

UNIVERSIDADE DE LISBOA
Instituto de Ciências Sociais



Análise do Processo de Formação da Identidade Brasileira sob a Visão de Darcy Ribeiro no *Povo Brasileiro – a Formação e o Sentido do Brasil*

Xueye Lyu

Orientadores: Doutor Miguel Alexandre Dantas da Cruz
Doutora Simone Miziara Frangella

Dissertação especialmente elaborada para obtenção do grau de
Mestre em Estudos Brasileiros.

2026

UNIVERSIDADE DE LISBOA

Instituto de Ciências Sociais



Análise do Processo de Formação da Identidade Brasileira sob a Visão de Darcy Ribeiro no *Povo Brasileiro – a Formação e o Sentido do Brasil*

Xueye Lyu

Orientadores: Doutor Miguel Alexandre Dantas da Cruz

Doutora Simone Miziara Frangella

Dissertação especialmente elaborada para obtenção do grau de
Mestre em Estudos Brasileiros.

Júri:

Presidente: Doutora Susana Dores de Matos Viegas, Investigadora Coordenadora do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Vogais:

- Doutora Carolina Arouca Gome de Brito, Investigadora de Pós-Doutoramento da Casa de Oswaldo Cruz da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), Brasil;

- Doutor Miguel Alexandre Dantas da Cruz, Investigador Auxiliar do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, e orientador.

Agradecimento

Em primeiro lugar, gostaria de expressar a minha gratidão à Faculdade de Letras e ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa pela oportunidade de realizar estes dois anos de mestrado. Foi no âmbito do programa de Estudos Brasileiros que aprofundei o meu conhecimento sobre o Brasil, o que foi fundamental para o desenvolvimento desta tese.

Um agradecimento muito especial ao meu orientador, Professor Doutor Miguel Dantas da Cruz, e à minha co-orientadora, Professora Doutora Simone Frangella, pela orientação incansável, pela paciência e pelos valiosos comentários que tanto enriqueceram a pesquisa e a escrita desta tese.

Por fim, mas não menos importante, o meu profundo obrigado à minha mãe, pelo seus apoios incondicionais, e às minhas amigas Song Zeyi e Camilly Vitória, pelo constante incentivo e por estarem ao meu lado durante todo este processo.

A todos os que, de uma forma ou de outra, contribuíram para a realização desta tese académica, o meu sincero agradecimento.

Resumo

Esta dissertação tem como objeto central a obra *O Povo Brasileiro (1995)*, de Darcy Ribeiro, e objetiva analisar o papel fundamental do tema da mestiçagem na formação da identidade social brasileira. A investigação de Ribeiro, que parte do questionamento construtivo “Por que o Brasil não deu certo?”, consagrou-se à superação de uma perspectiva eurocêntrica e à desconstrução do mito da “democracia racial”. Por meio de sua série *Estudos de Antropologia da Civilização*, o autor narra a história e a cultura do Brasil a partir de uma perspectiva interna, analisando as matrizes étnicas formadoras da nação e enfatizando a mestiçagem como elemento central na constituição de um novo povo tropical. Ribeiro (1995) celebra o Brasil como uma nova “Roma Tropical”, depositando grande expectativa em seu futuro desenvolvimento.

Conseqüentemente, este estudo foca-se especificamente no processo, delineado em *O Povo Brasileiro (1995)*, pelo qual o mestiço brasileiro emerge e gradualmente supera seu estatuto social marginalizado que é a condição de “Ninguendade” (não-lugar social), para forjar uma nova identidade nacional: a de brasileiro. Por fim, a dissertação busca reafirmar e destacar a relevância contemporânea e o valor seminal da contribuição teórica de Darcy Ribeiro para a compreensão da sociedade brasileira.

Palavras-chave: Darcy Ribeiro; O Povo Brasileiro; Mestiçagem; Ninguendade; Identidade Brasileira

Abstract

This dissertation centers on Darcy Ribeiro's seminal work *O Povo Brasileiro (1995)*, aiming to analyze the fundamental role of mestiçagem (racial and cultural mixing) in the formation of Brazilian social identity. Ribeiro's investigation, which stems from the constructive question "Why did Brazil not work?" ("Por que o Brasil não deu certo?"), dedicates itself to overcoming a Eurocentric perspective and deconstructing the myth of "racial democracy." Through his series *Estudos de Antropologia da Civilização*, the author narrates Brazil's history and culture from an internal viewpoint, examining the nation's formative ethnic matrices and emphasizing mestiçagem as the core element in the constitution of a new tropical people. Ribeiro (1995) celebrates Brazil as a new "Tropical Rome," expressing high expectations for its future development.

