sistema político, seja no Império, seja na República. O Brasil era ainda para ele uma realidade abstrata. Aos grandes acontecimentos políticos nacionais, ele assistia, não como bestializado, mas como curioso, desconfiado, temeroso, talvez um tanto divertido (CARVALHO, 2002, p. 83).

O conceito de povo como sujeito político amadurece ainda mais em 1945 quando uma intervenção militar derruba a ditadura Vargasista, principal nome da Revolução de 1930, que por vias autoritárias buscava perpetuar-se no comando político. Carvalho (2002), considera esse período curto que durará até o novo golpe militar de 1964 como o primeiro consideravelmente democrático

no Brasil, não por acaso conhecido como populista.

Peço uma licença agora, estamos penando para definir povo, por isso não abordaremos o conceito de populismo, relacionado com o termo povo, mas odiado pelos mais amplos espectros políticos. Preciso de uma pausa para me aliviar, comi muito peixe assado. Enquanto isso, deixarei uma conclusão de Pereira para você ruminar e já volto.

O processo de historicização da linguagem política por que passou o conceito de povo distinguiu-se pela paulatina desconstrução do conceito abstrato de povo, ou mais frequentemente dos “povos” contra a tirania, o despotismo e o poder pessoal. Ao mesmo tempo, em seu lugar se erigiu um conceito de povo como realidade histórica e sociológica, a ser conhecido em sua marcha civilizacional ou evolutiva nos planos da cultura da sociedade. O conceito geral e abstrato dava ensejo à possibilidade do ato revolucionário, mas quando usado pelas elites, significava um seletivo número de homens considerados aptos à vida política e cidadã em detrimento da maioria. Já o conceito sociológico, mais inclusivo, teve caráter essencialmente apolítico. Eis o dilema que encerra a história do conceito de povo no Brasil que procuramos traçar: por um lado um conceito essencialmente abstrato e político, mas extremamente restritivo quanto aqueles aptos à integrá-lo, por outro, um conceito sociológico e histórico, generalizante, mas fora do domínio político. Este último conceito foi aquele que fez história na formulação da ideia de nacionalidade no Brasil a partir das formulações do pensamento social brasileiro (PEREIRA, 2011, p. 264).

Perdoe a citação longa, precisava de um tempo para me recompor. Pois bem, a lição que eu tiro desse mergulho histórico é que nem sempre a possibilidade de análise do conflito nas concepções de povo reside na contraposição entre classes, mesmo que este elemento esteja presente, articulando as dissensões. Vimos aqui que uma tendência no Brasil é a fusão entre as dissensões em uma unidade instável que reflita as concepções do grupo dominante do momento. Na prática, a relevância de povo como *plebs* era primeiramente esvaziada e seus membros cooptados como peões do eterno combate interno da elite, unida na exploração dos grupos inferiorizados, mas tencionada por suas próprias individualidades. Desta feita, a dicotomia de ordem maniqueísta revela-se extremamente imprópria, por não haver o monopólio da razão e da virtude em nenhum dos lados, mas sim a submissão dos conceitos a motivações fortemente materiais de dominação e privilégio.

Seria uma solução unificar as tendências sociológico-históricas e políticas *à la Ribeiro*? Creio que não, mais coerente é reforçar as diferenças, demonstrando a existência paralela de conceitos de povo e como se associam às questões de classe, gênero e raça. Pesado? Não mais que minhas pálpebras neste instante. Sabe, tive este insight nos meus mais solitários momentos de navegação, em especial numa feita que a desorientação falava tão alto que eu a ouvia fragmentado entre as funções de capitão, marujo, cozinheiro, timoneiro e imediato. Eu era um, dissociado em vários. Fora um momento perturbador que prefiro não comentar agora, pois agora tenho você a me ouvir, o calor de uma deliciosa fogueira e o relaxamento trazido pelo sono dos justos. Vou dormir, boa noite, espero que ainda esteja aqui quando eu acordar...

3.3 JURÍDICAS

Tudo muda o tempo todo no mundo
[...]
Como uma onda no mar
(Lulu Santos, Como uma onda - Zen-surfismo, 1983)

Bom dia, você ainda está aqui, que maravilha. Isso é melhor do que foram meus sonhos. Pensei que teria pesadelos relembrando da fragmentação que eu falara, mas pelo contrário, dormi olhando a junção da areia com o mar e não sei porque sonhei com Moacir. Aquele, filho de Iracema e de Martin, o primeiro brasileiro, o primeiro mestiço nas concepções bairristas de José de Alencar²⁸ Você pode considerar que este gancho é muito fraco e que eu estou apelando do meu poder narrativo. Admito, a conexão é nebulosa, mas provém das brumas dos sonhos, momento que parte do cérebro nos distrai contando historinhas. Em última instância, não é isso que faço agora? Quem sabe não esteja sonhando com nosso encontro? Por isso engula essa licença poética, junto com o café que vou preparar. Juntemos tudo então. Ontem à noite falava da experiência da fragmentariedade, onde mesmo sozinho, vários de mim lotavam a embarcação. Paradoxo semelhante, aplicado ao conceito de povo, é tratado por Friedrich Müller em sua obra “Quem é o Povo? A Questão Fundamental da Democracia”.

Pronto, joguei um alemão nesse mingau. Calma, quando parece que estará difícil de engolir é que o negócio dará ponto. Eu sonhei com Moacir, enquanto Müller o ouviu se manifestar sob o disfarce de um pós-graduando em Direito, inquirindo-o quanto a inexistência do brasileiro enquanto povo, durante uma palestra em Fortaleza - Ceará, em 1996. As peças começam a se encaixar. Seria esse fantasma o *zeitgeist*²⁹ encafifado ao ler o povo brasileiro de Darcy Ribeiro?

Nesse momento um estudante pediu a palavra. Ele disse: “O nosso problema no Brasil deveria ser formulado então nos seguintes termos: “Nós nunca fomos um povo”.” Na discussão subsequente eu tive a ideia de reformular a pergunta, de formulá-la talvez mais radicalmente: QUEM É O POVO? A professora Cláudia Leitão e os estudantes insistiram comigo para que eu o fizesse em um livro, em um livro destinado ao seu país. Prometi-lhes escrever esse livro (MÜLLER, 2003, p. 122).

Pois bem, como prova Müller, a manifestação desse fantasma ecoou em sua cabeça, fazendo-o escrever, indiretamente, sua versão sobre o povo, a partir da perspectiva constitucional. Contrariamente, esse Moacir desencantado agradaria seu pai, não o Martin, mas o verdadeiro, José de Alencar, escritor vinculado na maior parte de sua produção ao Romantismo, escola literária

²⁸ José de Alencar (1829-1877) romancista cearense, pai dos romances de temática e exaltação nacional, antecipa teses de *desistigmação* da mestiçagem do século XX através de seu personagem Moacir, o primeiro brasileiro, um mestiço entre branco e indígena.

²⁹ Conceito da filosofia alemã que significa que determinado conceito/situação se adequa ao “Espírito de seu tempo”.

confusa que dividia o culto ao individualismo com a exaltação da nação como possibilidade de unidade, empurrando os conflitos para a *atomizante* esfera da individualidade.

A ciência política iluminista demarcará posição, se aproveitando da demonização do conflito promovida pelo egoísmo romântico, oferecendo uma saída para a disputa na figura do nacionalismo. Aqui vemos uma tragédia: a sentimentalização do conflito como manifestação individual destrói a possibilidade de enfrentamento coletivizado, relegando-a para heróis, que quando não agem visando o benefício do gozo particular se sacrificam em nome de uma unidade ficta: a nação. O “eu” engole as oposições enquanto as correntes majoritárias das ciências universalizantes catalogam a massa deglutida.

Um estudante de direito teria certa dificuldade em relacionar seu curso como um tipo de ciência, ao menos na acepção acima descrita. Talvez por isso em sua graduação se valha de aproximações com áreas mais conformadas enquanto ciência, como economia política, psicologia jurídica, sociologia e antropologia jurídica e a que mais nos interessa: a ciência política. Esta última analisará a formação do Estado e seus elementos em relação com a constituição da sociedade, primando em suas correntes majoritárias a uma fragmentação do povo em indivíduos unidos pela conformação ao Estado.

De modo geral, pode-se conceituar povo como o conjunto de indivíduos convivendo em um determinado território sob o comando de um governo próprio organizado em um ordenamento jurídico originário (*ubi societas ibi ius*). Toda sociedade requer um direito, normas e instituições, mas a consciência de um povo, enquanto magnitude jurídico-política, dá-se predominantemente no marco estatal. No âmbito do Estado, o elemento personalista, humano (povo), manifesta-se como titular do poder constituinte, cujo exercício dessa autoridade soberana se dá mediante procedimentos e critérios democráticos – no sentido rigoroso do designativo grego – preconizados numa Constituição (PELLEGRINO, 2000, p.172)

Roland (2004) vai ainda mais longe ao afirmar que o povo seria uma dimensão humana do Estado em tal simbiose que um não existiria e nem subsistiria sem o outro. A argamassa que uniria estes tijolinhos de individualidades seria a nacionalidade, gerando um ente que seria um Estado enquanto instituição e nação enquanto subjetividade. Alexandre de Moraes, famoso teórico constitucionalista e um dos atuais ministros do Supremo Tribunal Federal do Brasil (STF), analisará o conceito de povo em relação à ideia de nacionalidade. Neste Sentido, cataloga o elemento humano a partir com sua relação com o Estado e sua participação na nação. Comentará que povo é o elemento humano do Estado, unido pelo vínculo da nacionalidade. A população em sentido estrito representaria um agrupamento humano, seja de uma cidade, de uma região ou de um Estado, mas em seu sentido lato representaria os nacionais e estrangeiros habitantes de um mesmo território. A nação abordaria membros de um território ligados por laços culturais, históricos, linguísticos,

econômicos e etc...; por fim cidadão seria o nacional gozando dos direitos políticos e participantes da vida do Estado (MORAES, 2017).

Por sua vez, a divisão que Bonavides utiliza para conceituar povo reside não em suas funções e relações com o Estado, mas a partir do ponto de vista de três ciências em particular. Nesse sentido, “o conceito de povo pode ser estabelecido do ponto de vista político, jurídico e sociológico” (BONAVIDES, 2011, p. 79), contrariando o senso comum e designando o direito claramente como campo científico constituído. As classificações de Bonavides podem ser resumidas a seguir:

O conceito político de Povo se refere ao "quadro humano sufragante, que se politizou, ou seja, o corpo eleitoral". [...] O conceito jurídico de povo, que para ele é o único a explicar plenamente o conceito de povo, aponta para aqueles "que se acham no território como fora deste, no estrangeiro, mas presos a um determinado sistema de poder ou ordenamento normativo, pelo vínculo de cidadania". Assim, é a cidadania que mostra o vínculo entre o indivíduo e o Estado. No sentido sociológico, povo "é compreendido como toda a continuidade do elemento humano, projetado historicamente no decurso de várias gerações e dotado de valores e aspirações comuns". Este ponto de vista se confunde com o conceito de nação (ROLAND, 2004, s/p).

Como ficou perceptível, há uma hierarquia dentre estas ciências, encetada pelo direito, detentor da explanação suprema a partir da ideia de concessão de cidadania aos indivíduos, sendo [...] “um status que define o vínculo nacional da pessoa, os seus direitos e deveres em presença do Estado e que normalmente acompanha cada indivíduo por toda a vida” (BONAVIDES, 2011, p. 82).

Estas divergências quanto ao conceito de povo embasam a crítica de que [...] “povo não é um conceito simples nem um conceito empírico; povo é um conceito artificial, composto, valorativo; mais ainda, é e sempre foi um conceito de combate” (MÜLLER, 2003, p. 118). Outra particularidade do conceito de povo é apontada por Comparato (2003) quando declara sobre a operacionalidade do termo em função das necessidades de justificação do universo jurídico-político. Nesta esteira, o jurista alemão, observará em sua conceituação a necessidade da teoria constitucionalista constituir-se relacionada ao termo povo, pois “as constituições falam com frequência do povo e gostam de falar dele. A razão está no fato de que precisam legitimar-se. A invocação do povo deve fornecer a legitimação” (CHRISTENSEN, 2003, p. 33)

No entanto, nem sempre a relação entre constituição e povo é legítima, uma vez que dependendo do que se entende por povo em determinado período, a legislação magna pode tornar-se um instrumento de legitimação da desigualdade ao invés da expressão dos sentimentos de unificação nacional. Um exemplo interessante está na nossa primeira constituição oficial, a de 1824. Devemos destacar que ela fora outorgada e não promulgada. Do que estamos falando? Ora, de uma tecnicidade do direito que você não é obrigado a saber, mas que vamos compartilhar. Uma

constituição outorgada é imposta por um governante de forma autoritária enquanto a possibilidade promulgada é estabelecida a partir de um conglomerado constituinte, eleito como representante do povo na tarefa da formulação do texto legal.

Com a independência em 1822 surgiu a necessidade de afirmação internacional do Brasil como uma nação e um dos pressupostos seria a confecção de uma constituição que demonstrasse autonomia política e valores. Em 1823 uma Assembleia fora constituída por membros das elites intelectuais e financeiras, representeadas por todas as províncias do Império, no entanto, ela fora dissolvida por não conseguir equilibrar sua missão constitucional com a ganância absolutista de D. Pedro I.

A hostilidade do imperador ao decreto que lhe não reconhecia o direito de sancionar ou vetar as leis da Constituinte não existe em documento escrito. Em todo caso, desde que dous ministros seus, pedindo sessão secreta para discussão do assunto, afirmaram haver nisso perigo para a salvação da pátria, claro estava que D. Pedro I se irritava com a atitude da Assembleia. Por outro lado, no manifesto justificativo da dissolução, o imperador disse que “a Assembleia pretendia restringir em demasia as atribuições que competem, pela essência dos governos representativos ao chefe do Executivo e que lhe haviam sido conferidas pela nação (ROURE, 2016, p. 133).

A versão de 1824, escrita por uma equipe do governo imperial, na maior parte adaptara, copiara e/ ou reduziu a versão anterior, inovando apenas em estabelecer o poder Moderador, uma garantia de que o Imperador poderia impor-se e revogar todos os atos dos outros três poderes constituídos (legislativo, executivo e judiciário) fundamentando-se em sua pretensa representação magna dos desígnios do povo. Logo, tínhamos um documento constitucional que maquiava com tintas de legitimidade a tirania Imperial.

Em se tratando da constituição do povo, ambos os textos preservavam a diferenciação entre *plebs* e *populus*. Vejamos alguns artigos do projeto de lei de 1823, que orientam a versão outorgada em 1824.

Art. 5º São brasileiros: I. Todos os homens livres habitantes no Brasil, e nele nascidos. II. Todos os portugueses residentes no Brasil, antes de 12 de outubro de 1822. III. Os filhos de pais brasileiros nascidos em países estrangeiros, que vierem estabelecer domicílio no império; IV. Os filhos de pai brasileiro, que estivesse em país estrangeiro em serviço da nação, embora não viessem estabelecer domicílio no Império. V. Os filhos ilegítimos de mãe brasileira, que, tendo nascido em país estrangeiro, vierem estabelecer domicílio no Império. VI. Os escravos que obtiverem carta de alforria. VII. Os filhos de estrangeiros nascidos no Império, contanto que seus pais não estejam em serviço de suas respectivas nações. VIII. Os estrangeiros naturalizados, qualquer que seja a sua religião (ROURE, 2016, p. 285-286)

Essa categorização restritiva, que excluía os indígenas e os escravos, representava um montante de habitantes de segunda categoria, considerados brasileiros, eufemisticamente considerados cidadão ativos, capazes de eleger os eleitores (caso comprovassem determinada

renda), mas impossibilitados de votar nos senadores e deputados ou mesmo concorrer a um cargo eletivo. Os eleitores seriam algo como o *populus* da antiguidade, uma elite econômica, hierarquicamente privilegiada. Essa dinâmica de eleições indiretas é expressa nos artigos 123 e 126 do diploma acima mencionado, onde é definido como critério de direito a renda anual líquida referente ao valor de cento e cinquenta alqueires de farinha de mandioca para participar de eleições primárias e de duzentos e cinquenta alqueires da medida já citada e para votar nas eleições para deputados e senadores. É interessante que além deste critério de renda, há um impeditivo racial de participação eleitoral, pois mesmo que os libertos nascidos no Brasil fossem considerados cidadãos, estes poderiam no máximo eleger os eleitores, sendo vedados de participarem como eleitores, independente da renda que dispusessem, conforme os artigos 122 e 127. (ROURE, 2016).