Consequently, this study specifically focuses on the process outlined in *O Povo Brasileiro (1995)*, whereby the Brazilian mestiço emerges and gradually transcends their marginalized social status—the condition of "Ninguendade" (social non-belonging or placelessness)—to forge a new national identity: that of the Brazilian. Finally, this dissertation seeks to reaffirm and highlight the contemporary relevance and seminal value of Darcy Ribeiro's theoretical contribution to the understanding of Brazilian society.

Keywords: Darcy Ribeiro; *O Povo Brasileiro*; Mestiçagem; Ninguendade; Brazilian Identity

Índice

Introdução	1
Capítulo 1 Formação Intelectual e Política de Darcy Ribeiro	11
1.1. Trajetória Educativa e Atuação Política	11
1.2. Darcy Ribeiro e Questão Indígena: Etnografia, Teoria e Engajamento	17
1.3. Fundamento da Pesquisa Antropológica: Busca de Resposta para “Por que o Brasil não deu certo?”	20
1.3.1. Exílio e Amadurecimento Teórico: Construção dos Estudos de Antropologia da Civilização	22
1.3.2. Síntese da Obra-Magna: Processo de Escrita e Estrutura de <i>O Povo Brasileiro</i>	27
Capítulo 2 mestiçagem como Fundamento da Identidade Brasileira: Formação, Ambiguidade e “Ninguendade”	33
2.1. Gênese da Mestiçagem: Matrizes Étnicas e Mecanismos Coloniais	33
2.1.1 As Três Matrizes Fundadoras	34
2.1.2 O Cunhadismo como Tecnologia Colonial	38
2.2 Formação da Identidade Nacional Brasileira: De Mestiçagem Marginalizada– “Ninguendade” à Construção da Nova Etnicidade	39
2.2.1 Mestiçagem Como Base da Coesão Nacional e a Absorção dos Imigrantes	45
2.2.2 Mestiçagem Brasileira: Entre o Mito da Harmonia e a Realidade da Hierarquia	47
2.2.3 Modelo Pluricêntrico: Conceito dos “Brasis” em Perspetiva Comparada	48
2.2.4 Construção de uma Neo-Romanidade Tropical: Mestiçagem e Identidade Nacional em Darcy Ribeiro	50
Considerações Finais	53
Referências Bibliográficas	55

Lista de Figuras

Figura 1 – Percentagem de Pretos na População Brasileira (2009).....36

Fonte: Elaborado pelo autor com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010).

Figura 2 – Retrato de uma Mulher Bantu e Seu Filho no Recife.....37

Fonte: Eckhout, A. (1641-1644). [Mulher africana com seu filho] [Pintura a óleo]. Museu Nacional de Dinamarca, Copenhague, Dinamarca. Domínio Público.

Figura 3 – Reprodução de Mestiços Mamelucos Capturando Índios.....42

Fonte: Debret, J. B. (1834). Reprodução de mestiços mamelucos capturando índios [Pintura]. Acervo do Museu de Arte de São Paulo. Domínio Público.

Introdução

Esta dissertação tem como questão central investigar os processos de formação da mestiçagem brasileira e os seus desdobramentos na constituição da sociedade nacional. Para tanto, elegemos a obra seminal de Darcy Ribeiro, *O Povo Brasileiro (1995)*, como eixo teórico principal e objeto de análise privilegiado. A opção por Ribeiro justifica-se não apenas pela centralidade de sua tese sobre o papel da mestiçagem na gênese do Brasil, mas também pela profundidade de seu arcabouço teórico, forjado em décadas de trabalho antropológico e pedagógico. Nesse sentido, o trabalho está organizado em dois momentos fundamentais: o primeiro dedica-se a explorar as contribuições do autor nos campos da educação e da antropologia indígena, demonstrando como estas experiências fundamentaram sua posterior interpretação do Brasil. No segundo momento, adentramos propriamente na análise de *O Povo Brasileiro (1995)*, com foco no exame do processo de gestação da mestiçagem, das condições de existência marginal (“Ninguendade” dos índios, negros e caboclos) e da posterior emergência de uma identidade comum – o brasileiro –, entendida por Ribeiro como a força motriz de uma vibrante civilização tropical.

Construção da Identidade Nacional

O conceito de identidade nacional é complexo, em termos simplificados, pode-se entender como a construção social e valorativa de categorias, que gera distinções individuais e dinâmicas de inclusão e exclusão. Essas distinções têm as influências na organização pessoal, comunitária, normativa e territorial. (Anderson, 2008)

A identidade nacional, tal como a concebemos modernamente, emergiu na Europa do século XVIII e consolidou-se ao longo do século XIX (Hobsbawn, 1990), com especial relevo em países como a França, a Inglaterra e a Alemanha. Antes desse período, a lealdade das pessoas estava primordialmente voltada para unidades locais (Como a aldeia ou a região), para linhagens familiares, para ordens religiosas ou para monarcas, não existindo uma noção clara e unificadora de nação enquanto comunidade política e cultural coesa (Gellner, 1983).

A formação da identidade nacional constrói-se, em grande medida, com base numa autodescrição da cultura patrimonial. Por “patrimonial” entende-se o conjunto de elementos tangíveis e intangíveis que são considerados a herança comum de um povo e que fundamentam a sua singularidade face aos outros (Smith, 1991). Este patrimônio inclui elementos tangíveis (monumentos, paisagens emblemáticas) e intangíveis (a língua, a literatura, os mitos fundadores, os rituais).

Ela pode, assim, ser vista como uma construção política deliberada (Anderson, 2008) que visa promover a coesão e a unidade entre os membros de uma comunidade. Contudo, essa identidade só se torna socialmente eficaz quando os indivíduos interiorizam e se reconhecem nos elementos distintivos que lhes são apresentados como parte dessa identidade comum. Em outras palavras, a identificação subjetiva com esses elementos é fundamental para a sua relevância e funcionamento. (Hall, 2006). Sem essa adesão e reconhecimento coletivo, a identidade nacional permanece uma mera abstração elite, sem capacidade para mobilizar ou unificar.

José Gil (1984) mobiliza a análise de Louis Snyder acerca dos paradoxos inerentes ao nacionalismo. Para Snyder (1976) este reflete o caos histórico, configurando um fenômeno intrinsecamente instável e suscetível a transformações imprevisíveis. A sua natureza é conceptualizada como multiforme, desordenada e resistente a qualquer reducionismo. A observação mais crucial de Snyder é a de que a diminuição das diversidades culturais correlaciona-se com a intensificação e expansão do nacionalismo político. Essa premissa sublinha o entrelaçamento fundamental entre as dinâmicas identitárias e de pertencimento e os seus específicos contextos histórico-culturais.

Para Renan (1947), uma nação é, antes de tudo, o fruto de “um rico legado de lembranças” (p.903) Esse legado, conforme desenvolve Thiesse (1999), constitui uma herança simultaneamente simbólica e material. Nesse sentido, pertencer a uma nação significa participar de um processo de herança de patrimônios comuns, reconhecendo-o e reverenciando-o. A nacionalidade, portanto, está intrinsecamente ligada à busca e ao reconhecimento de uma identidade cultural compartilhada. O cerne de formação identitária nacional, reside, assim, na “determinação de um patrimônio específico e na difusão de seu culto” (Thiesse, 1999, p.12) O primeiro passo nesse processo é a construção deliberada de um patrimônio cultural comum, capaz de unificar as diversas regiões de um país. Para tanto, como alerta Thiesse (1999), não basta inventariar a herança; é frequentemente necessário inventá-la, de modo que ela se torne um testemunho vivo de um passado prestigioso e uma representação clara da coesão nacional.

A nação é considerada uma comunidade de destino — um conceito frequentemente associado ao pensamento de Renan (1882) e que implica um projeto coletivo e um futuro partilhado pelos seus membros. Esta comunidade aspira a transcender divisões internas de classes sociais, regiões e origens étnicas. Para que essa coesão se efetive, é essencial desenvolver não apenas uma consciência de unidade identitária, mas também uma clara compreensão de alteridade.

Por alteridade, entende-se aqui a consciência da existência do “Outro” — isto é, de outras nações e comunidades — que serve como espelho através do qual a nação define os seus próprios limites e reforça a sua identidade única. A definição do “nós” pressupõe inevitavelmente a existência de um “eles”.

Nesse contexto, o processo de construção nacional opera através da mobilização de um conjunto de elementos simbólicos e materiais, tais como: uma língua oficial, uma narrativa de passado comum, heróis nacionais, monumentos culturais, folclore, lugares de memória, paisagens emblemáticas, símbolos nacionais (hino, bandeira e emblema) e outros elementos distintivos como costumes, especialidades culinárias e símbolos naturais (animal e árvore nacionais).

Segundo a teoria semiótica proposta por Fontanille e Zilberberg (2001), as dinâmicas culturais são regidas por dois princípios fundamentais: O princípio da exclusão e o princípio da participação.

O princípio da exclusão manifesta-se por meio de processos de triagem e segregação, resultando no que os autores denominam “cultura de triagem”¹. Esta cultura possui um caráter descontínuo, que limita — ou mesmo inviabiliza — a circulação cultural, uma vez que é marcada pela distinção rígida entre o que é exclusivo e o que é excluído. Trata-se, portanto, de uma “cultura do interdito” (Fontanille e Zilberberg, 2001, p. 20-30), que opera com valores de absoluto, baseados na intensidade e na pureza simbólica, concentrando os atributos desejáveis e excluindo os considerados indesejáveis.