Não vale a pena a reprodução de artigos da constituição de 1824, pois exceto pequenas adaptações de escrita, mantém o mesmo sentido e divisão societária do apresentado acima. O que queremos com esse resgate histórico? Problematizar a eficácia de um texto constitucional como garantidor da unidade social quando construído sobre valores diferencialistas. Nossa constituição de 1988 não apresentará as categorizações imperiais, a muito tempo abolidas, mas ainda vigentes em uma sociedade profundamente dividida e hierarquizada, bem mais próxima da realidade do século XIX do que pretendem as aspirações cidadãs do nosso mais recente texto constitucional.

Você lembra de ontem à noite quando eu comentava de minhas alucinações marítimas? O único tripulante do barco fragmentando a consciência em diversas funções. Müller denota o mesmo fenômeno nas constituições, só que ao contrário. Eu explico: eu sou um só, mas para navegar me desdobrava em várias funções. A solidão enfraquecia meu senso de realidade dotando minha divisão de tarefas em divisão aparente de entidades. No caso constitucional, grupos diversamente tutelados são ficcionalmente incluídos em uma unidade jurídica, necessária para a legitimação da carta constitucional, mas que soa ingênua ou enganosa frente a divisão materialmente observável. Já outra questão se dá quando observada a efetiva participação do povo nas tarefas constitucionais:

[...] O conceito de democracia interliga de forma aparentemente não-problemática seus dois componentes, povo e dominação. Em verdade existe, contudo, uma diferença entre povo enquanto fonte de legitimação e povo enquanto objeto de dominação. As duas grandezas estão separadas por uma diferença, pois o povo enquanto totalidade não possui nenhum corpo unitário e não constitui nenhuma vontade unitária. Assim a vontade que lhe é imposta enquanto *volonté générale* [Allgemeinwille] pelas estruturas de dominação necessariamente só pode ser uma vontade particular. Em oposição às teorias tradicionais da democracia o povo não é homogêneo nem sujeito. São sempre os representantes de representantes que agem pelo povo (CHRISTENSEN, 2003, p. 37).

Vista a impossibilidade de participação da totalidade, comentará Christensen (2003) que nosso modelo transfere o âmbito da legitimidade para tarefas político-eleitorais, que ao invés de empoderar o povo, converte-o em mero objeto de dominação. Seguirá sua argumentação propondo

como solução possível para esse sequestro da legitimidade situá-la como meta e não como pressuposto. No entanto, o mais comum é que as constituições usurpem a legitimidade e transfiram-na àqueles eleitos como representantes legais.

A cessão de legitimidade e sua manifestação mais importante, a dominação, torna-se o ponto de interesse para as ciências jurídicas, enquanto o primeiro componente da democracia, o povo (*demos*) é insatisfatoriamente refletido. Müller proporá a análise do conceito de povo a partir do viés constitucionalista democrático: “Quem é o povo” transmuda-se aqui na pergunta: como se pode empregar “povo” nesse contexto, caso a pretensão de legitimidade “do governo do povo” deva fazer suficientemente sentido” (MÜLLER, 2003, p. 52). Ele encontra quatro formulações de povo.

Na primeira, denominada povo ativo, os nacionais participam da vida social enquanto indivíduos votantes em uma redução da cidadania à direitos políticos (MÜLLER, 2003).

A segunda denominação de povo, entendido como instância global da atribuição de legitimidade democrática, permite a justificação das decisões políticos-judiciais em seu nome.

O “povo” como instância de atribuição não se refere ao mesmo aspecto do “povo” enquanto povo ativo. Mas esse entendimento é defensável somente onde ele é simultaneamente real: não em sistemas autoritários, onde o “povo” é fartamente invocado como instância de atribuição, ao passo que depois só tem (des)valor ideológico, não mais função jurídica. A figura da instância de atribuição justifica — embora de maneira *sui generis* — somente onde está dada ao mesmo tempo a figura do povo ativo (MÜLLER, 2003, p. 63).

Nesse crescente, chegamos a terceira concepção: do povo ícone, que tende a mitificá-lo como abstrato e inofensivo no plano fático, criando-o quando a população real apresenta resistência aos planos de legitimação através de medidas como colonização, reassentamento, expulsão, liquidação ou até mesmo por meio limpeza étnica (MÜLLER, 2003). A iconização aspira a homogeneização do povo através de leis, costumes, ou culturas ditas comuns. “A população heterogênea é “uni”ficada em benefício dos privilegiados e dos ocupantes do establishment, é ungida como “povo” e fingida — por meio do monopólio da linguagem e da definição nas mãos do(s) grupo(s) dominante(s) — como constituinte e mantenedora da constituição” (MÜLLER, 2003, p. 73).

A quarta categoria, povo como destinatário de prestações civilizatórias do Estado, contrapõe a terceira categoria, ao englobar não uma ideia abstrata e homogeneizante de povo, mas a totalidade em sua multiplicidade dos habitantes de um território, sejam os estrangeiros, apátridas ou outros membros sem representatividade civil, como os civilmente incapazes e crianças. Essa amplitude é possível por levar e conta não apenas os direitos civis, mas também os humanos (MÜLLER, 2003).

Estas categorias baseiam-se na capacidade de inserção de membros a classificação de povo. O povo icônico não se refere a ninguém, apenas a uma aspiração; o povo ativo abrange apenas os

votantes; o povo enquanto instância de atribuição restringe-se aos nacionais e o povo como destinatário abrange a todos os habitantes de um determinado espaço (MÜLLER, 2003). “Povo evidencia-se como um conceito não-naturalista, a ser encontrado por via da ciência empírica. Não é ele também simples, mas complexo e artificial, i. é, uma inferência a partir de uma concepção e não a partir de um fato” (MÜLLER, 2003, p. 83) e o movimento que deve ser levado em conta é a inclusão, pois a exclusão, seja por segregação legal ou mesmo física descamba a homogeneização do conceito, iconizando-o.

A exclusão além de ilegítima atua deslegitimando as instituições que a pregam, gerando uma dominação (*kratein*) aparelhada a um grupo dominante que desvirtua a estrutura democrática como no caso da constituição, pois, “A dominação não é gerada por uma constituição. Esta somente organiza — e mesmo isso apenas parcialmente —, ex post facto, a dominação existente à qual ela procura emprestar legitimidade” (MÜLLER, 2003, p. 119).

“Povo” já não foi tomado como termo preexistente (da ideologia, da filosofia do Estado, da teoria da democracia), porém mais simplesmente como a totalidade dos indivíduos realmente residentes no território do Estado: como uma “multiplicidade em si diferenciada, mista, constituída em grupos, mas organizada de forma igualitária e não discriminatória”. Abstraindo das questões de teoria do conhecimento que entram em jogo aqui, compreende-se que esse conceito de povo não é um conceito “sem pressupostos”, um conceito naturalista, já a partir do simples fato de que aqui se deveria discutir o conceito jurídico de povo, um conceito do direito da democracia. No decurso das reflexões esse conceito se diferenciou, sem, contudo, perder de vista a “base” dessas reflexões, os indivíduos que efetivamente vivem e atuam aqui e são — não em último lugar — atingidos (MÜLLER, 2003, p. 109-110).

Concluo com esse golpe de misericórdia nossas críticas fundamentadas nas Humanidades ao conceito unitarista de povo. Esperamos que tenha se convencido de que a defesa da unidade do povo, na melhor das hipóteses, mascara os problemas, mas normalmente ela falha, falhou e falhará, uma vez que não se preocupa em desarticular os pontos de desigualdade, preocupando-se em conciliar os indivíduos e criar uma mudança daquele ponto em diante, mantendo as desigualdades preexistentes.

Assim como no constitucionalismo de Muller, devemos analisar o conceito de povo a partir das diferentes interações possíveis, atentando-se para possíveis sequestros de legitimidade e imposições de pressupostos. Ainda devemos questionar as intenções das propostas e refletir sobre as contradições descobertas. Para operacionalizar esse processo vamos usar como fundamento as conclusões anteriores, deslizando pela corrente mais ampla que naveguei, aquela de uma certa filosofia que é política, consciente do conflito e comprometida com a problematização.

4 PROPOSIÇÕES E SOLUÇÕES

O brasil não tem povo, tem espectadores.
(Lima Barreto, 1889)

Ai ai, sabe o que é engraçado? Há 24 horas eu aportei nestas terras e te abordei como eu fosse Rafael Hitlodeu. Falei tanta coisa, mas em minhas concepções, o mais importante vem agora. Não sei se isso te indigna, te exaspera ou te desalenta. Comentei sobre utopias em geral porque queria chegar em uma específica: a da unidade do povo brasileiro. Em seguida, a abordei indiretamente, através da perspectiva de Darcy Ribeiro, mas sem esquecer de estabelecer como o pensador se inseria nesta temática a partir de sua relação com a escola de pensamento social brasileiro, predominante no século XX.

Com o herói apresentado e sua grande causa definida, tratei de desdizê-lo, tanto em sua área de atuação, quanto sob outras perspectivas que seccionassem o conceito de povo unitário brasileiro. Passamos ótimos momentos juntos, mas agora digo que tudo fora só uma introdução. Por mil papagaios pernetas, trovejem os céus e chacoalhem os mares!

Eu xinguei por que antecipei sua indignação. O que não prevejo é se eu perderei meu interlocutor ante a revelação da minha prolixidade. Vou te dar a liberdade de escolha, motivando minhas desculpas em um simples argumento: Não tinha como eu declarar uma solução sem conceituar o problema...

Sim, caríssimo, chegamos à parte propositiva da explanação ou você supôs que eu desqualificaria o bicentenário projeto nacional de povo e depois daria de ombros, voltando ao mar como fosse uma foca trapaceira em algazarra? Não, o capitão não abandona o barco.

Como eu já emendei mais um parágrafo e você nem se ergueu vou considerar a manutenção de nosso diálogo. Bom, como sou capitão de um veleiro, não vejo problemas em ser empurrado pelo vento, ir e voltar, caso necessário, para a manutenção da rota. Por isso, voltaremos ao período da invasão europeia na América por dois motivos, primeiro, para esboçar uma crítica decolonial latino-americana e posteriormente apresentar dois contemporâneos ao evento, um deles muito importante para nossa argumentação, mas que ignorou solenemente o evento da invasão europeia e outro que levamos em conta, mas que percebemos superestimado em relação às suas reflexões quanto ao novo mundo. Por fim, inspirado em um destes pensadores, vamos apresentar nossa proposta de solução para a questão da unidade nacional, transportando-a do conceito de povo para o instrumento de governo.

4.1 UMA CORRENTE FILOSÓFICA PARA NADAR CONTRA A MARÉ

Eu fui matando meus heróis
Como se não tivesse mais nada a aprender
(Pitty, memórias, 2005)

No epílogo de sua afamada obra, “1492 - o encobrimento do outro”, Enrique Dussel (1993) abordará com outro viés o principal ponto defendido por Darcy Ribeiro em “o povo Brasileiro” ao afirmar que em raros e certos momentos os habitantes da América agiram tal qual sujeito histórico, unido na figura de povo. Ao contrário de Ribeiro, elege o crioulo/ mestiço como primeiro vilão interno, protótipo das elites intra-hierarquizantes, viabilizadoras de uma nova ordem neocolonial que perpetua o projeto moderno de encobrimento do outro. Não é à toa que Dussel titula o epílogo da obra como “rostos múltiplos do povo uno” citando grupos que foram encobertos, subjogados e descaracterizados em nome de projetos de unificação nacional.

Nesta seara crítica latino-americana, Aníbal Quijano aprofunda a análise ao atrelar modernidade com racismo, tornando-as figura e reflexo. Neste espelho, o narciso europeu, ao olhar-se se via como o mais belo, superior e predestinado. Sua cultura mais também sua ciência e sua racionalidade renderam homenagem à essa ideologia moderna: o eurocentrismo, que se trata de “um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial” (QUIJANO, 2005, p. 117). O pensador Peruano prossegue na argumentação observando que a ideia de raças surgira a partir das interações colonialistas na América. O motivo não advinha de nossa rudeza ou primitivismo, mas como explicação retórica do poder adquirido aos colonizadores. Veja se não temos razão, pois os africanos e os asiáticos passaram para um patamar de inferioridade.

O critério de raça pautou a divisão social e de trabalho, hierarquizante os indivíduos conforme a classificação racial a partir do mito de Estado de Natureza, encampado pela ciência e pela filosofia europeia. “Tal mito foi associado com a classificação racial da população do mundo. Essa associação produziu uma visão na qual se amalgamam, paradoxalmente, evolucionismo e dualismo” (QUIJANO, 2005, p. 127). O sucesso da ideia de raça fora tão grande que sobreviveu além do período do colonialismo, acomodando-se no sistema socioeconômico vindouro, o capitalista. E por tão bem gerir contradições, o capitalismo patrocinara a formulação dos Estados-nações modernos, democráticos em suas formulações, mas hierarquizantes em suas ações, configurando, seus ideais em um engodo, quando se observa nossa situação.

A homogeneização nacional da população, segundo o modelo eurocêntrico de nação, só teria podido ser alcançada através de um processo radical e global de democratização da sociedade e do Estado. Antes de mais nada, essa democratização teria implicado, e ainda deve implicar, o processo da descolonização das relações sociais, políticas e culturais entre as raças, ou mais propriamente entre grupos e elementos de existência social europeus e não europeus. Não obstante, a estrutura de poder foi e ainda segue estando organizada sobre e ao redor do eixo colonial (QUIJANO, 2005, p. 135).

Darcy notava tais fenômenos, como vimos em momentos anteriores, mas preferia ressaltar outro aspecto do século XVI: a pretensa influência americana na formulação das utopias modernas. “Tomás Morus escreveu Utopia baseado nos textos de descrição da população indígena do Brasil, dos cronistas que escreveram entre 1510 e 1540. A própria ideia de utopia, que é pensar o mundo enquanto projeto, nasce, como se vê, vinculada à ideia da América Latina” (RIBEIRO, 1991, p. 187). Corrigindo a derrapada histórica de Ribeiro, pois a Utopia fora escrito em 1516, seria melhor vinculá-la aos relatos de viajantes medievais e modernos que buscavam o paraíso terrestre ou reinos paradisíacos, além das descrições de viagens imaginárias clássicas (NEPOMUCENO, 2016)

Dentre estas fontes, os relatos de Américo Vespúcio, originais ou apócrifos, foram especialmente relevantes. “More devia conhecer alguns documentos apócrifos e muito populares que circularam pela Europa no começo no começo do séc. XVI, sobretudo a já citada *Mundus Novus* e as *Quattuor Americi Vesputii Navigationes*, duas cartas atribuídas a Américo Vespúcio” (NEPOMUCENO, 2016, p. 05). Hoje sabemos que das cinco cartas atribuídas a Vespúcio, as duas mais difundidas, as anteriormente citadas, eram apócrifas. Autênticas seriam as cartas de Sevilha, Cabo verde e Lisboa. Na carta de Lisboa, redigida em julho de 1502 e destinada a Lorenzo de Médici, Vespúcio conclui que alcançaram a quarta parte do mundo, desconhecida pelos europeus até então, associando-a com o paraíso terrestre, principalmente em relação à natureza, mas criticando detidamente os humanos:

Trabalhei muito para entender a vida e os costumes deles, porque comi e dormi 27 dias no meio deles. E o que deles soube é o seguinte: Não têm nem lei nem fé alguma. Vivem segundo a natureza. Não conhecem a imortalidade da alma. Não possuem entre si bens próprios porque tudo é comum. Não têm fronteiras de reinos ou província; não têm rei nem obedecem a ninguém; cada um é senhor de si. Não administram justiça, que não é necessária para eles, porque neles não reina a cobiça. Habitam em comum, em casas feitas à maneira de cabanas muito grandes [...] quando combatem, matam-se muito cruelmente, e a parte que resta vencedora do campo enterra todos os mortos do seu lado, e [os corpos] dos inimigos, despedaçam e comem. E os que capturam, prendem-nos e os têm como escravos nas suas casas; se for mulher, dormem com ela; se for homem, casam-no com suas filhas (VESPÚCIO, 2014 p.81-83)

A passagem acima atesta uma pretensa inferioridade dos nativos, não só quanto a complexidade nas relações sociais, mas especialmente em se tratando de sua humanidade. O veredito fora dado pelo convívio de 27 dias, sem compreender a cultura e a língua dos nativos, e

provavelmente em relação a um ou poucos grupos indígenas. No entanto, a ideia deste protoestudo antropológico não seria conhecê-los, apenas enquadrá-los segundo a racionalidade eurocêntrica. Mais ainda, o interesse europeu seria pelos recursos naturais, e desumanizar os habitantes do novo mundo justificariam a posse e conquista. Por isso questionamos a tese de que a Utopia de More descrevia os povos americanos a partir destes relatos, uma compreensão melhor, consideraria o efeito da descoberta da América na problematização da própria Europa e seus povos quanto a possibilidade de reformulações sociais. Um exemplo desta última possibilidade de reflexão é dado, por exemplo, ao notarmos que “muitos pequenos indícios revelam o paralelismo entre a Inglaterra e a utopia, a começar pelo fato de serem, ambas, ilhas. São 54 cidades na utopia e 54 condados na Inglaterra” (MIGUEL, 2007, p. 68).