Em oposição, o princípio da participação expressa-se através da mistura, fomentando a heterogeneidade e a expansão cultural. Essa cultura da mistura caracteriza-se por ser contínua e dinâmica, facilitando o “comércio” cultural e acelerando processos de intercâmbio e transformação. Por isso, é identificada como a “cultura do permitido” (Fontanille e Zilberberg, 2001, p.20-30). Ela opera com valores de universo, que são valores de extensão, buscando integrar, expandir e incluir, o que a torna intrinsecamente aberta e participativa (Fontanille e Zilberberg, 2001).

Essa estrutura teórica oferece um instrumental fértil para refletir sobre a construção da identidade nacional. Se uma sociedade opta por um modelo baseado predominantemente na cultura de triagem, a identidade nacional tenderá a ser rigidamente delimitada e

¹ modelo de organização socioeconômica que opera pela seleção, hierarquização e separação rigorosa de elementos, práticas e grupos sociais, admitindo apenas aqueles que se conformam a um padrão pré-estabelecido de pureza ou coerência.

exclusionista. Por outro lado, se predominar uma cultura da mistura, a identidade nacional será mais flexível, inclusiva e expansiva.

Contudo, importa salientar que a identidade nacional, enquanto construção social, é inerentemente frágil e sensível. Sua assimilação e perpetuação dependem não apenas de projetos políticos ou narrativas unificadoras, mas também das interpretações individuais que cada membro da sociedade elabora. São essas compreensões subjetivas, diversas e mutáveis, moldadas por experiências e contextos específicos, que ultimamente conferem vitalidade — ou fragilidade — à noção de pertencimento nacional.

A construção da identidade nacional na contemporaneidade enfrenta um cenário complexo, marcado por forças contraditórias. Se, por um lado, persistem manifestações de nacionalismo reativo (Bauman, 2001) que procuram reforçar identidades exclusivas, por outro, observa-se uma aparente perda de centralidade de valores tradicionais e uma saturação comunicacional característica do ambiente digital.

A Internet, em particular, exerceu um duplo efeito paradoxal: ao mesmo tempo que dilui os laços identitários tradicionais com comunidades amplas (como a nação), fortalece comunidades tribais e de afinidade eletiva (Castells, 2018) baseadas em interesses muito específicos. Esse movimento simultâneo de desagregação e micro-agregação dificulta a formação de um sentido de pertencimento nacional coeso e aprofunda a polarização (Sunstein, 2017) no tecido social, fragmentando o espaço público comum.

É fundamental promover a construção e o fortalecimento de novos laços identitários, que transcendam uma base exclusiva na história e nas tradições, para se fundarem também em projetos de futuro compartilhado e na resposta solidária aos desafios comuns do presente. Para tanto, é crucial estabelecer uma distinção fundamental entre identidade nacional e nacionalismo: se a primeira pode servir como alicerce para a inclusão e a coesão social em contextos de diversidade, o segundo, especialmente em suas formas radicais, tende a operar através da lógica de exclusão e do fechamento identitário (Anderson, 2008).

Nesse sentido, a construção de uma identidade nacional plural e solidária, capaz de abraçar a diferença e de traduzi-la em pactos sociais renovados, revela-se não apenas uma resposta aos impasses do tempo presente, mas uma condição indispensável para a própria sustentabilidade das democracias multiculturais no século XXI.

Identidade Nacional no contexto do Brasil

Na parte acima, estabelecemos um quadro teórico multifacetado para a compreensão da construção das identidades nacionais. Partiremos agora para a análise concreta do caso

brasileiro, utilizando esses conceitos como chave de leitura. A formação da identidade no Brasil ilustra com singular vigor o argumento de Thiesse (1999) de que “não basta inventariar a herança; é frequentemente necessário inventá-la”. O que liga empreendimentos tão diversos quanto os intelectuais do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) no século XIX, os modernistas da Semana de 1922 e as políticas estatais da Era Vargas é justamente a tentativa deliberada de inventar um Brasil uno.

Contudo, como demonstra a teoria de Hall (2006), essa identidade projetada nunca foi universalmente assimilada. As interpretações subjetivas da brasilidade variaram drasticamente de acordo com a posição social, a cor da pele e a experiência histórica de cada grupo. Analisaremos, portanto, como o projeto de uma “cultura da mistura” convive, paradoxalmente, com a prática arraigada de uma “cultura de triagem”.

O Brasil constituiu-se, por sua própria natureza, como um mosaico multifacetado de culturas, etnias e realidades socioeconômicas. Longe de ser um obstáculo, essa diversidade é funcional e incontornável — um elemento central no discurso e na prática da identidade nacional brasileira (Ribeiro, 1995). A noção de uma “unidade na diversidade” tornou-se, ela própria, um dos pilares narrativos da brasilidade.

A língua portuguesa funciona, de fato, como um importante elemento unificador, mas mesmo ela não escapa à regra da diversificação: transforma-se regionalmente em sotaques, gírias e expressões singulares, refletindo e reforçando identidades locais e comunitárias. Essa riqueza linguística não enfraquece a unidade nacional; antes, exemplifica-a e humaniza-a².

Do mesmo modo, as profundas disparidades regionais, as culturas indígenas e afro-brasileiras, as contribuições de variados grupos de imigrantes e as clivagens socioeconômicas não fragmentam simplesmente a identidade nacional. Pelo contrário, elas fornecem a matéria-prima a partir da qual essa identidade é continuamente negociada, contestada e reinventada (Schwarcz, 2012).

A questão crucial, portanto, não é saber se a diversidade é um problema, mas em que medida a incapacidade de reconhecer, incluir e valorizar equitativamente essa diversidade se torna um problema. O desafio não está na existência das diferenças, mas na tensão entre o projeto nacional oficial — por vezes homogeneizante — e a realidade plural do país (Damatta, 1997).

² Recentemente, no Brasil, observa-se uma reavaliação do papel da língua portuguesa. Para além de sua função de língua franca, ela é cada vez mais compreendida como um pilar de afirmação de uma identidade nacional compartilhada. Paralelamente, assiste-se a um movimento de valorização e reclame das línguas dos povos originários como vetores centrais de expressão e afirmação identitária específicas.

Essa dissonância pode sim gerar conflitos, exclusão e a persistência de hierarquias sociais e raciais, dificultando a realização de um ideal democrático verdadeiramente inclusivo. Assim, a pergunta crucial que se coloca não é se é preciso unidade, mas qual tipo de unidade é possível e desejável num país tão diverso. O desafio central, portanto, desloca-se da busca por uma homogeneidade impossível e opressora para a construção de um pacto social que reconheça, valorize e negocie ativamente a pluralidade como seu fundamento constitutivo. A verdadeira unidade nacional deve ser forjada não apesar, mas por causa e através de sua diversidade.

É comum argumentar que, em vez de uma identidade nacional única e homogênea, o Brasil seria melhor entendido como a coexistência de múltiplas identidades. Isso não significa que a identidade nacional esteja em desaparecimento, mas sim que ela encontra-se em constante processo de evolução, refletindo as dinâmicas sociais e culturais inerentes ao país.

Essa pluralidade, portanto, poder ser encarada como uma fonte de riqueza e um patrimônio nacional, ainda que apresente desafios consistentes à construção de uma unidade social. Ademais a discussão sobre a identidade nacional está intrinsecamente relacionada a questões políticas e à busca por igualdade social, fatores que influenciam diretamente a percepção de pertencimento e os modos pelos quais os indivíduos se identificam com o Brasil como um todo.

A década de 1920 no Brasil foi um período de profundas tensões entre as estruturas políticas estabelecidas e novas forças sociais e culturais que demandavam representação. A República havia concedido formalmente alguns direitos políticos, mas a realidade de um eleitorado majoritariamente analfabeto alimentou visões elitistas entre as classes intelectuais e governantes. Para pensadores como Oliveira Vianna, essa massa popular era vista como incapaz de exercer uma cidadania plena, justificando a defesa de um Estado forte e centralizador, guiado por uma elite ilustrada, como único caminho para a ordem e o progresso.

Paralelamente, entretanto, emergiam vozes que desafiavam essa visão. O movimento Modernista, com sua semana de 1922, tornou-se a catalisador de uma nova percepção de Brasil. Ao promover uma rutura com as estéticas europeizantes e ao valorizar a diversidade cultural, as contribuições afro-brasileiras e indígenas, o Modernismo inaugurou uma busca por uma identidade nacional mais plural, complexa e inclusiva. Este novo clima intelectual começava a colocar em cheque as teses homogeneizantes e hierárquicas, refletindo um país em transformação que lutava por autorreconhecimento.

Foi neste cenário de confronto — entre um projeto autoritário de nação e a explosão de uma cultura popular multifacetada — que as teorias de Oliveira Vianna foram gestadas e, quase que imediatamente, contestadas.

Oliveira Vianna (1922) defendia que a identidade nacional brasileira dependia de um projeto político autoritário e hierarquizante, no qual uma elite intelectual branca deveria guiar e disciplinar a população mestiça, vista incapaz de auto-organização, por meio de um Estado forte. Sua célebre afirmação de que “a realização de um grande ideal nunca é obra coletiva da massa, mas sim de uma elite” (Viana, 1922, p.158) sintetiza essa visão que atribuía às elites a missão de forjar uma identidade nacional unificada, negando qualquer protagonismo popular na construção da brasilidade.