Mas o que justificaria então nosso interesse na Utopia? Com certeza, não seria em assimilar a construção social apresentada, visando implementá-la no Brasil. Ao contrário, queremos deixar uma ressalva importante: defendemos a ideia de utopia ao nível filosófico, o terceiro dentro da classificação de Horácio Guldberg. Por isso rejeitamos as soluções dadas por Ribeiro em “o povo Brasileiro”, uma vez que a obra destoa do conjunto dos EAC, simplificando as reflexões constantes em sua produção antropológica, oferecendo um “final feliz”. Ou seja, propor uma utopia não é uma solução por si só sem mergulhá-la na materialidade histórica, confrontando-a em suas contradições para aí sim, oferecer soluções viáveis, utópicas porque ainda imateriais, mas possíveis e realizáveis.

O mal que sofre Darcy em o povo brasileiro é semelhante na utopia de More. Ambos idealizam seus projetos políticos, respectivamente, por desejar escrever uma mensagem final de esperança e outro por temer as consequências de defendê-lo abertamente. Então, esse é o momento de soltarmos as mãos de Ribeiro, desejando-lhe o descanso da boa morte. Acene se puder. Espante o fantasma do velho iracundo. Já Thomas More ficará mais um bocadinho conosco porque concordamos com Dussel quando falara que o momento chave para entendermos a formação colonial da América Latina e mais precisamente do nosso foco de interesse, o Brasil, seria o início do século XVI.

Além de Thomas More, o início do século XVI trouxe a lume outro grande nome da filosofia: Nicolau Maquiavel. Estes costumam ser sumariamente contrapostos, o que é uma atitude tão útil quanto beber água do mar para saciar a sede. Um exemplo: More tornou-se santo católico enquanto Maquiavel fora posto no *index* e abominado como encarnação do demônio. Pode ser divertido compará-los, no entanto, é mais proveitoso compreendê-los, levando em conta suas distintas contribuições, inclusive, leitura crítica de Maquiavel fora uma coisa que faltara a Darcy Ribeiro (perdão, já estamos desenterrando fantasmas. Xô, Darcy!).

Os dois foram contemporâneos e mesmo que não tivessem conhecimento um do outro, um

vínculo pouco lembrado os unia: ambos imergiram das discussões humanistas e defendiam o republicanismo, mesmo que a partir de perspectivas diversas. Convém lembrar que a utopia trata da instauração de uma república ideal, “forma essa que eu considero ser não só a melhor, mas a única que possa reivindicar o nome de república. Aliás, é sabido que, se noutra lugar se fala de bem público, apenas se cuida do bem privado. Aqui, pelo contrário, como nada existe que seja particular, é o bem público que se toma a peito” (MORE, 2016, p. 665).

Outro ponto que une a ambos está na leitura estereotipada produzida a partir de suas obras mais famosas. Leituras descontextualizadas de “o Príncipe” tornam Maquiavel em um defensor implacável do autoritarismo, enquanto considerações acríicas de “a utopia” tomam More como um sonhador ingênuo. No entanto, um pouco de esforço intelectual pode afastar tais considerações. Na utopia há uma forte crítica social, embasada nas incongruências sociais presenciadas pelo autor, mas apresentada de uma forma mais realista do que aparente, considerando, por exemplo que nesta república perfeita ainda haveria hierarquização, divisão social entre civilizados e bárbaros, além da existência de guerras, escravidão e dos mais variados conflitos sociais (NEPOMUCENO, 2016).

Por sua vez, é criminoso enquadrar Maquiavel como mero conselheiro de déspotas, desconsiderando seus ensaios críticos sobre o republicanismo e política. De contrário, poderíamos descrever o destaque maquiaveliano na proposição de opções antidespóticas, como em sua defesa da ação política vinculada aos interesses coletivos, mesmo que tensionada entre interesses específicos (MIGUEL, 2007)

Caberia ao Renascimento italiano fazer a passagem de um republicanismo “não exclusivista” pré-moderno para um “republicanismo exclusivista”. Neste momento, emergiria uma nova prática discursiva que tomaria a Res Publica para se referir a governos populares ou governos oligárquicos, ou seja, governos de uma pluralidade de pessoas em oposição aos principados, entendidos como governos de um só. Nicolau Maquiavel seria um dos principais pensadores que popularizaria esta nova prática discursiva [...] (TRINDADE, 2018, p. 161)

Miguel (2007), descreve outra semelhança entre os pensadores: ambos compreendem o mundo social a partir da ação dos habitantes nele inseridos. Em seguida diferencia os enfoques a partir da realidade social dos espaços sociais que habitavam. Se Maquiavel voltava-se para uma análise política externalista, preocupada com a guerra e relações diplomáticas era porque vivia em busca da unificação política da fraturada Itália, enquanto More, que vivia em um reino unificado e com fronteiras definidas via ameaça nas dissensões internas. Neste contexto “[...] o realismo de maquiavel era alimentado por um sonho, a unificação italiana, [já] o relato imaginário de more é fruto da busca de soluções para os problemas enfrentados pela Inglaterra em sua época” (MIGUEL, 2007, p. 69).

Reconhecemos o mérito de ambos os pensadores, mas prosseguiremos a problematização sobre o conceito de povo a partir de Maquiavel, parte pela exaustiva e contraproducente associação de nossas terras com a república de Utopia, parte pela originalidade de Maquiavel, que ao defender a inerência do fenômeno do conflito permitiu subverter a lógica do pensamento político hegemônico. O florentino demonstra sua verve revolucionária no início dos Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio, os *Discorsi*, quando associa sua defesa do reconhecimento do conflito como elemento essencial para a afirmação dos governos às grandes navegações.

Embora os homens, por natureza invejosos, tenham tornado o descobrimento de novos métodos e sistemas tão perigoso quanto a descoberta de terras e mares desconhecidos — pois se inclinam por essência mais à crítica do que ao elogio —, tomei a decisão de seguir uma senda ainda não trilhada, movido pelo natural desejo que sempre me levou sem receios aos empreendimentos que considero úteis (MAQUIAVEL, 1994, p. 17)

Deliberadamente remava contra a corrente majoritária em busca de uma nova forma de entender a política, lugar onde a verdade efetiva não fosse sufocada por ditames morais universalizantes em pretensão, mas emanadas por uma minoria dirigente social. Fora essa comparação com os navegadores, mais nada sobre o novo mundo é comentado, pois o pensador concentrava suas forças em tornar sua terra natal, Florença, no destino que muitos viajantes, tal qual seu contemporâneo e conterrâneo, Américo Vespúcio, buscavam mundo afora. Neste período, sua Florença, república centenária estava em efervescência política. Após a invasão francesa em 1494, pelo rei Carlos VIII que retirou os Médicis do poder, houve um governo pouco duradouro comandado por um fanático religioso, o padre Savonarola, excomungado e levado à fogueira em 1498. As guerras por toda a região refletiam na composição social Florentina, dividida em facções. A aristocracia estava dividida em três grupos, os “*Bigi*”, fiéis aos Médicis, os “*Bianchi*” antigos aliados dissidentes e os “*ottimati*” que articulavam um governo republicano aristocrático repartido entre as famílias da elite. Os demais habitantes, reunidos na figura do “*popolo*”, pressionavam por uma abertura popular do regime (BIGNOTTO, 1991).

O panorama de conflitos, ao invés de insuflar desejos conciliatórios, fomentou em Maquiavel a conclusão sobre a inevitabilidade dos confrontos e a necessidade de inseri-los na dinâmica governamental. Contrariando seus mestres, pontuou entre as razões de excelência da antiga república Romana, a capacidade de inserir os diversos grupos sociais, seja o consulado, representando a monarquia, o senado representando a aristocracia ou o povo quanto ao governo popular. “O equilíbrio dos três poderes fez assim com que nascesse uma república perfeita. A fonte desta perfeição, todavia, foi a desunião do povo e do Senado [...]” (MAQUIAVEL, 1994, p. 27). Nesta passagem, onde Maquiavel aparentemente louva um dos pilares da política antiga, a assunção

do governo misto (*politéia*) como ideal de estabilidade, na verdade professa uma inversão ao fundamentar a estabilidade não no equilíbrio, mas na capacidade de transformação de instituições imperfeitas do choque de interesses conflitantes (BIGNOTTO, 1991). Seguindo nesta trilha, Maquiavel ainda discordava de seus contemporâneos, pensadores humanistas, que pregavam a imitação dos antigos, na prescrição da política como instrumento de afirmação moral, enquanto Maquiavel subvertia-os, moldando os ensinamentos às demandas de seu tempo. “[...] aprendemos que Roma deve ser considerada modelo não porque tenha tido uma fundação perfeita, mas, ao contrário, porque foi capaz de operar transformações que sabemos extremamente difíceis de serem levadas a bom termo” (BIGNOTTO, 1991, p. 82). Em sua lógica são os conflitos fomentadores destas transformações, ao contrário do pensamento corrente que os consideravam como uma consequência nefasta e sinal de degradação social. Surpreendentemente, ligará a fermentação dos conflitos à produção da liberdade política:

Não existe, pois, em Maquiavel um elogio cego dos conflitos, mas a busca da verdadeira origem da liberdade. Porém, dizer que os conflitos são a origem da liberdade não nos dispensa de refletir sobre a relação das leis e das formas constitucionais, nem sobre a natureza das instituições republicanas. Uma ruptura essencial com a tradição acaba, no entanto, de se operar. Rejeitando a ideia de que a paz e a estabilidade são os objetivos de toda ação política, Maquiavel introduz não somente uma nova maneira de pensar a liberdade, mas uma nova forma de analisar a política (BIGNOTTO, 1991, p. 88-89).

Esclarece-nos Bignotto (1991) que a proposta maquiaveliana introduz a gestão dos conflitos como princípio da administração pública, onerando ao Estado a tarefa de valer-se da força das leis forjadas no conflito para combater particularismos ao invés de posicionar-se como ente neutro e impessoal. “Não é o interesse particular que faz a grandeza dos Estados, mas o interesse coletivo. E é evidente que o interesse comum só é respeitado nas repúblicas: tudo o que pode trazer vantagem geral é nelas conseguido sem obstáculos” (MAQUIAVEL, 1994, p. 198).

Neste lance de constituir um realismo político ancorado na indeterminação dos desejos e na contraposição dos grupos sociais, Maquiavel contrariava tanto a tradição moralista quanto seus contemporâneos humanistas baseados no mito da fundação perfeita (BIGNOTTO, 1991). Forçando ainda mais sua crítica aos pressupostos humanistas, o florentino identificará o sucesso de uma república na capacidade de refundação contínua, orientada pelos acordos temporários gerados da confrontação social entre as classes. “A fundação contínua é necessária exatamente porque toda forma política corre o risco de se degenerar, a tal ponto que a ação humana perde sua força criadora, ou dito de uma outra forma, que a fundação não seja mais possível” (BIGNOTTO, 1991, p. 166). É com esta atitude que nos embasaremos na contribuição de Maquiavel, olhando para o passado, visando localizar as contradições para questionar sob que condições os conflitos foram geridos: como um mal a ser extirpado ou como a comprovação de nossas desigualdades sociais.

4.2 O PAPEL DO CONFLITO NA INVENÇÃO SOCIAL

“E nessa loucura de dizer que não te quero
 Vou negando as aparências
 Disfarçando as evidências
 Mas pra que viver fingindo
 Se eu não posso enganar meu coração?”
 (Evidências, Chitãozinho e Xororó, 1990)

Quem conhece Maquiavel apenas pelo “O Príncipe” costuma considerá-lo impiedoso. Já o contato com sua teoria dos humores sociais em conflito arrefece o julgamento para pelo menos pessimista. Esses adjetivos chateá-lo-iam muito, não tanto pelo teor negativo, mas pela moralização na análise. Abdicar de moralismos concentra a análise à busca pela verdade efetiva, um termo semanticamente pesado para nossas mentes pós-modernas e relativistas, mas que poderia ser traduzido sem prejuízo por cientificamente. Não à toa podemos considerá-lo como o pai da ciência política. E de seus filhos, o que ele esperaria? Ao menos a capacidade interpretativa para compreender que sua teoria do conflito não é pessimista, mas de cunho realista e empoderadora. Ora, melhor que negar as diferenças, não seria melhor escancará-las e descrever como o discurso unificador pode contribuir para o aumento da desigualdade e na normalização da exploração? Olhando para o passado, dentro da realidade conhecida, Maquiavel nunca vislumbrara um momento de igualdade. E enquanto pensador embasado na história, não lhe cabia fazer previsões do futuro.

Como posso ser mais claro? Ah sim, note que o sol está a pino. Como relacionaríamos tal fenômeno com a desigualdade implícita na ideia de conflito de Maquiavel? Se você disser que isso é relativo porque em outro fuso os observadores verão o sol em outra posição lhe atiro carvão da fogueira! Mas é claro que você não diria tal atrocidade...teu silêncio revela sua honestidade intelectual. Vamos lá. Lembra que Maquiavel pouco se importava com a América, pois é, com certeza haverá desigualdade em relação a outros fusos, mas o essencial na análise deveria considerar o conflito no seio de uma mesma comunidade. Logo, o sol está a pino, mas enquanto uns são abanados, reclinados em suas tendas, outros os abanam do lado de fora, sem um mísero chapéu cobrindo suas cabeças miserabilizadas.

Como líquidos de densidade diferentes, por mais que nós os juntemos, eles não se mantêm unidos por muito tempo. Inclusive Maquiavel vai falar em dois humores³⁰ distintos e antagônicos que pontuam o direcionamento conflituoso da política. Essa conceituação política, denota a fluidez na caracterização do povo, identificável pelo desejo de não ser dominado pelos grandes, dentro do

³⁰ Maquiavel adapta à política uma teoria médica em voga no período, as dos humores, que predizia que certas substâncias básicas constituíam o indivíduo e a manipulação destas influenciariam no estado de saúde de um corpo.

âmbito público (BENETTI, 2021).

Focar nos desejos como elemento caracterizador permite negar a rigidez de parâmetros sociológicos ou econômicos, preenchendo-a com uma historicidade conjuntural analítica, afinal, poucas coisas podem descrever tão bem a particularidade de um grupo inserido em determinada situação do que seus desejos. A partir deste ponto, Maquiavel discordava dos seus contemporâneos humanistas que prezavam pela harmonia e concórdia. No entanto, Benetti (2021) aponta como o grande divisor de águas a postura maquiaveliana de eleger a conflitualidade como essencial para a vida política.

O conflito não é para Maquiavel sinônimo de desordem política, ele é o enfrentamento entre dois polos de desejos que não se conciliam, deste modo, é o bom direcionamento dos desejos que dará à cidade as suas boas ordenações. [...] não há conciliação entre o desejo de grandes e povo, pois eles desejam coisas que são contrárias entre si. O desejo de dominar e oprimir dos primeiros é exatamente o contrário do desejo de não dominar e não ser oprimido do outro, e esta natureza torna impossível que tais desejos possam ser saciados ao mesmo tempo (BENETTI, 2021, p. 44).

Sobre estes desejos, cabe uma ressalva, por não dizerem respeito a aspirações individuais, mas a manifestações dos grupos diante de questões da vida cívica. Ainda, o conflito pessoal seria prejudicial à comunidade por dar vazão às paixões e ambições humanas (BENETTI, 2021). Permanecendo na metáfora da fluidez podemos estabelecer que o conceito de povo não tenha solidez, mas uma cara, por assim dizer, manifestando-se de diversas formas. Benetti (2021) resgata nas contribuições de Stefano Visentin algumas possibilidades de enquadramento de povo como plebe, multidão, príncipe ou até internamente dividido. Inclinado a concordar, José Luiz Ames (2020, p. 134-135) comentará que “a ideia de povo em Discursos é polimórfica e varia segundo as conjunturas históricas concretas nas quais ele emerge na cena pública, de sorte que se trata de uma ideia em permanente e contínua transformação”. Posteriormente, Ames (2020), comentará que estas faces do povo representam atitudes específicas, refletidas nos desejos estimulados por determinadas situações. Desta feita, o povo só pode ser satisfatoriamente compreendido ao ser considerado como categoria política, vazia de conteúdos empíricos pré-determinados, seja pela sociologia ou pela economia.

Compreender povo como ator coletivo político é entender que seu ser se esgota em seu aparecimento na cena política. Antes – ou fora – de seu aparecimento, é como se estivesse invisível. O povo, uma vez alcançada uma reivindicação até então negada, “desaparece”, para reaparecer em nova conjuntura crítica. Cada aparecimento é sempre por uma “face” determinada e não previsível (AMES, 2020, p. 154).

A depender da conjuntura, povo pode ser entendido como uma totalidade ou uma parte do estrato social. Ambas as qualificações aparecem em “o Príncipe”, mas nos interessará a visão como

parte, desenvolvida pela teoria maquiaveliana do conflito político, principalmente nos *Discorsi*. O conflito surgiria do contato antagônico entre os dois humores, os grandes e o povo. Benetti (2021) elenca três motivos para interessar-nos pela dinâmica: primeiro, os conflitos dão o tom da vida civil em suas assimetrias políticas; segundo, traz a conceituação possível de povo, como grupo motivado pelo desejo de não-dominação e terceiro, revela a importância das dinâmicas conflitivas para a conformação institucional, pois cada modelo, sejam os principados, repúblicas ou licenças³¹ gerenciam de modo diferente os humores em conflito. Destes modelos, a república é quem melhor os constituirá, principalmente por sua valorização da lei em relação aos indivíduos. Vale lembrar que “As leis (e não quaisquer leis, mas aquelas favoráveis à liberdade) são produtos do enfrentamento entre os grupos, cujos desejos não se conciliam” (BENETTI, 2021, p. 145). Com a citação anterior chegamos a um ponto sensível: qual a relação entre os conflitos e a liberdade que ela se refere? Maquiavel responde:

Não querem perceber que há em todos os governos duas fontes de oposição: os interesses do povo e os da classe aristocrática. Todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião, como prova o que aconteceu em Roma, onde, durante os trezentos anos e mais que transcorreram entre os Tarquínios e os Gracos, as desordens havidas produziram poucos exilados, e mais raramente ainda fizeram correr o sangue (MAQUIAVEL, 1994, p. 31)

Se não ficou claro este sentido para liberdade podemos reforçá-lo com a contribuição de Cardoso (2015, p. 237) [Maquiavel] “entende a expressão ‘liberdade’ como um regime político, aquele do ‘governo de leis’. Trata-se do regime republicano”. Dentro desta construção, a ação do povo de opor-se à dominação através da criação de leis enquadrá-os como guardiões da liberdade (CARDOSO, 2021). Este povo, enquanto conceito político privilegiaria a instituição de leis frente à satisfação de seus desejos particulares, gerando uma universalidade política (CARDOSO, 2021). Benetti (2021, p. 178) concorda considerando que “o povo pode ter este lugar quando o seu desejo é dirigido para a participação, neste caso os universais políticos que ele carrega são os da liberdade/condizentes com o seu desejo de não dominação, e o da participação/condizente com a ideia de mistura entre os humores” no entanto mantém a ressalva de Ames que este entendimento do povo como portador de Universais Políticos poderia gerar a distorção inconveniente de formular um conceito unívoco de povo na obra Maquiaveliana (BENETTI, 2021). Um dos riscos da universalização está na desvinculação - e por que não despolitização- de seus membros:

³¹ Na maior parte dos seus escritos, Maquiavel considera que haja apenas duas formas de governo, os principados e a república, mas nos *Discorsi*, cita sem aprofundar muito as Licenças, formas corrompidas pela corrupção, o que dizendo em termos populares seria a casa da Mãe Joana.

Na constituição das repúblicas modernas, há a ideia de que povo é soberano; no entanto, este povo, tomado sempre como um universal, acaba sendo muitos e nenhum ao mesmo tempo, no sentido de que temos sempre o mesmo povo, mas temos sempre a mesma dificuldade de que os cidadãos se reconheçam como povo. Explico isto do seguinte modo: é muito comum que, quando insatisfeitas com as instituições ou com as ações governativas, as pessoas expressem frase do tipo: onde está o povo? ou, o povo não faz nada! etc. A impressão é que o povo é sempre sinônimo de os outros. Estender o conceito de povo a uma universalidade que ganha ares de abstração, a nosso ver, encobre a importância de se revelar os humores e os desejos que existem nas cidades, e reveste a cena pública de uma falsa ideia de que todo e qualquer conflito seja maléfico à ordem política. (BENETTI, 2021, p. 181)

Como ressalta Adverse (2018, p. 91) há conflitos e conflitos: “desta fórmula será possível extrair o critério para distinguir o conflito favorável à liberdade e aquele que a destrói: no primeiro caso, o povo combate por necessidade, ao passo que, no segundo, por ambição.” Há de se falar também no caráter contingente desta atuação. Maquiavel não enquadra o conflito dentro da ótica racionalista ou mesmo naturalista, ou seja, não há uma racionalidade ou mesmo características naturais que configurem cada humor. Suas ações obedecerão a contingência histórica, as perspectivas e possibilidades do momento concreto. A conformação material reveste a teoria de uma ampla maleabilidade. “E é por isso que Maquiavel poderá, sem cair em contradição, atribuir ao povo romano a qualidade de guardião da liberdade e, como vemos no citado capítulo 37 [dos *Discorsi*], a de apoiador da tirania” (ADVERSE, 2018, p. 93).

Historicamente, o povo ocupou um papel negativo na dinâmica do conflito, de recusa à opressão, o que não pode ser confundido com uma capacidade meramente reativa. Um exemplo de posituação impositiva pode ser observado quando em suas demandas o povo força a criação de leis, assumindo o papel de autor destas. “A negatividade do desejo não vai sem uma abertura para a positividade e, por isso, Maquiavel pode afirmar que o povo “deseja a segurança” (ADVERSE, 2018, p. 92).

Daí você me pergunta, beleza, então basta assumir a inerência do conflito e deixar o pau quebrar entre os grandes e o povo? Claro que não, essa simplificação distorceria o conceito pois a inerência do conflito deve ser vista como um ponto de partida, mas parte importante da análise maquiaveliana foca na ação contingencial. Ora, águas paradas não movem moinhos! Sei que o ditado fala em águas passadas, mas veja bem, para girar as pás do moinho não basta estar presente, é imprescindível que se mova. O povo é esse líquido, esse humor, que move o moinho. Tal conjunto de ideias que dotam Maquiavel de tamanha originalidade, a ponto de ressignificar o Republicanismo. Cabe a nós, utilizar esse referencial com a mesma acuidade que o florentino, avaliando-o sob as tintas da contingência histórica, ou melhor, da conjuntura. Claude Lefort alerta que esse republicanismo maquiaveliano não deve ser incorporado acriticamente:

Este [republicanismo] não é “democrático”, no sentido clássico do termo: Maquiavel não deixa supor que o povo possa deter, seja em qual for a sociedade, o exercício do poder. Bem ao contrário, sugere que, em toda parte, se encontra uma camada dirigente, ou melhor, dominante; porém, o que lhe importa é que esteja em confronto com uma oposição, que seus apetites de potência e de riqueza sejam contidos, que mesmo seu interesse lhe comande a moderação. [...] Os grandes desejam ter, o povo deseja ser. A liberdade está ligada ao desejo do povo, não porque este seja bom, mas porque esse desejo, quando pode se exprimir, quebra com a lógica da apropriação (LEFORT, 1999, p. 195).

Já que precisamos adequar a teoria com nossa realidade, passamos agora a olhar mais de perto a contribuição de Claude Lefort³² (1924-2010), filósofo francês do século XX, grande estudioso da obra maquiaveliana que propôs uma adequação da teoria do conflito com a atualidade democrática.

Inspirado no pensador florentino, Lefort desafiou as correntes predominantes no pensamento político, contrapondo-se tanto ao pensamento liberal quanto ao marxista. Já Maquiavel voltava-se contra o humanismo cívico e a tese da constituição mista como modelo ideal. A contraposição de um diz muito sobre o outro: “A República não poderá assegurar a harmonia da sociedade, pois está sempre dividida e é uma divisão que só pode ser entre dominantes e dominados. Tudo que resta saber é qual o destino que confere à divisão” (LEFORT, 1999, p. 193).

Marilena Chauí, filósofa política, apontará que Maquiavel entende a política como a passagem do exercício da força e violência para o exercício do poder capaz de domar a ânsia dos grandes, provável gênese da democracia moderna se a entendermos como um sistema criador e garantidor de direitos (CHAUÍ, 2019). A partir daí, contextualizamos a contribuição de Lefort crítica à política democrática liberal que trata a democracia como “conjunto de procedimentos definidos por institutos legais” (CHAUÍ, 2019, p. 54), contrapondo-a com uma dimensão simbólica diversa da figuração aristocrática que naturaliza seus privilégios ou do bom governante, justificada em nome da razão e/ou de suas superiores virtudes (CHAUÍ, 2018). Assim como Maquiavel, Lefort abraça o conflito:

O exercício do poder, por sua vez, se mostra na dependência da institucionalização do conflito (LEFORT, 2000, p. 991), criando um laço entre a legitimidade do poder e a legitimidade de um conflito que é constitutivo da política. Com isso, o poder se mostra preso à temporalidade de sua reprodução e subordinado ao conflito das vontades coletivas, de tal forma que ele se encontra sempre na dependência de um debate sobre seu fundamento e sobre a legitimidade do que é estabelecido e do que deve ser (LEFORT, 1983, p. 33 e LEFORT, 2000, p. 992 apud SCHEVISBISKI, 2016, p. 13).

Compreender o poder a partir da dinâmica dos conflitos torna-o um lugar vazio, simbólico e não ocupável porque torna-o dependente da contingência, diferente de um lugar real e predefinido

³² Claude Lefort (1924-2010) filósofo francês respeitado como um dos maiores intérpretes do maquiavelismo. Lecionou no Brasil e influenciou dezenas de pensadores nacionais da filosofia política.

(LEFORT, 1983). Essa configuração de visão política é baseada na indeterminação primordial apresentada na teoria maquiaveliana dos humores. “A aspiração pela Lei e pela Liberdade, que perpassa e move o humor popular, reaparecerá, assim, mais à frente em sua obra, como o elemento ‘simbólico’, a referência ‘vazia’ à Lei e ao Direito, que sustenta a incessante produção das leis e instituições nas sociedades históricas da modernidade” (CARDOSO, 2015, p. 240). Essa produção simbólica da realidade ecoa o conceito maquiaveliano de fundamentação da verdade efetiva das coisas a partir da compreensão das aparências, pois “lidar com a política, assim sugeriria Maquiavel, envolveria conhecer aquilo que acontece no campo das aparências, do imaginário, mas que influencia o real e oferece uma via de acesso específica a esse real” (TRINDADE, 2013, p. 160).

A concepção de *verità effettuale* deixa pensar que a realidade se esgota na aparência não porque somente trapaceando o príncipe seria capaz de manter-se, e sim porque é o único modo de aceder ao *vivere politico*. Em outras palavras, a vida política se desenvolve na esfera da aparência: a verdade é possível de ser captada tão somente pelos efeitos (resultados ou consequências) das ações. É nisto que consiste a conhecida ruptura maquiaveliana com a moral e a instituição da política como um domínio autônomo, como algo pensado a partir dela mesma (AMES, 2019, p. 39).

Esta mesma indeterminação conceitual atinge os humores, os grandes e o povo, entendidos não como substantivos, mas como adjetivos contingentes e mutáveis. “Estas noções, já vimos, referem-se a realidades cuja existência se determina apenas em sua atividade, no antagonismo fundamental pelo qual se encena a ordem política. Aqui, portanto, o essencial é o ‘desejo’ – o apetite, a demanda – que move forças antagônicas, constituindo-as como classes políticas” (CARDOSO, 2015, p. 235). Tão forte quanto essa indeterminação constituinte, a teoria lefortiana ressalta o extremo e necessário antagonismo entre os humores, a tal ponto de que se o desejo do povo se voltar à dominação, abandonando sua negatividade primal, desconfigura-se, tornando-se desejo de dominação tal qual o desejo dos grandes (LEFORT, 1990). Por isso, Adverse (2018) apontará uma dupla função na negatividade do desejo popular dentro da lógica democrática: manter o lugar do poder vazio e ser a fonte emanadora de poder condizente com a contingência histórica.

Essa dupla função reflete uma contradição estrutural da democracia, emanar o poder popular e impedir que alguém o assenhore permanentemente. Ademais, a resolução desse conflito significaria o desmoronamento democrático. Lefort comenta que a legitimação popular ao governante temporária garante que a função não se usurpe perante a individualidade de um líder e de sua facção, o que levaria a fissura da sociedade civil. O inverso também seria catastrófico, caso o povo tomasse para si o governo, fundiria a dicotomia Estado-sociedade, aniquilaria pouco a pouco a possibilidade de diferença e se rogaria finalmente como uma força totalitária (LEFORT, 1983).

É por isso que eu considero carinhosamente a democracia como uma modalidade da dança

das cadeiras um pouco inusitada porque os postulantes ao trono circundam uma cadeira imaginária, enquanto o povo dita o ritmo de dança e a hora de sentar. O povo, uma polifonia de vozes difusas, não pode tentar sentar no trono, o que não impede que um dos seus membros tente, desde que abra mão de cantar o coro popular. Quando o povo define a “sentada”, o sortudo flexiona as pernas e se acomoda em uma cadeirinha imaginária e mais que isso, simbólica. Só quem já tentou tal postura sabe como é impossível manter-se por muito tempo na posição. Os ambiciosos hão de dobrar-se sobre o próprio peso e bater os glúteos no chão, para a alegria do público, que fizera a cadeira simbólica desintegrar-se perante a ganância do indivíduo sentado.

De forma muito mais elegante, Lefort apresentará a democracia como uma invenção configurada a partir da criação social de novos direitos e confrontos com os já instituídos, através da recriação contínua da política motivada pela contraposição aos poderes constituídos quando considerados insuficientes ou inadequados em um ciclo interminável de reinvenção da política (CHAUÍ, 1983). E essa política ainda deve ser confrontada com a dimensão do político, que na diferenciação apresentada por Lefort categorizava a primeira como “o conjunto de instituições que uma sociedade formula para o exercício do poder e para as quais se voltam a sociologia e a ciência política — e o político — aquilo que dá a uma sociedade seu estatuto de sociedade humana” (CHAUÍ, 2018, p. 14). No entanto, a democracia urge pela reconfiguração constante de ambas as instâncias, repensando o político enquanto esfera simbólica e recriando a política enquanto expressão material do político.

Repensar lo político requiere una ruptura con el punto de vista de la ciencia em general, y particularmente con el punto de vista dominante em las llamadas ciencias políticas y la sociología política. Los politólogos y los sociólogos, por sua parte, no tratan de darle un lugar a la política em el registro de una superestructura, cuyo fundamento estaría em el nivel supuestamente real de las relaciones de producción. Ellos se procuran su objeto de conocimiento a partir de la construcción o de la delimitación del hecho político considerado como hecho particular, distinto de los outros hechos sociales particulares (económicos, jurídicos, estéticos, científicos) o bien puramente social, em el sentido em que esta palabra designa los modos de relación entre grupos o clases. Tal perspectiva supone, sin embargo, que uno se da, como por debajo de la mesa, la referencia al espacio llamado sociedade (LEFORT, 1985, p. 75).