Em oposição direta ao modelo autoritário e hierarquizante de Oliveira Viana, Sérgio Buarque de Holanda emerge já na década de 1930 como uma das vozes críticas mais refinadas. Em sua obra seminal *Raízes do Brasil* (1936), Holanda não se limita a refutar Vianna; ele propõe uma chave interpretativa alternativa para compreender a formação social brasileira. Seu argumento central reside na crítica ao “homem cordial”, um tipo social cujas relações pessoais e familiares — baseadas na afetividade e na lealdade primitiva — impediram a consolidação de um Estado impessoal, burocrático e moderno, além de dificultarem a distinção entre os espaços público e privado.

Em *Casa Grande & Senzala* (1933), Gilberto Freyre, propõe uma revolucionária reinterpretação da mestiçagem brasileira. Diferentemente dos teóricos racialistas de sua época, como Oliveira Vianna, que a enxergavam como um empecilho degenerativo ao desenvolvimento nacional, Freyre a eleva à condição de pedra angular da identidade nacional e da própria civilização brasileira.

Seu pensamento central afirma que a singularidade e a força da sociedade brasileira derivam justamente do processo de miscigenação entre portugueses, indígenas e africanos, ocorrido sob o regime patriarcal da casa-grande. Para Freyre (1933), longe de ser uma mancha ou uma deficiência, a mestiçagem foi um processo de acomodação e negociação cultural que gerou uma forma singular de convivência social e uma plasticidade cultural distintiva. Ele não nega a violência e assimetria do sistema escravista, mas argumenta que, nas brechas desse sistema, formou-se um modo de vida híbrido e tropical que deveria ser celebrado como a verdadeira essência do Brasil.

Dessa forma, Freyre (1933) inverte o estigma: o que era motivo de vergonha e atraso para as elites eugenistas transforma-se, em sua obra, em fonte de orgulho e elemento de unificação nacional. Ao fazer da mestiçagem o cerne de uma brasilidade positiva, Freyre ofereceu um

potente mito de origem para a nação, um antídoto culturista às visões biologistas então dominantes. Sua abordagem, ainda que posteriormente criticada por mascarar os conflitos raciais, foi fundamental para forjar uma narrativa identitária inclusiva e culturalmente plural.

Além da questão racial, um outro ponto de clara divergência entre Vianna e Freyre dizia respeito à escolha de uma região brasileira que realmente representasse o povo brasileiro. Enquanto Vianna tendia a idealizar certas regiões, especialmente as que apresentavam características que ele considerava mais “civilizadas”, notadamente o Sudeste de influência europeia, Freyre defendia uma visão mais abrangente e descentralizada, que valorizava a contribuição singular de todas as regiões.

Para Freyre (1933), a verdadeira essência do povo brasileiro estava na riqueza cultural e nas particularidades de cada área, destacando que a identidade nacional era formada pela intersecção de várias influências e tradições, sem a necessidade de subordinação de uma região a outra. Sua abordagem, centrada no Nordeste açucareiro e no paradigma da casa-grande, não buscava substituir uma hegemonia por outra, mas sim ilustrar como aquele microcosmo complexo e mestiço era a célula mater de uma civilização plural. Dessa forma, Freyre (1933) enfatizava a convivência harmoniosa entre as diferentes identidades regionais como um valor fundamental em si mesmo, em nítido contraste com o projeto homogeneizante e hierarquizante de Vianna.

Se, por um lado, Gilberto Freyre celebrou a mestiçagem como o alicerce cultural da nação, e Sérgio Buarque de Holanda desvendou as estruturas mentais da sociedade patriarcal, permanecia uma lacuna crucial: uma análise que explicasse como esse processo de formação social mestiça se ligou às estruturas de poder, de classe e de dominação econômica para produzir as profundas desigualdades que marcam o Brasil. É precisamente nesse vácuo que se insere a obra seminal de Darcy Ribeiro, *O Povo Brasileiro* (1995).

Ribeiro herda de Freyre a centralidade do processo miscigenatório, mas o reinterpreta através de uma lente materialista e dialética, influenciado pelo pensamento de Florestan Fernandes. Enquanto Freyre via uma “democracia racial” em gestação, Fernandes (1964), demonstrou como o racismo e a exclusão foram mecanismos estruturais de manutenção de privilégios em uma sociedade de classes supostamente “mestiça”. Ribeiro absorve essa crítica radical, recusando-se a romantizar o processo. Para ele, a mestiçagem brasileira não foi um idílio, mas um processo doloroso e contraditório, marcado pela violência da conquista e da escravidão.

Após percorrer esse campo de batalha intelectual, fica evidente que a questão da miscigenação emerge não como um tema periférico, mas como o eixo central e incontornável

em torno do qual gravitam todas as grandes interpretações do Brasil. Seja como problema a ser superado (Vianna, 1922), como matriz de uma sociabilidade personalista (Holanda, 1936) ou como fundamento cultural a ser celebrado (Freyre, 1933), a mestiçagem constitui a pedra de toque para a compreensão da formação nacional. É precisamente neste núcleo do debate — e a partir de uma crítica sintetizadora dessas visões — que esta dissertação situa a sua própria investigação, tomando o processo miscigenatório como a chave analítica principal para decifrar a gênese e os dilemas da identidade brasileira.