A crítica tecida contra a ciência social que tende a enxergar o político como mero dado de um sistema maior, a democracia, ainda pode ser embasada pela construção do conceito lefortiano de sociedade democrática, onde esta é compreendida como algo além de um regime político, por ser uma formação social da existência coletiva. Sua principal característica seria a criação social de direitos através de sua capacidade de controlar a ação estatal e o poder dos governantes (CHAUÍ, 2019). A ilustre uspiana concluirá que a modernidade arquitetou três grandes concepções do político, entendidas nos critérios recém apresentados de criação social, quais sejam:

A utopia como elaboração da boa sociedade indivisa e do bom poder que a conserva; a revolução como momento decisivo em que as contradições sociais levam o Baixo da sociedade a recusar a legitimidade do Alto, contestando-o e destruindo-o, a fim de reunificar o social dividido sob a égide da igualdade; e a república democrática, que, pela criação de direitos e pela legitimidade dos conflitos, pretende que a divisão social possa exprimir-se na exigência de igualdade, justiça e liberdade (CHAUÍ, 2019, p. 51-52)

Filio-me ao terceiro sentido do político, da república democrática, por considerá-lo a mais abrangente das opções, destacando ressalvas a noção restringida de utopia acima apresentada e indicando que as três concepções bem que poderiam ser consideradas como uma progressão necessária da reflexão para a ação, alcançando, por fim, o estado de maturação social necessário para a acomodação do conflito como fato social presente e cotidiano.

A opção pelo sentido político como república democrática conta com o apoio de vários pensadores como a opção mais plausível, mesmo daqueles que não se definem como republicanos. De minha parte, não possuo arcabouço intelectual para considerar-me republicano, mas naveguei por um bom tempo estes temas, notando que a rota traçada por Maquiavel é um caminho coerente e pouco explorado.

4.3 CASTELLOS DE AREIA DESMANCHAM NO MAR

Mas você sempre será
a onda que me arrasta
que me leva pro teu mar
(Marjorie Estiano, Você sempre será, 2005)

Pode reavivar a fogueira pois ainda não encerramos. Chegamos a uma noção satisfatória de povo, coerente com a desigualdade social e processos de exploração nacional. Também propomos como sistema político mais adequado uma república democrática. Eis que o Brasil é oficialmente uma república federativa, signatária da democracia. “Chegamos”, você tem razão, mas a quem você se refere? Não é uma constituição declarando direitos que resolverá nossas mazelas. Se eu pudesse apontar um indicador melhor seria a consciência popular, o que é bem pouco disseminado em nossas terras. O que eu quero dizer é que não é porque o Brasil se considera uma república democrática que o problema está resolvido. É justamente o contrário. Precisamos reconsiderar nosso sistema político às luzes das especificidades de nossos habitantes a partir de um critério que considere a ampla desigualdade social e possibilidades de mitigá-la. Por isso, permaneceremos aferrados às noções de povo e conflito maquiavelianas, adequando-as ao nosso momento democrático.

Acho que é oportuno relacionarmos nosso processo republicano com nossa realidade social para demonstrar que poucas coisas podem ser tão inócuas quanto a letra fria da lei, caso não leve em conta os processos sociais. Somos uma república desde 1889, mas isso não responde nossos questionamentos pois precisamos definir a que tradição do republicanismo estamos nos referindo e ainda relacioná-la com nossa história, que não conheceu nenhuma experiência legitimamente republicana (BIGNOTTO, 2004). E isso não é papo de mau perdedor, pode desfazer o sorriso sarcástico, pois vamos fazer um breve retrospecto e eu te provo que ao menos, a ideia de república que defendemos para o Brasil não habitou mais que as páginas de legislações ignoradas.

Um ótimo resumo nos é dado por Starling (2018). Em 1627, em sua “História do Brazil”, o frei Vicente do Salvador, considerado por muitos o primeiro historiador “civilizado” do Brasil já comentava que os gestores levavam mais em conta os interesses pessoais, afrontando a visão republicana da época de valorização de um bem-comum. Nesse momento o republicanismo era ligado a gestão administrativa praticada pelas câmaras municipais. Posteriormente, no fim do século XVII, o termo fora ligado a sedições, melhor falando, movimentos de revolta política contra as autoridades, como ocorreram em Pernambuco em 1710 e em Minas Gerais em 1720. Os últimos anos do século XVIII ampliaram a ideia republicana no contexto da autonomia política e da soberania nacional pelo exemplo das revoluções modernas burguesas, como a Independência dos Estados Unidos da América e a Revolução Francesa. As concepções de república evoluíam conforme os estágios de contradição social, mantendo a polissemia temática visualizada desde seu batizado por Cícero e até antes quando ainda era a Politeia dos rivais Aristóteles e Platão. De tão ambíguo, pode vestir-se até com trajes absolutistas a partir das formulações de um Jean Bodin³³, ao ter seu significado associado ao Estado e a partir daí a qualquer forma de regime político.

Mas voltando ao Brasil, a transferência da corte portuguesa para o Brasil no início do século XIX, restringiu ainda mais as discussões republicanas, por associar-se ao terror dos nobres que viram sua casta destituída e guilhotinada na França. Nem mesmo a independência política negociada em 1822 apresentou um terreno propício para a difusão pública das ideias republicanas, ainda temidas por nossos governantes máximos, monarcas imperadores. Nosso governo combinava ideias de outras metrópoles visando “garantir a sobrevivência da unidade política do país, de organizar um governo que mantivesse a união das províncias e a ordem social. Somente ao final do Império começaram a ser discutidas questões que tinham a ver com a formação da nação, com a redefinição da cidadania (CARVALHO, 1990, p. 23)”.

Diversas correntes passaram a disputar a propagação de seus modelos de republicanismo.

³³ Jean Bodin (1530 - 1596) teórico político e jurista francês, referência no estabelecimento dos conceitos de soberania e absolutismo dos Estados modernos.

Conforme Carvalho (1990), três correntes principais disputavam a primazia nacional: o liberalismo à americana, o jacobinismo à francesa, e o positivismo, sendo a primeira a vencedora. Mas ao invés de enriquecer o debate e as soluções fora percebida uma deflação do termo. As disputas pela hegemonia ao invés do debate pela melhor adequação relegaram o republicanismo brasileiro a um patamar mínimo. Starling (2018) aponta os dois pontos em que o sentido dos republicanismos se condensou: primeiro, fora reduzido a forma de governo oposta à monarquia em vez dos autoritarismos, tornando-o mero substituidor da forma de governo anterior; depois, tornou-se sinônimo de uma democracia formal, incapaz de questionar as questões de desigualdade, escravismo e hierarquia social. O grupo vencedor importou a ideia de soberania nacional atrelada a uma ideia universalizante de povo, que não questionava os limites de acesso da ampla maioria dos brasileiros à cidadania.

Havia, assim, pelo menos três modelos de república à disposição dos republicanos brasileiros. Dois deles, o americano e o positivista, embora partindo de premissas totalmente distintas, acabavam dando ênfase a aspectos de organização do poder. O terceiro colocava a intervenção popular como fundamento do novo regime, desdenhando os aspectos de institucionalização. É verdade que a ideia de ditadura republicana era usada pelos dois modelos franceses, mas na versão jacobina ela permanecia vaga, ao passo que os positivistas detalhavam o papel do ditador, do congresso, as normas eleitorais, a política educacional, etc (CARVALHO, 1990, p. 22).

Dos três modelos, o americano ou liberal republicano era o mais palatável aos intentos de nossas elites dirigentes, por sua roupagem liberal, mas na verdade antipopular e preservadora dos privilégios. Um de seus trunfos estava na aposta pelo federalismo, que beneficiava as elites locais, legitimando o poder que já exerciam em seus ambientes de influência (STARLING, 2018). Esta manobra representava uma ruptura institucional formal com o sistema monárquico, fortemente centralizador e autoritário. O efeito disso? Um giro de 360°. As elites que precisavam agradar ao Império para manter seus privilégios, adquiriram legitimidade para manter o poder já adquirido. Nessa composição, saíram de cena alguns nobres, mas tanto as elites quanto os desvalidos mantiveram a mesma proporção e posição. Esse fora o norte do golpe militar que implantou o republicanismo como modelo político-social. “O regime que se seguiu a 1889 tinha muito mais a fisionomia de uma oligarquia do que de uma República. A liberdade permaneceu o apanágio da elite. A igualdade entre os cidadãos, um sonho que não se realizou” (BIGNOTTO, 2020, p. 55).

Com o sentido de república limitado a mera oposição ao modelo anterior, assumindo uma negatividade acrítica que não problematizava as grandes questões nacionais, como a escravidão, hierarquia, autoritarismo e desigualdade a consolidação republicana restou prejudicada. O diagnóstico crítico dos estudiosos do republicanismo nacional apontou tais falhas e os fez remar sentido ao alargamento do conceito, fazendo-os reconquistar fronteiras perdidas, como pontuar-se

novamente como oposta a todas as formas de autoritarismo, até regimes totalitários de massa (BIGNOTTO, 2000). O impulso se deu em grande parte pela incorporação e valorização da contribuição Maquiaveliana e suas formulações sobre a essencialidade da incorporação do conflito.

O Brasil nunca experimentou um regime totalitário, mesmo que políticos como Getúlio Vargas tenham flertado com o regime fascista italiano. Mas as classes dominantes brasileiras sempre odiaram o conflito, sempre negaram o fato de que a liberdade e suas expressões na arena pública dependem das disputas entre as partes constitutivas do corpo político. No lugar disso, setores importantes que Lefort, na esteira de Maquiavel, chamou de “grandes”, preferiram recorrer às formas autoritárias de poder, em vez de aceitar a disputa em torno de ideias e projetos de país. Por essa razão, vamos prestar atenção especial às estratégias de ocultação dos conflitos, que estiveram no centro da construção dos regimes autoritários e oligárquicos após a proclamação da República. (BIGNOTTO, 2020, p. 23-24)

Para encobrir a questão conflitual, a falaciosa ideia de unidade fora fomentada em uma tática que como já asseveramos, mostrou-se prejudicial à evolução social. No entanto, estas ideias, volta e meia são recicladas, normalmente associadas a guerras santas contra fantasmas alimentados por uma elite conservadora de seus próprios privilégios. Glorificando um passado mítico que nunca existiu tentam erodir os avanços civilizatórios que lentamente erigimos. Contra estas narrativas, também devemos observar o passado, em suas práticas e teorizações, “ver que não é pela recuperação do passado Republicano que podemos aspirar a retornar aos escritores do passado, mas sim pelo fato deles fornecerem uma referência outra a partir da qual é possível colocar o problema da identidade do corpo político” (BIGNOTTO, 2000, p. 60).

Seguindo este instrutivo conselho, podemos dar uma espiadinha nas ideias sobre o republicanismo para embasar melhor nossa posição. Inclusive, acima, já esboçamos tal movimento, contando com um pouco do brilhante resgate que Heloísa Starling fizera das ideias sobre os republicanismos no Brasil. Outros pesquisadores dão um salto um pouquinho maior, como Cardoso (2000) que compartilha responsabilidade pela má compreensão sobre o republicanismo entre Platão e Aristóteles. Ele foi fundo? Foi. Foi assertivo? Extremamente. Em resumo, dirá que o termo, em seu ancestral, *Politeia* (posteriormente rebatizada pelos latinos como *res publica*), designava tanto o gênero dos regimes políticos quanto sua forma ideal para a realização de sua natureza política. Por esta senda, a democracia podia ser entendida como uma espécie de república. No entanto, ambos conceitos pouco tem a ver com seus herdeiros atuais, mas algo persiste, a confusão entre as fronteiras da democracia e do republicanismo. Antigamente, a situação podia ser definida nos seguintes termos:

A divergência entre quem depois virá a ser chamado “republicano” e o “democrata”, portanto, dizia menos respeito ao problema da participação direta do conjunto dos cidadãos nos negócios da polis do que ao grau de abertura da comunidade política à totalidade dos homens livres. Porque tanto para um como para o outro mais, e não menos, participação

direta era o que se deveria esperar de um bom cidadão (ARAÚJO, 2000, p. 10).

Se a participação direta não era um problema para os antigos, para os modernos era uma questão capital, resolvida em parte, pela incorporação do instituto da representação, uma herança medieval. A representação disciplina os requisitos mínimos na configuração do exercício da cidadania, ou em termos aproximativos, a forma de participação atualmente possível. Como as ideias de democracia e republicanismos se encontram e se confundem com certa regularidade, Araújo propõe a designação da cidadania democrática a partir de três ideais normativos: “(1) Civismo, que vou tomar como um ideal de excelência no exercício da cidadania. (2) Plebeísmo, um ideal de extensão da cidadania. (3) Pluralismo, que é um ideal de tolerância para com os diferentes estilos de vida e crenças religiosas e filosóficas dos cidadãos” (ARAÚJO, 2000, p. 05). Os três ideais são tidos como complementares, mas conflituosos, presentes em frações diferentes em cada formulação democrática. No entanto, fica evidente a primazia do civismo e plebeísmo a tal ponto que o pensador lamenta não comentar mais sobre o terceiro ideal, claramente coadjuvante. Assim, na teoria de Araújo (2000), o republicanismo antigo apresentaria maior propensão ao civismo enquanto as modalidades atuais primam por uma constituição predominantemente plebeísta. Tentativas clássicas de unificar as duas modalidades principais eram chamadas de democracias, já modernamente, foram denominadas como revoluções. Inclusive, “civismo e plebeísmo tendem a ser confundidos nessa história porque, pelo menos a partir da Revolução Francesa, muitos autores e oradores, defensores ou críticos da revolução, começam a usar as palavras “república” e “democracia” como se elas fossem sinônimas” (ARAÚJO, 2000, p. 07-08).

Nestas junções de concepções e conteúdos um fato observável fora o alargamento da cidadania e o aumento da comunidade política a números impossíveis de se reunirem, mas que poderiam ser representados. Outra criação moderna aproveitada nesta empreitada fora a figura do Estado, que passou a atuar entre os representados e os representantes.

Como o termo representação sugere, basta introduzir um terceiro elemento, mediador. Esse terceiro elemento é aquela entidade que está sistematicamente ausente na tradição do pensamento republicano, e que continua sendo objeto de repulsa entre seus herdeiros contemporâneos: o Estado. Em outras palavras, ao passarmos da ponta república da nossa escala para a ponta democracia, esse terceiro termo tem de aparecer no meio do caminho. A democracia é, na verdade, o Estado democrático (ARAÚJO, 2000, p. 26-27).

Miguel (2014), comentará que a representação é um mecanismo importante para manter os níveis de conflito social manejáveis, mas questionável quando se subverte em um meio de ampliar a distância entre as partes. Esta corrupção do mecanismo representativo pode ser vista em comunidades que confundem e restringem a democracia como fosse mero ato eleitoral. Afinal, eleições não são a quinta-essência da democracia, apenas um mecanismo que deve ser operado

consciente de suas limitações. Erro comum, até Maquiavel superestimava as eleições, como quando pregava nos *Discorsi* que “[...] o povo muitas vezes erra “no geral”, na determinação das grandes políticas, mas sempre acerta “no particular”, na eleição dos ocupantes dos diversos cargos públicos” (MIGUEL, 2007, p. 50).

Esta inserção de Maquiavel não fora ocasional, posto seja o pensador da política melhor localizado historicamente na fratura que trouxe o plebeísmo à preponderância. O florentino contrapôs a grande tradição em suas ideias de equilíbrio e concórdia a partir da tese do conflito como o elemento essencial da longa estrutura política romana, e ainda discordou de seus contemporâneos do Humanismo Cívico que atribuíam o sucesso romano à capacidade de adaptação possibilitada pelo modelo da Constituição Mista³⁴, como veículo conciliador das crises. A oposição maquiaveliana inverte o mérito, atribuindo à possibilidade de interpor discordância como fator principal. Em sua proposta, se o império romano sobrevivia seria pelo ambiente de liberdade proporcionado por um modelo aberto as dissensões, que cultivava o conflito como prática aceitável em vez de internalizá-lo até um ponto insustentável de cisão e revolta.

Note-se a inversão da relação causa-efeito na análise de Maquiavel: não é que a liberdade traz como consequência as dissensões internas, mas são as últimas que dão lugar à liberdade e a conservam[...] Maquiavel nunca diz que os tumultos são bons e convenientes em si mesmos; apenas afirma que tais fenômenos produziram, em Roma, “bons efeitos” (ARAÚJO, 2013, p. 96-97)

No entanto, Maquiavel é voto vencido. Suas formulações desatreladas de moralismo ameaçavam o sistema vigente ao fomentar o conflito como expressão legítima e questionadora da hierarquia imposta. Araújo (2013) enxerga na proposta maquiaveliana a possibilidade de uma Constituição Mista Plebeia (CMP) que não chegara à efetivação, sendo substituída por uma teoria que estrutura a sociedade em uma comunidade una, formada por um povo que reuniria todos os habitantes ao desfazer a hierarquização social por *Status*. Está resumido nosso atual pensamento democrático, vinculado à ideia de Estado soberano.