E é nesse contexto que a obra de Darcy Ribeiro se revela da mais alta relevância. Partindo desse legado teórico, Ribeiro (1995) não apenas radicaliza a miscigenação como fato social total, mas avança ao concebê-la como o motor gerador de um novo povo e de uma nova civilização nos trópicos. A sua contribuição ímpar reside em ter elaborado uma teoria antropológica unificada que, superando as visões parciais, interpreta a violência, os conflitos e as fusões culturais do processo colonial como as forças que, contraditoriamente, forjaram a unidade e a singularidade do povo brasileiro.

Esta dissertação tem como objetivo analisar os dois seguintes aspectos centrais da obra de Darcy Ribeiro. O primeiro capítulo dedica-se a investigar a gênese do seu pensamento, percorrendo sua trajetória intelectual, política e etnográfica para demonstrar como suas experiências formativas o conduziram à questão central que orientaria sua obra: “Por que o Brasil não deu certo?”. O segundo capítulo, por sua vez, avança para a análise da resposta elaborada por Ribeiro, tomando o conceito de cunhadismo — apresentado em *O Povo Brasileiro* (1995) como mecanismo estruturador das relações coloniais — como chave para compreender a gênese da mestiçagem fundadora e da condição liminar de “Ninguendade” dos primeiros mestiços, situando-o assim no debate contemporâneo sobre o papel ativo dos grupos mestiços na formação étnica brasileira.

Capítulo 1 Formação Intelectual e Política de Darcy Ribeiro

Este capítulo tem como objetivo analisar a trajetória intelectual e política de Darcy Ribeiro, demonstrando como sua formação, suas lutas e suas experiências de vida foram fundamentais para a construção de seu pensamento antropológico e de seu projeto para o Brasil. Partindo de sua formação acadêmica e atuação política, passando por seu engajamento com a questão indígena até a elaboração de suas grandes sínteses teóricas, o capítulo buscará mapear a gênese e o amadurecimento de suas ideias, todas convergindo para a grande questão que orientou sua obra: “Por que o Brasil não deu certo?”.

A seção 1.1 analisa sua formação educacional e atuação política, incluindo o exílio durante a ditadura militar. A seção 1.2 examina seu trabalho etnográfico com povos indígenas, base para o desenvolvimento do conceito de “transfiguração étnica”. Por fim, a seção 1.3 investiga a construção de seu arcabouço teórico nos Estudos de Antropologia da Civilização durante o exílio, culminando na síntese teórica e histórica de *O Povo Brasileiro* (1995), obra que consolida sua interpretação sobre a formação da identidade nacional.

1.1. Trajetória Educativa e Atuação Política

Darcy Ribeiro (1922-1997), antropólogo, etnólogo, sociólogo, professor, intelectual, escritor, político e indigenista, é reconhecido como uma das figuras mais proeminentes do cenário cultural e político brasileiro. Natural de Monte Claros, Minas Gerais, onde nasceu em 26 de outubro de 1922, era filho de Reginaldo Ribeiro dos Santos e Josefina Augusta da Silveira Ribeiro. Sua trajetória educacional iniciou-se em 1933, no Grupo Escolar Gonçalves Chaves, onde cursou o ensino médio no Ginásio Municipal de sua cidade natal.

Ele ingressou na Faculdade de Medicina de Belo Horizonte em 1939, onde permaneceu até 1943. Foi também nesse período que iniciou sua militância política no Partido Comunista do Brasil (PCB). No entanto, ao final do curso, optou por abandonar a medicina para dedicar-se à sua verdadeira paixão: a antropologia e as ciências sociais. Em 1944, transferiu-se para São Paulo, onde especializou-se em Antropologia pela Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo (ELSP)³, concluindo sua formação em 1946. Logo nos primeiros anos de

³ A Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (ELSP) é uma pessoa jurídica de direito privado sem fins lucrativos, cujo fim é a manutenção de escolas voltadas ao ensino e à pesquisa em nível superior.

carreira, Darcy Riberio aprofundou-se no estudo de comunidades indígenas, chegando a viver entre elas para melhor compreender seus modos de vida e organização social.

Entre 1947 e 1957, Darcy Ribeiro atuou junto ao Marechal Rondon⁴ no Serviço de Proteção ao Índio (SPI), atual Fundação Nacional do Índio (Funai)⁵. Suas investigações concentraram-se no estudo da identidade cultural e nos mecanismos de preservação das sociedades indígenas. Em 1948, contraiu matrimônio com Berta Gleizer Ribeiro (1924-1997), também ela notável antropóloga, que subsequentemente exerceu influência significativa e colaborou diretamente na consolidação de sua obra etnológica.