Tendo em vista este panorama, Araújo especula sobre a possibilidade de se aliar a CMP com nossos pressupostos democráticos, dentro de um modelo de república mais coerente por apontar as desigualdades disfarçadas. O trunfo estaria na oportunidade de se ter uma República Plebeia extravasando as dissensões dentro de um âmbito espacial e não temporal, ou seja, enfrentando suas questões em tempo real, não relegando-as a um futuro incerto e idealizado (ARAÚJO, 2013). O primeiro e duro passo seria questionar a noção de povo como, “[...] uma agência mais abstrata

³⁴ Grande trunfo dos pensadores clássicos da política romana, a Constituição Mista adquiriria maior longevidade como modelo de governo por agregar e harmonizar as qualidades das formas puras de governo.

situada acima da cisão social.[...] um grupo único abrangendo a comunidade cívica em seu conjunto, apto a expressar a sua verdadeira identidade, porque construído com base no reconhecimento da igualdade de seus membros” (ARAÚJO, 2013, p. 265-266). Em seguida, a outra grande unidade da equação, o indivíduo como elemento mínimo universal, deveria ser problematizada, revelando que esta individualidade da cidadania apenas “reflete a desnaturalização da pertença social e não fato óbvio de que indivíduos são também seres sociais” (ARAÚJO, 2013, p. 296).

Desfeita a ilusão da unidade, o mecanismo da representação poderia ser repensado visando um emprego mais legítimo. Veja bem, nossa democracia prega que todo o poder emana do povo e que a representação seria o mecanismo de viabilização do governo do Estado através da eleição de alguns representantes, mas esse mero aparato administrativo precisa coagir e corrigir os desvios dos indivíduos que discordam da totalidade (ARAÚJO, 2013). Ora, esses conflitos gerados sugerem então que os conflitos permanecem mesmo sob essa construção e que a representação melhor representa no sentido de encenar do que representa no sentido de simbolizar as necessidades de seus representados. Em resumo, o plebeísmo como mecanismo de inserção de membros ao campo da cidadania precisa validar-se pela incorporação crítica destes, compreendendo suas demandas e as dinâmicas necessárias para integrá-los.

Vale insistir, nesse sentido, que a república contemporânea, conforme se a entendeu aqui-isto é, como estado e como democracia-, está comprometida até seus alicerces com certas ideias-chave, que são a base de sua legitimidade. Entre as quais: que o homem é um ser dúctil e moldável, que a sociedade é um processo, cujo motor é o conflito social, através do qual se autocria e autodesenvolve; que as hierarquias sociais admitidas nela são fluidas na mesma razão em que se tomam os homens como seres dúcteis e moldáveis; que o processo social pode ser penetrado de valor graças à agência humana, e é só nessa medida que a própria ideia do progresso torna-se um valor; e que, enfim, a sustentação política da sociedade democrática depende de que o conflito por ela reconhecido e estimulado resulte em progresso efetivo (ARAÚJO, 2013, p. 339-340).

Note que a fala anterior considerou a democracia como uma das formas da república contemporânea. Supomos que este ponto merece melhor esclarecimento pois República e Democracia não são sinônimas, (mesmo que tenham significados semelhantes, respectivamente coisa do povo e poder do povo) mas parceiras essenciais na busca de um sistema social realizável. É claro que o pensador não confunde república e republicanismo, nem republicanismo e democracia, mas torna-se confuso ao empregar república em seu amplo e cotidiano conceito de toda e qualquer forma de governo. Comentamos mais sobre o republicanismo por nossa ânsia de trazer Maquiavel para o debate e para este, democracia não era ideia corrente. Na verdade, desde a antiguidade o termo estava em baixa, sendo ressuscitado apenas na Era Contemporânea e logo comparado e/ou mesclado às ideias do republicanismo. No Brasil essa junção se deu pelos signatários do Manifesto

Republicano, em 1870³⁵, em muito influenciados pelos revolucionários estadunidenses e franceses do século XVIII. (BIGNOTTO, 2020). Nossa tarefa necessita unir os termos, entendendo que “não se trata de contrapor uma república a uma democracia, pois nesse campo os avanços das democracias são capazes de garantir a expansão da igualdade de direitos dos cidadãos que não foi experimentada em nenhuma república do passado” (BIGNOTTO, 2000, p. 67).

Antes de associar os semelhantes é louvável especificá-los, pois uma associação sem fundamentos é capaz de reduzir os próprios conceitos, com a eliminação dos pontos de discordância na busca de um meio termo capenga. Em nosso breve exercício não conseguiremos resgatar a historiografia da democracia ou do republicanismo, mas vamos nos ater a um texto de Renato Janine Ribeiro, insigne exemplo de profundidade e síntese para definir o caráter da democracia e os benefícios de sua associação com o Republicanismo. Sobre este último, como já comentamos bastante, prescindiremos de conceituar novamente. Então, o primeiro pressuposto é dissociar a obrigatoriedade na ocorrência de democracia e republicanismo associados, pois há repúblicas que não são democráticas, mas rogam o termo e democracias configuradas como monarquias constitucionais, por vezes mais republicanas que certas repúblicas formais (RIBEIRO, R. J., 2000). A observação seguinte complementará a questão ao propor a importância na reunião das instâncias, citando o exemplo de certos progressistas que repudiam o republicanismo por seu passado predominantemente conservador e aristocrático, desprezando contribuições sobre a administração do poder, simplificando a democracia aos moldes de um populismo distributivista (RIBEIRO, R. J., 2000).

Ressaltada tanto a independência dos conceitos quanto o benefício em uma provável associação, o pensador parte para a diferenciação dos termos, propondo a democracia como a expressão do regime do desejo do povo dentro de uma perspectiva sobre o poder e ação coletiva e por consequência o povo como ser desejante em interação, ressaltando a impertinência de julgamentos “moralistas” ou “racionalistas” sobre a associação entre desejo e irracionalidade, pois “o desejo de bens não precisa ser voraz nem indecente: pode ser, simplesmente, o modo de adquirir a base material para a própria existência digna” (RIBEIRO, R. J., 2000, p. 14). Normalmente ocorre uma asfixiante crítica ao regime dos desejos populares, a democracia, havendo na antiguidade a contraposição com as virtudes, superiores e abnegadas enquanto que nos tempos modernos o conflito é interposto pelo suposto racionalismo e adequação dos interesses. Comenta Ribeiro (2000) que seja para a virtude ou para o interesse, em níveis diferentes de explicitação, é essencial a repressão ao desejo.

³⁵ O Manifesto Republicano fora uma declaração assinada por um grupo dissidente liberais do Império que propunham a queda da monarquia e a implantação de uma República Federativa no Brasil.

O condão do interesse desfigura a ideia da democracia como expressão do poder desejante do povo através dos mecanismos de representação em dois critérios, primeiro, legitimando a eleição, vista como antidemocrática para a teoria clássica que preferia o sorteio como critério de escolha e ainda, delegando (retirando) a administração do poder aos eleitos ao invés do povo (MIGUEL, 2014). Uma questão problemática consta na suposição que a escolha de um representante, mesmo que fosse unânime resolveria as questões conflituais.

[...] as instituições não podem ser simplesmente aceitas como meio de superação da expressão violenta do conflito porque elas não são externas a esse conflito. Elas nascem do conflito e agem sobre o conflito, via de regra privilegiando, com seus vieses, os interesses dominantes e contribuindo para anular, marginalizar ou moderar as reivindicações de mudança (MIGUEL, 2018, p. 109).

Nesse momento o republicanismo, e especialmente a formulação maquiaveliana, demonstra sua utilidade, uma vez que disciplina questões sobre a administração do poder enquanto direito e dever permitindo à democracia assumir sua função primordial de conceder ao povo o poder, ainda conscientizando seus membros que quando todos mandam, todos devem obedecer para que a emanção da própria vontade se efetive (RIBEIRO, R. J., 2000). A conscientização desses desejos deve levar em conta a dificuldade de sua efetivação a partir da dinâmica do conflito, fazendo-os conscientes que a mera eleição de um representante configura o ponto de partida e não de chegada do ato democrático. “Insisti em que ela [democracia] precisa da República - se não, fracassa. Mas a república deve ser o meio para ela expandir suas possibilidades, reformando não apenas o Estado, porém as relações sociais e mesmo microssociais” (RIBEIRO, R. J., 2000, p. 24).

Considerando a democracia como ponto de partida, o povo toma a responsabilidade de edificá-la, adequando-a ao momento histórico. A tarefa mostra interminável e inconclusa uma vez que a democracia apresenta um paradoxo que serve para o ensejo de sua renovação: “Povo é uma categoria política, que reúne as pessoas que estão submetidas a um governo. Dessa forma, povo se opõe exatamente a governo: povo e governo são antípodas na relação de dominação política que é própria das mais diversas sociedades humanas.” (MIGUEL, 2014, p. 39).

Dentro desta dinâmica a teoria republicana à moda maquiaveliana conclui que “[...] o político se funda no conflito constante das partes que compõem o corpo político e ganha seus contornos institucionais e históricos na medida em que se chega a uma configuração de direito que os acolhe.” (BIGNOTTO, 2004, p. 39). E devemos entender este acolhimento na forma menos amistosa possível, uma vez que as práticas arraigadas da democracia deliberativa³⁶ demonizam a dimensão do conflito como possibilidade propositiva e democrática.

³⁶ Democracia Deliberativa é interpretação majoritária sobre o sistema democrático atualmente.

uma teoria crítica da democracia- que fale às sociedades contemporâneas esse ainda deve ser construída- preciso enfrentar a questão da organização do mundo material e seu impacto na política. Precisa fazer Face a constatação de que os conflitos de interesses são fatos permanentes e que a transformação social não avançará se houver exigência de consenso; na verdade, ela exige, muitas vezes um uso (legítimo) de coerção, impondo aos grupos privilegiados a subtração de suas benesses. Precisa aceitar que o debate político não ocorre de maneira Independente de seus mecanismos de mediação, colocando na pauta a pluralização do controle dos meios de comunicação de massa. Precisa entender que a representação política é inescapável e que, portanto, a questão dos mecanismos de vinculação dos representantes aos representados por cima centralidade absoluta na discussão sobre qualquer ordem democrática. A teoria deliberativa falha em todos os quesitos e acaba por se constituir mais num obstáculo que numa base para pensar o aprofundamento da prática democrática. (Miguel, 2014, p.95).

Bom, agora, acho que chegamos em um ponto final interessante na teorização. Concluo que não podemos exigir firmeza nessa construção de um conceito de povo brasileiro como substância única e homogênea. Não somos todos grãosinhos de areia esperando que um escultor nos torne um belo e efêmero castelinho de areia, desmanchado ao abraço com a primeira ressaca. Os simpatizantes do republicanismo maquiaveliano propõe que analisemos esta tarefa empregando o critério do conflito como essencial na dinâmica social. Segundo os mesmos nem é algo revolucionário em si ou uma ruptura radical, mas teria um efeito devastador contra as verdades formais da nação ao empregar métodos que busquem de forma crítica o enraizamento das questões criticamente com a realidade histórica. (BIGNOTTO, 2000). Afinal, seria tentar empregar um conceito já estabelecido e por (quase) todos aceito: que somos uma república.

Deixaríamos de ser uma república formal, utilizada para disfarçar a manutenção dos privilégios das elites e nos tornaríamos um modelo crítico e adequado a condição de desigualdade social brasileira. “A história brasileira é, a nosso ver, o terreno fértil para mostrar como a montagem de um aparato jurídico, mesmo de inspiração democrática, está longe de garantir a efetivação dos valores fundamentais defendidos pela sociedade livres”. (BIGNOTTO, 2004, p. 37). Eu acredito que agora que minha contribuição já está bem esclarecida, posso iniciar a construção que avistei em meus sonhos/delírios marítimos. Havia um castelo nessa praia, uma obra interminável, que levava em conta as mais diversas especificidades da nossa população. Era uma empreitada genuinamente democrática, árdua tarefa que considerava todos os conflitos apresentados e buscava uma maneira de atender as mais diferentes necessidades. Ninguém estava preocupado com a conclusão da obra, estavam todos preocupados com o processo de criação porque, enfim, o castelo não seria essencialmente a conclusão de obra, mas todo o processo de acomodação de seus membros no decorrer da construção. Se você olhar bem, aqui onde conversamos já há um alicerce. Agora quero ouvir se gostaria de opinar sobre a obra, afinal creio que o convenci da importância da demarcação de posição mesmo que conflitante, pois é da confrontação das diferenças que poderemos ir adiante.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eu não sou ministro, eu não sou magnata
Eu sou do povo, eu sou um Zé Ninguém
Aqui embaixo as leis são diferentes
(Biquini Cavadao, Zé ninguém, 1990)

É hora de aposentar meu eu-lírico pois concluir este trabalho é uma tarefa pessoal. Ao marinheiro que me acompanhou nesta jornada sou grato por compartilhar a tarefa, possibilitando um pouco de ludismo, útil para transmitir um conteúdo denso. Por muitas vezes questionei meu intuito; por parecer nadar contra a maré, defendendo uma ideia não só impopular, mas também proscrita para o senso comum. Saber que a academia tece críticas bem embasadas ao conceito unitário de povo é um consolo mínimo e insuficiente, uma vez que a minha pretensão seria alcançar públicos leigos. Nessas horas o marinheiro comentava que se eu divisara o continente ao longe, era minha obrigação remar para constatá-lo como real ou ilusório. Por isso concluo que cheguei em terra firme, em um lugar densamente habitado, em parte por indivíduos que não o enxergam corretamente. Para aqueles que bradam que estamos em um paraíso ou que reclamam que ele fora tomado recentemente por invasores minha indignação mais visceral é o que posso oferecer.

Por que me encaminho por estas veredas? É porque estou escrevendo essa conclusão na primeira semana após o segundo turno das eleições presidenciais brasileiras de 2022. Por que compartilho esta data? Porque estou perplexo com o país. Não preciso entrar em detalhes, este evento entrará para a história, causará espanto aos mais jovens; e a memória confusão ou consternação para aqueles que o vivenciaram. Por que não consigo comemorar a incrível vitória da democracia que presenciamos? Talvez, porque uma porcentagem impressionante de pessoas não consiga perceber isso...

Devo mesmo entrar no mérito? Sim, pois pisar neste campo minado é obrigação de quem se propôs a uma análise crítica, desvinculada de uma insípida e enganosa neutralidade científica. Se tem alguma coisa que aprendi com Maquiavel, além da existência dos conflitos, fora que as análises políticas devem se preocupar com a conjuntura. Não era movido apenas por amor aos clássicos que o florentino se debruçava sobre a Roma Antiga; ele tinha interesse em compreender as dinâmicas sócio-políticas que levaram aquela sociedade ao equilíbrio, longevidade e poder.

Então vejamos, o que advém da minha análise de conjuntura, embasada nas humanidades? Este é um dos mais claros episódios que explicitam nosso modelo de governo. Não somos um povo único identificado como uma democracia racial, mas antes disso, uma oligarquia racializada. Daqui de onde falo, do “conservador” interior paranaense, vislumbro um cenário de guerra civil “fake”

contra o comunismo, um inimigo imaginário, ao menos nos termos colocados. Após sabotagens sistemáticas ao direito de ir e vir da população da região brasileira que concedeu a maior porcentagem de votos para o presidente recém eleito não surtirem o resultado eleitoral imaginado em uma eleição legal e inquestionável, se entrincheiraram em frente a batalhões do exército fazendo saudações nazistas ou bloqueando rodovias, exigindo sabem eles lá o que. Talvez, a suspensão da democracia por não se sentirem contemplados com a opção democraticamente eleita.

O que fazer quanto a isso? Como lidar com essa divisão surgida? Em “*O povo Brasileiro*”, obra que embasou nossa crítica a Darcy Ribeiro, uma divisão do povo é citada por cima, mas a solução não é apresentada. O autor se limita a vaticinar um momento em que o povo se unirá, superando essas divisões sociais. Em outras conjunturas Darcy se sairá bem melhor, por exemplo, em seus mandatos políticos onde combatera a desigualdade social com propostas concretas de investimento na educação, na ciência, e na proposta de arrecadação progressiva de impostos. Ciente que toda crítica pode ser revertida a quem a dirige já adianto que também não apresentei soluções, mas apresentei um problema grave que considero digno de debate: afinal, onde chegamos negando os conflitos nacionais? Varrer a sujeira para debaixo do tapete não resolve problemas, apenas cria novos, tais como gerar uma montanha no meio da sala. Darcy acerta quando une o discurso com a ação, mas viver o exílio o impediu de agir politicamente e suas obras dos EAC refletem esse desequilíbrio. Neste contexto, “*O povo brasileiro*” representa um resumo, tardio é verdade, que sintetiza o ambicioso projeto teórico de Ribeiro. Questiono o que diria Ribeiro caso presenciasse os eventos atuais. Recriminaria as manifestações antidemocráticas, mas também comemoraria a politização de parte do campo progressista, que aprendeu a conciliar sentimento utópico com ação política. O posicionamento de Darcy poderia ser sintetizado pela resposta dada na entrevista a seguir.

A utopia enquanto projeto político está em desaparecimento? O ceticismo, o desencanto, o pragmatismo e o utilitarismo substituíram o encantamento revolucionário da década de 60? A juventude de 80 é alienada? D. R. – Em 60, só não eram utópicos os reacionários, os que acabaram com a democracia para servir aos Estados Unidos. A UNE lutava, o Brasil discutia com entusiasmo, o cinema florescia. E tudo durou até 1968. Ser utópico era tentar colocar sob controle o capital estrangeiro. Era fazer a reforma agrária para dez milhões de pessoas. Era ser realista. Estou, entretanto, contente em ser derrotado. Quando fui homenageado na Sorbonne – sou o único brasileiro a receber o título de doutor honoris causa da mãe das universidades – disse que aceitava o prêmio como um consolo dos meus fracassos. Fracassei ao tentar salvar os índios, alfabetizar, fazer a reforma agrária e criar uma universidade necessária. Mas prefiro o fracasso a vencer com os ditadores. O problema é que a juventude está distanciada dos intelectuais responsáveis, nem lê mais os brasileiros. Quando voltei à universidade brasileira, levei um susto; havia estudante de antropologia que nunca tinha lido uma obra inteira. (RIBEIRO, 2013, s/p)

Quando Darcy retornou definitivamente ao Brasil, em 1979, com a proposição da anistia política, encontrou nos ambientes acadêmicos uma cultura de despolitização e submissão às imposições ideológicas do governo, resultado de 15 anos de uma ditadura cívico-militar. Essa nova geração de intelectuais, em sua maioria, refugiava-se em uma pretensa neutralidade científica, apolítica, acrítica e conivente com o regime golpista como modo de sobrevivência. Esse panorama inflamou seu espírito combativo, voltando-o contra seu campo de produção. Se ele polemizou contra Roberto da Matta não era por razões pessoais mas porque este último era uma referência acadêmica que se apresentava diametralmente contrário às proposições darcynianas. No exílio Darcy refinou suas perspectivas utópicas, participando de movimentos reformistas de esquerda em países como o Chile de Allende e o Peru de Velasco Alvarado. Todas as empreitadas que participou fracassaram, seja no Brasil como Ministro da casa Civil de Jango em 1964 quanto nos dois países acima citados, no entanto, o acúmulo das experiências o convenceram que o desenvolvimento democrático passava por lutas coletivas com engajamento popular.

Essa perspectiva teórica coletivista, dialética e politizada chocara-se tanto com o regime golpista antidemocrático mas também com seu substituto, a onda neoliberal das democracias liberais. A grosso modo o neoliberalismo adapta-se bem a ambientes antidemocráticos (vide a ditadura militar e economicamente ultraliberal Chilena de Pinochet, que aliás derrubou o governo social democrata de Salvador Allende). Por experiência própria, Ribeiro vislumbrava o espectro neoliberal como inimigo da consolidação social, animado a retornar para a política institucional para combater o adversário a partir de seu cerne. Nos anos seguintes, fora vice-governador do Rio de Janeiro no governo de Leonel Brizola e depois senador da República.

Mesmo doente e necessitando de cuidados intensivos entendia que deveria disputar os espaços sociais e institucionais. Isso o impelira a fugir da UTI, concluir seus EAC com a obra-resumo “O povo Brasileiro” e ainda divulgá-la. No texto comentamos um dos seus embates finais, contra Rubem Alves. A escolha não fora aleatória, pois consideramos que sintetiza as duas maiores contribuições de Darcy Ribeiro a questão sobre a problematização do povo brasileiro: a defesa do coletivismo e a politização do conceito de utopia. Alves não era considerado um inimigo por Darcy, por ser um indivíduo de pensamento progressista, mas um empecilho para a politização do povo por sua defesa intransigente de uma perspectiva individualista, capaz de enfraquecer a capacidade de contestação popular e conformação com o *status quo*. Outro acerto que vemos em Darcy no referido diálogo consiste em não prever uma unificação do povo sobre os critérios de raça/cultura como necessidade intrínseca para a transformação social. Ele se apresenta muito mais materialista e pragmático por fomentar a organização política dos explorados, a necessidade de desenvolvimento educacional e econômico e ainda a problematização das soluções neoliberais. Afinal a coletivização

da consciência popular independe de uma unificação artificial, ainda mais no Brasil, um país extremamente diverso culturalmente. A unidade deve consistir na consciência da situação nacional, no ensejo ao combate a exploração popular e dos privilégios que acirram as desigualdades sociais. A busca pelos intentos acima elencados prescinde da formação de uma unidade mas não da coletivização dos esforços. Tendo a utopia da desarticulação da desigualdade legitimada pelo Estado como norte e a coletivização dos esforços como meio, a formação de uma unidade cultural futura pouco importa.

Voltando a atualidade, Ribeiro contaria com uma vitória do campo democrático, no entanto, precisaria se manifestar quanto aos revoltosos, uma questão material urgente. Minha contribuição é que eles devem ser responsabilizados por seus atos e posteriormente confrontados com nossa história oligárquica para que compreendam suas perspectivas ideológicas e percebam as contradições em que se colocam. Respeitar o resultado das eleições é imprescindível e mesmo que possa criticar Luís Inácio Lula da Silva por prometer conciliar o país a partir da instauração de uma frente amplíssima, entendo ser sua responsabilidade presidencial para garantir a governabilidade, gerir as diferenças e representar a coletividade. Suas eleições ganhas foram atreladas a essa promessa de conciliação porque uma parte da população que nega o conflito, mas se beneficia dele temia a alteração da situação social. Estes são os conservadores de seus próprios privilégios e nada mais e eles serão os adversários que não podemos perder de vista.

Se critico Lula por seu ímpeto conciliatório, condeno Bolsonaro e seu bolsonarismo por encarnar a questão do conflito por um viés autoritário e retrógrado. Arrisco até a associá-los a proposições de Carl Schmitt (1888-1985), o pensador político declaradamente nazista que defendia a assunção do conflito como forma de eliminação de inimigos internos. Quem seria considerado como inimigo interno por Schmitt, se ele estivesse entre nós? Resumidamente, qualquer um contrário a propostas de governos autoritários da extrema direita. Essa questão de eleger dentre os grupos sociais internos um inimigo do povo como teorização filosófica é uma modernidade do século XX, mas na prática, desde que um colonizador chegou a nossa terra fincando cruzeiros, bandeiras e brasões o combate a diferença fora estabelecido. Se o indígena podia ser explorado por ser selvagem, o negro seria uma mercadoria, um objeto multiuso, empregável em toda e qualquer tarefa degradante para uma “pessoa de verdade”. O Brasil demorou tanto tempo para decretar o fim da escravidão que sua lógica ficara impregnada no pensamento hegemônico, no caso, representado pelo extremismo conservador. Uma ânsia exploratória que fundamenta e legitima o discurso dominante não deixa de existir por decreto, por isso a abolição da escravidão não alterara certas percepções sociais estigmatizadoras. A lei áurea encerrou a diferenciação racial na concessão de humanidade aos indivíduos, confiando na suficiência da estipulação de novas bases legais sem

preocupar-se com a inclusão social dos recém-libertos com o mínimo de dignidade. No ano seguinte, o poder monárquico fora extinto no país. Em um curto período de tempo deixamos de ter escravos e de ter uma nobreza constitucionalmente reinante, dois fatos que em muitos discursos republicanos punham fim a desigualdade nacional. Mas na verdade ocorrera um mascaramento. Se no século XIX a ciência pregava a eliminação da impureza social representada pelas raças inferiores a ilusão republicana do início do século XX creditava que a superação das diferenças seria possível pela enquadramento genérico dos indivíduos pelo singularismo da nacionalidade. Tornamo-nos todos brasileiros, mesmo que alguns de segunda ordem, sem direito à cidadania e efetiva participação social. A saída republicana apostara na diluição da diferença sob a imposição de ordem e conciliação. O rigor da ordem para os miserabilizados e o benefício da conciliação para os novos senhores da terra. Já comentamos sobre a característica principal do pensamento social brasileiro no século XX em pregar um estado de superação das desigualdades, através de formalização de conceitos unitaristas tais como o de democracia racial, que estabelece igualdade no plano teórico sem ações definidas no campo material.

Darcy Ribeiro propõe ações políticas e intervenções práticas no combate à desigualdade institucionalizada mas vacila ao absorver a necessidade de unificação teórica de seus adversários teóricos, acabando por ser interpretado conforme a lógica vigente de perpetuação das desigualdades e indicado como concorde com os rumos políticos nacionais. Por isso apontamos como falha a proposição da unificação sob a perspectiva da morenização populacional. No fim das contas os discursos foram apropriados pelas elites, visando a manutenção de seus privilégios de classe e a conformação social dos explorados. Propormos então, a dissensão com esta ideia viciada de formulação de uma unidade a qualquer custo mesmo que seja apenas pela mera aparência. Apar confrontar tal “verdade inquestionável” buscamos um pensador que rompesse com a lógica unitarista, propondo uma alternativa teórica. Encontramos esse fundamento em Nicolau Maquiavel, atento às questões referentes a unificação nacional, mas crítico ao argumento da unitarização do conceito de povo e ainda assertivo ao romper com as convenções maniqueístas de fundo moral dentro das análises políticas. Livre destas amarras teóricas, Maquiavel inverte a lógica do discurso e fundamento as relações a partir das relações conflituais. A partir destas proposições nos permitimos pensar a recepção da lógica do conflito dentro de nosso ambiente formalmente republicano e democrático.

Uma boa forma de centrar o conflito em bases democráticas seria, primeiramente, empregar um ensinamento de Maquiavel: não há lugar para maniqueísmo na política, por isso não custa lembrar da inexistência de uma luta do bem contra o mal, mas de existência de grupos antagônicos disputando o poder e as condições materiais de vida a partir de seus próprios interesses. Precisamos

usar o arcabouço crítico destes saberes para denunciar a existência e a longevidade da cultura de conflito maquiada do Brasil. Eu enveredei pelas áreas de conhecimento que sinto mais atração, por isso escolhi a história, a antropologia e o direito, além da filosofia. O Brasil precisa lembrar sua história, imbuído desse espírito. Notar que as noções de povo empregadas desde o período colonial apresentavam a dicotomia clássica (*populus e plebs*), apontada pela historiadora Luísa Rauter Pereira, quais sejam, revestir-se de universalidade quando queria impor políticas como legítimas e excludentes quando exercia práticas colonialistas. E como dividir o *populus* da plebe em um país altamente diverso como o Brasil? Ora, marcando a plebe a partir do estigma da pobreza, e ainda mais claramente pela raça.

Com uma maioria esmagadora catalogável dentro da categoria plebeia, explicitar o conflito se tornaria um risco para as elites. Com a implantação da república e abolição da escravidão a melhor forma de manter a condição de privilégios fora manter a sociedade tal qual estava, fomentando um discurso de igualdade cultural, de uma democracia racial, aparelhando a república como um clubinho oligárquico e oprimindo a expressão da diversidade. Nesse contexto Kabengele Munanga critica a tentativa de unificação popular dentro de bases excludentes. O teórico entende a repressão da diversidade como um mecanismo de controle social, pois uma vez que culturas inferiorizadas recobrassem sua diferença, construiriam laços de solidariedade e se conscientizariam que certas práticas excludentes eram impostas quase exclusivamente a seus membros.

Assentar a igualdade em bases formais e descontextualizada à realidade social é algo criminoso, desde que não consiga validar-se. Não quero aventar que legalidade é o mesmo que legitimidade, mas a contribuição do direito dentro de uma estrutura excludente caminha por aí. Dessa forma, criam-se legislações que prometem igualdade, mas não se permite a sua efetivação, mantendo a administração das leis na mão de um grupo. Esse foi o expediente da constituição imperial que atrelava direitos políticos de eleição à renda financeira e à primeira constituição republicana que concedia direitos eleitorais apenas aos privilegiados com a instrução escolar. Dessa forma, leis poderiam ser criadas, direitos previstos a todos, mas com o poder político concentrado nas elites pouca alteração na desigualdade efetiva seria possível. Nesse momento é pertinente lembrar a contribuição de Fridrich Muller. Uma constituição dizer que possui um só povo e que concede igualdade de direitos é muito pouco, é letra morta, incapaz de impactar a sociedade. Na verdade, quando constituições pregarem a existência de um povo único e soberano buscam autolegitimação a partir da ideia de que a coletividade inteira emanou seu poder em forma de uma lei suprema. E nesse círculo vicioso, essa coletividade criaria leis que protegessem seus direitos e poderes. Argumentamos então que a falha desse constitucionalismo meramente legalista está em projetar a unidade para legitimar-se. Muller desmascara essa falácia, demonstrando quatro

entendimentos de povo diferentes dentro de uma carta magna. Sua proposta inverte o ônus de legitimação, propondo-o como uma meta e não um pressuposto. Então, a constituição teria como primeira tarefa confessar a polissemia no conceito de povo que emprega, reconhecer que os conflitos sociais são legítimos e expressão das lutas materiais por direitos propostos, mas não garantidos.

Precisamos refletir o Brasil com ímpeto com ímpeto decolonial, questionando as práticas validadas, problematizando nossas concepções e buscando soluções adequadas às nossas especificidades. Propomos como ferramenta decolonial a assunção da esfera do conflito, desmitificada por Maquiavel, mas adaptando-a nossa característica social. Não vivemos em um reino renascentista, mas em uma república democrática que falha mais na aplicação de seus conceitos do que em seus pressupostos. Por isso, o primeiro passo fora entender como o povo participaria da vida civil em uma lógica do conflito legitimamente inserido a partir da contribuição de Fabiana de Jesus Benetti. Posteriormente deveríamos adequar essa participação conflitiva do povo em relação a um sistema democrático, como demonstrara Claude Lefort com sua teoria do vazio necessário no âmbito do poder.

Com a democracia vinculada a esse movimento de vacuidade e de intermitência, poderíamos carecer de algum instituto social dotado de certa estabilidade. Diferente do pensamento social brasileiro que tenta fundamentar-se sobre uma unidade populacional, propomos a unificação em favor da república. Ora, se possuímos dois humores conflitantes, encarnados em povo e grandes em disputa, bem que poderíamos conceber um Estado Republicano, estrutura unificada em favor da manutenção de uma dinâmica social fundada no conflito entre as partes, intermediadora desta relação. Neste ponto, a república e seu líder provisório, o presidente democraticamente eleito por um mandato determinado, podem agir com ânimo conciliatório tal qual um Lula, caso aja em favor da preservação das partes, intermediando as demandas. Isso não significaria um fomento a desigualdade, mas antes disso, a declaração de sua existência e manutenção de um espaço de expressão democrática desse conflito.

Se o Brasil tem graves assimetrias sociais, não cabe ao presidente a prerrogativa de resolvê-las conforme suas convicções. A esse representante eleito cabe a manutenção do espaço democrático e da estrutura republicana. A nós, enquanto povo, cabe combater esse discurso unificador mantenedor das desigualdades, refletir sobre os processos para a superação dos mecanismos de opressão social em favor das elites e conscientizar-nos de nossa responsabilidade política, politizando nossas demandas e enfrentando concepções conciliatórias que nos coloquem em uma posição de subalternidade. Nestes termos é que penso um horizonte utópico, algo material e até rudimentar, não uma solução mágica e descontextualizada da realidade, mas a admissão seguida

pela contestação de um problema social historicamente reproduzido e validado, porque nunca se chega a uma utopia, deve-se construí-la. A diversidade que teimamos em unificar sob o título de povo brasileiro deve arquitetar suas medidas com base em sua pluralidade, negando a estrutura existente que o coloca como uma base apenas para sustentar os demais.

REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. Lefort e Maquiavel: Ontologia e História. **Discurso**, [S. l.], v. 48, n. 1, p. 85-96, 2018. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2018.147369. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/147369>. Acesso em: 17 dez 2021

ALVES, Rubem. **Conversas sobre política**. Campinas: Verus Editora, 2010.

AMES, José Luiz. As múltiplas figuras de povo em discursos de Maquiavel1. **Trans/Form/Ação**, v. 43, p. 0133-0156, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.08.p133>. Acesso em: 29 jan 2022

_____. Concepção de povo em "o príncipe" de maquiavel. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 10, n. 1, p. 21-42, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/41855/27462>. Acesso em: 19 jan 2022.

ARAÚJO, Cícero Romão Resende de. República e Democracia. **Lua Nova. Revista de Cultura e Política**, SP, v. 51, p. 5-30, 2000. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/i/2000.n51/>. Acesso em: 25 mar 2022

_____. **A forma da república: da constituição mista ao Estado**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ARRUTI, José Maurício Andion. A narrativa do fazimento, ou, por uma antropologia brasileira. **Novos estudos CEBRAP**, v. 43, p. 235-243, 1995. Disponível em: <http://novosestudios.com.br/produto/edicao-43/>. Acesso em: 05 jan 2022

BENETTI, Fabiana de Jesus. **O conceito de povo nos escritos de Maquiavel**. 2021. 189 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2021. Disponível em: <http://tede.unioeste.br/handle/tede/5569>. Acesso em: 13 dez 2021

BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel republicano**. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

_____. (Org.). **Pensar a República**. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

_____. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO, Sérgio (Org.). **Retorno ao republicanismo**. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. p. 17-44.

_____. **O Brasil à procura da democracia**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

BOMENY, Helena. Darcy. Ribeiro e a Escola de Pioneiros. **Encontro anual da Anpocs**, v. 24, 2000. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/24-encontro-anual-da-anpocs/gt-22/gt10-16/4807-hbomeny-darcy/file>. Acesso em: 27 dez 2021

BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. 18 ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2011.

CARDOSO, Sérgio. Que república? In: BIGNOTTO, Newton (Org.). **Pensar a República**. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 27-48.

_____. (Org.). **Retorno ao republicanismo**. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

_____. Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações. **Discurso**, v. 45, n. 2, p. 207-248, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2015.112521>. Acesso em: 29 out 2021

_____. **Carta a Fabiana Benetti após Defesa de sua Tese de Doutorado - Prof. Sérgio Cardoso**. Blog do GT De Ética e Política na Filosofia do Renascimento – ANPOF. 04 jun de 2021. Disponível em: <https://www.gteticaepolitanorenascimento.org/2021/06/carta-a-fabiana-benetti-apos-defesa-de-sua-tese-de-doutorado-prof-sergio-cardoso/>. Acesso em: 29 out 2021

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, v. 4, 1990.

_____. **Pontos e bordados: escritos de história e política**. 1. Reimpressão, Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

_____. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. **A Construção da Ordem: a elite política imperial/ Teatro de sombras: a política imperial**. 4. Ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2008.

CHAUÍ, Marilena. Apresentando o livro de Lefort. In: LEFORT, Claude. **A invenção democrática: os limites da dominação totalitária**. Trad. Isabel Marva loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. Lefort: o trabalho da obra de pensamento. **Discurso**, [S. l.], v. 48, n. 1, p. 7-27, 2018. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2018.147359. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/147359>. Acesso em: 3 nov. 2021.

_____. Utopia, revolução, distopia e democracia. In: NOVAES, Adauto et al. (Ed.). **Mutações: a outra margem da política**. São Paulo: SESC SP, 2019. Disponível em: https://sescdigital-downloads.s3-us-west-2.amazonaws.com/Mutacoes+-+A+outra+margem+da+pol%C3%ADtica_partes.pdf. Acesso em: 25 fev 2022.

COMPARATO, Fábio Konder. **Friedrich Muller: o autor e sua obra**. In: MÜLLER, Freidrich. **Quem é o povo? A Questão Fundamental da Democracia**. (Apresentação) São Paulo: Max Limonad, 2003

CHRISTENSEN, Ralph. Introdução. In: MÜLLER, Freidrich. **Quem é o povo? A Questão Fundamental da Democracia**. São Paulo: Max Limonad, 2003

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

GOMES, Mércio Pereira. **Darcy Ribeiro**. São Paulo: Ícone, 2000.

GULDBERG, Horácio Cerutti, Sueño utópico, hontanar de ética política. **Cuadernos Americanos**, ano 44, v. 259, 1985. Disponível em: <http://www.cialc.unam.mx/ca/CuadernosAmericanos.1985.2/CuadernosAmericanos.1985.2.pdf>.

Acesso em: 13 fev 2022

_____ Fin o renacimiento del pensar utópico? **Cuadernos Americanos**, Nueva Época (1987-2008) ano 9,(50), 1995. Disponível em: <http://www.cialc.unam.mx/ca/ne/NE-50.pdf>. Acesso em 13 fev 2022

_____ Darcy: Utopista? **Cuadernos Americanos**, Nueva Época (1987-2008) ano 10, (57), 1996. Disponível em: <http://www.cialc.unam.mx/ca/ne/NE-57.pdf>. Acesso em: 13 fev 2022

_____ Atreverse a Pensar lo Utópico todavía vale la pena.(Si concedemos la poiesis de la palabra). **Estudios Latinoamericanos**, n. 8-9, p. 6-13, 1999. Disponível em: <https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rceilat/article/view/3243/3789>. Acesso em: 13 fev 2022

_____ **Filosofar desde nuestra América: Ensayo problematizador de su modus operandi**. México: UNAM-CCyDEL / UNAM-CRIM / Porrúa, 2000.Mex: UNAM, 2000.

LEFORT, Claude. **A invenção democrática: os limites da dominação totalitária**. Trad. Isabel Marva loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____ El problema de la democracia. Revista **Opciones**, v. 6, p. 73-86, 1985.

_____ **As formas da história: ensaios de antropologia política**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena Chauí. São Paulo: Brasiliense, 2. Ed. 1990.

_____ **Desafios da escrita política**. trad. Eliana de Melo Souza, São Paulo: Discurso, 1999.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio: Discorsi**. Brasília: Editora UnB, 1994.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. Como se deve escrever a história do Brasil. **RIHGB**, Rio de Janeiro: IHGB, Tomo 6, p. 381-403, 1845. Disponível em: <https://ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/item/107700-revista-ihgb-tomo-sexto.html>. Acesso em: 26 fev 2022

MATTA, Roberto da. “Carta Aberta a Darcy Ribeiro”. In: **Encontros com a Civilização Brasileira**, nº 15. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1979. Disponível em: <https://drive.google.com/drive/folders/1AuM23RchxcPQ2i4mXkmOWu-eH01TLCFG>. Acesso em: 19 fev 2022

_____ Entrevista com Roberto Da Matta. [Entrevista concedida a] Santuza Cambraia Naves et al. **Desigualdade & Diversidade – Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio**, nº 8, jan/jul, 2011a, pp. 11-50. Disponível em: <http://desigualdadediversidade.soc.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?inoid=125&sid=16>. Acesso em: 21 fev 2022

MIGUEL, Luís Felipe. **O nascimento da política moderna: Maquiavel, utopia e reforma**. Brasília: Ed. da UnB, Finatec, 2007.

_____ **Democracia e representação: territórios em disputa**. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____ **Dominação e resistência: desafios para uma política emancipatória**. 1. ed. São Paulo:

Boitempo, 2018.

MODELLI, Fernando. **O conceito de povo no Brasil: populus e plebs na Constituinte de 1823**. 2018. 146 f., il. Tese (Doutorado em Ciência Política) — Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/32243>. Acesso em: 19 nov 2021

MORAES, Alexandre de. **Direito Constitucional**. 33. ed. - São Paulo: Atlas, 2017

MORE, Thomas. **Utopia**. 4.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016

MORENO, J. Jesús María Serna. Releer a Ribeiro: su aporte antropológico. **Cuadernos Americanos**, UNAM, México, n° 57, Nueva Época (1987-2008) ano 10, Mayo-Junio. (1996) p. 59-70. Disponível em: <http://www.cialc.unam.mx/ca/ne/NE-57.pdf>. Acesso em: 13 fev 2022

MÜLLER, Friedrich. **Quem é o povo? A Questão Fundamental da Democracia**. São Paulo: Max Limonad, 2003.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999

NEPOMUCENO, Luís André. **XX Encontro Regional de História**. A Utopia de Thomas More e a busca do Paraíso Terrestre. 2016. (Encontro). Disponível em: http://encontro2016.mg.anpuh.org/resources/anais/44/1469055381_ARQUIVO_AutopiadeThomaseabuscadoparaisoterrestre.pdf. Acesso em: 13 mar 2022

PELLEGRINO, Carlos Roberto Mota. Concepção jurídica de povo (estado do povo ou o povo do estado?). **Revista de informação legislativa**, v. 37, n. 148, p. 167-176, out./dez. 2000. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/636>. Acesso em: 02 mar 2022

PEREIRA, Luísa Rauter. **Substituir a revolução dos homens pela revolução do tempo: uma história do conceito de povo no Brasil; revolução e historicização da linguagem política (1750-1870)**. 2011. 295 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <http://www.btd.uerj.br/handle/1/12411>. Acesso em: 28 dez 2021

_____. Uma história do conceito político de povo no Brasil: Revolução e historicização da linguagem política. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho, 2011c. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548856588_e0aa0ed37eb1d0013b25f67ece3cf996.pdf. Acesso em: 28 dez 2021

_____. O conceito político de povo no Brasil (1750-1840): revolução e historicização da linguagem política. In: **5º Simpósio Nacional de História da Historiografia**, 2011b, Mariana MG. 5o Simpósio Nacional de História da Historiografia. Mariana: UFOP, 2011. v. 1. p. 1-13. Disponível em: https://www.academia.edu/11728137/O_conceito_pol%C3%ADtico_de_povo_no_Brasil_1750_1840_revolu%C3%A7%C3%A3o_e_historiciza%C3%A7%C3%A3o_da_linguagem_pol%C3%ADtica. Acesso em: 28 dez 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**.

Edgardo Lander (org). Colección Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005. pp.227-278. Disponível em:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>. Acesso em: 19 jan 2022

RIBEIRO, Adélia Miglievich. A antropologia dialética de Darcy Ribeiro em “O povo brasileiro”. In: **SINAIS – Revista Eletrônica - Ciências Sociais**. Vitória: CCHN, UFES, Edição n.06, v.1, dezembro. 2009. pp. 52-72. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sinais/article/view/2753>. Acesso em: 14 jan 2022

RIBEIRO, Darcy. Antropologia ou a Teoria do Bombardeio de Berlim. [Entrevista concedida a] Edilson Martins. In: **Encontros com a Civilização Brasileira**, n. 12, p. 81-100, 1979a. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira. Disponível em: http://etnolinguistica.wikidot.com/local--files/biblio:ribeiro-1979-berlim/Ribeiro_1979_Antropologia_Teoria_Bombardeio_Berlim.pdf. Acesso em: 19 fev 2022

_____. Por uma antropologia melhor e mais nossa. **Encontros com a Civilização Brasileira**, v. 15, p. 93-6, 1979b. Disponível em:
<https://drive.google.com/drive/folders/1AuM23RchxcPQ2i4mXkmOWu-eH01TLCFG>. Acesso em: 19 fev 2022

_____. **Universidade para quê?** Brasília: UNB, 1986.

_____. **Testemunho**. 2 ° ed. São Paulo: Editora Siciliano, 1991.

_____. **O processo civilizatório: estudos de antropologia da civilização: etapas da evolução sociocultural**. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

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

_____. Autocrítica demagógica. **Cuadernos Americanos**, UNAM, México, n° 57, Nueva Época (1987-2008) ano 10, Mayo-Junio. (1996) p. 59-70. Disponível em:
<http://www.cialc.unam.mx/ca/ne/NE-57.pdf>. Acesso em: 13 fev 2022

_____. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras. 1997a.

_____. Entrevista com Darcy Ribeiro. [Entrevista concedida a] Luís Donisete Benzi Grupioni e Maria Denise Fajardo Gupioni. **Horizontes Antropológicos**, v. 3, n. 7, p. 158-200, 1997b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/Kwvsyt4PC4pBVY4bBnwCCMm/?lang=pt>. Acesso em: 25 jan 2022

_____. Entrevistas marcantes: Darcy Ribeiro, o visionário. [Entrevista concedida a] Juremir Machado da Silva. **Correio do Povo**, Porto alegre, 10 mai 2013. Disponível em:
<https://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/entrevistas-marcantes-darcy-ribeiro-o-vision%C3%A1rio-1.487>. Acesso em: 29 nov 2021

_____. **Teoria do Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy ribeiro, 2014a.

_____. Manoel Bomfim, antropólogo. In: BOMFIM, Manoel. **Males de origem**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy ribeiro, 2014b. p. 3-17.

_____. **Darcy Ribeiro falou com a Folha depois de fugir do hospital – entrevistas históricas.** [Entrevista concedida a] Marcos Augusto Gonçalves. Folha de São Paulo, São Paulo, 12 fev. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha-100-anos/2020/02/darcy-ribeiro-falou-com-a-folha-depois-de-fugir-do-hospital.shtml>. Acesso em: 29 nov 2021

RIBEIRO, Renato Janine. **Democracia versus República.** In: BIGNOTTO, Newton. Pensar a República (Org.). 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 13-26.

ROLAND, Débora da Silva. A dimensão humana do Estado: o povo. **Revista Jus Navigandi**, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 9, n. 451, 1 out. 2004. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/5767>. Acesso em: 25 jan 2022

ROURE, Agenor de. **Formação constitucional do Brasil.** Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2016. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/568039>. Acesso em: 25 jan 2022

SANTOS, Ricardo Ventura; MAIO, Marcos Chor. Qual "retrato do Brasil"? Raça, biologia, identidades e política na era da genômica. **Mana**, v. 10, n. 1, p. 61-95, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/Q9whbMQmn8FnKQdSh7sjFSn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 13 mar 2022

SCHEVISBISKI, Renata Schlumberger. O lugar, a representação e a figuração do poder no pensamento do político de Claude Lefort. In: X Encontro Nacional da Associação Brasileira de Ciência Política, 2016, Belo Horizonte. **Anais Eletrônicos do 10 Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política, 2016.** Disponível em: <https://docplayer.com.br/34500705-O-lugar-a-representacao-e-a-figuracao-do-poder-no-pensamento-do-politico-de-claude-lefort.html>. Acesso em: 18 fev 2022

SILVEIRA, Renato da. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. **Afro-Ásia**, n. 23, 1999. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20980>. Acesso em: 03 fev 2022

SODRÉ, Nelson Werneck. **Quem é o povo no Brasil?** Marília: Lutas anticapital, 2019.

STARLING, Heloisa Murgel. **Ser republicano no Brasil colônia: a história de uma tradição esquecida.** Editora Companhia das Letras, 2018.

TRINDADE, Gleyton. Maquiavel e a dimensão simbólica do poder: fundamentos da teoria democrática de Claude Lefort. **Revista Brasileira de Ciência Política**, 12 p. 155-180, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/6vt4xVtPsw9L4bvDYCdbpxK/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 24 fev 2022

_____. A Utopia de Thomas More e a questão republicana. **Revista Debates**, v. 12, n. 1, p. 151-168, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-5269.77467>. Acesso em: 24 fev 2022

TVPUC. **Diálogos impertinentes: a utopia.** (Debate entre Rubem Alves e Darcy Ribeiro gravado em 29/08/1995). YouTube, 22 jul. 2014. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Xp6VW1jwnRM&t=1037s&ab_channel=TVPUC. Acesso em:

19 nov 2021

VESPÚCIO, Américo. **Novo Mundo: As cartas que batizaram a América**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2014

ZARUR, George. **A Utopia Brasileira: povo e elite**. Brasília: Editorial Abaré/FLACSO, 2003.

ZEA, Leopoldo. (1996) Darcy y la inmortalidad. **Cuadernos Americanos**, UNAM, México, n° 57, Nueva Época (1987-2008) ano 10, Mayo-Junio. (1996). Disponível em: <http://www.cialc.unam.mx/ca/ne/NE-57.pdf>. Acesso em: 13 fev 2022.