Etnólogo e antropólogo, Darcy Ribeiro notabilizou-se por sua articulação entre as ciências sociais e a educação. Durante o governo do presidente Juscelino Kubitschek, ele conheceu outro intelectual de grande influência em sua trajetória, além de Rondon: Anísio Teixeira, que à época dirigia o Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos (INEP), cargo que ocupava desde 1952 (Bomeny, 2001). Em 1957, Darcy Ribeiro foi convidado por Teixeira para chefiar a Seção de Estudos Sociais do Ministério de Educação e Cultura. Essa parceria foi fundamental e exerceu significativa influência na formulação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, promulgada em 1961.

A trajetória política de Darcy Ribeiro aprofundou-se significativamente na década de 1960, quando ocupou cargos de relevo no governo do João Goulart e desempenhou papel fundamental na criação e consolidação da Universidade de Brasília (UnB). Com o advento do golpe militar de 1964, foi compelido ao exílio, período em que percorreu diversos países da América Latina, dando continuidade a suas pesquisas e iniciativas no campo da educação e das ciências sociais.

O retorno de Darcy Ribeiro ao Brasil em 1968 coincidiu com a intensificação do regime autoritário no país. Em 13 de dezembro daquele ano, foi decretado o Ato Institucional N° 5(AI-5)⁶, medida que marcou o endurecimento da Ditadura Militar, conferindo às forças de

⁴ Marechal Rondon (1865-1958) foi um militar e sertanista brasileiro. Foi o idealizador do Parque Nacional do Xingu e Diretor do Serviço de Proteção ao Índio. Integrou a Comissão Construtora de Linhas Telegráficas, atravessou o sertão desconhecido, na maior parte, habitado por índios bororos, terenas e guaicurús. Abriu estradas, expandiu o telégrafo e ajudou a demarcar as terras indígenas.

⁵ A Fundação Nacional do Índio(Funai) é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro e a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal. Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil.

⁶ Em 13 de dezembro de 1968, os militares emitiram o Ato Institucional N° 5, uma norma legal que marcou o endurecimento da Ditadura Militar. “Por meio desse dispositivo, os militares tiveram carta branca para perseguir todos os opositores do regime, ampliando a repressão e a tortura de indivíduos.”

segurança poderes excepcionais para perseguir, prender e torturar opositores políticos. Darcy Ribeiro, que participava de atos públicos contra o AI-5, foi detido em consequência de suas atividades militantes e permaneceu preso por nove meses. Durante o período de encarceramento, sua esposa, Berta Gleizer Ribeiro, em articulação com outros intelectuais e setores da sociedade civil, empenhou-se intensamente em campanhas pela sua libertação.

Após ser libertado, Darcy Ribeiro e Berta prepararam-se para um novo exílio, que os levou a residir sucessivamente na Venezuela, no Chile e no Perú. No Chile, Darcy Ribeiro atuou como assessor no setor educacional do governo do presidente Salvador Allende⁷. Nesse cargo, contribuiu para a elaboração de políticas públicas e para a expansão de instituições de ensino. O casal viveu separado durante parte desse período, até conseguir reunir-se novamente no Chile, em 1974.

Depois de retornar ao Brasil em 1976, no contexto da gradual anistia a perseguidos políticos e intelectuais pelo regime militar, Darcy Ribeiro empenhou-se na reorganização do antigo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) junto a Leonel Brizola⁸. Mais tarde, filiou-se ao Partido Democrático Trabalhista (PDT), próximo da orientação trabalhista e esquerda tradicional. Antes do período da ditatorial, Darcy Ribeiro já se identificava publicamente como comunista, frequentemente recorrendo, em sua obra, a pressupostos teóricos alinhados ao materialismo histórico-dialético de Karl Marx⁹.

Em 1982, Darcy Ribeiro foi eleito vice-governador do estado do Rio de Janeiro na chapa encabeçada por Leonel Brizola. Durante seu primeiro mandato (1983-1987), coordenou o Programa Especial de Educação e foi responsável pela concepção intelectual e pedagógica dos Centros Integrados de Educação Pública (CIEPs). Em discurso proferido na inauguração de uma das 500 unidades construídas, declarou “O CIEP é a minha grande alegria, e é também o meu orgulho”. Idealizado por Darcy Ribeiro e implementado durante os governos

⁷ Salvador Allende (1908-1973) foi um político chileno, o primeiro presidente socialista da América Latina a chegar ao poder de forma democrática. Governou o Chile entre 1970 e 1973, quando foi deposto por um golpe militar.

⁸ Leonel Brizola (1922-2004) foi um político brasileiro, um dos principais líderes da esquerda trabalhista brasileira. Após o golpe de 1964, esteve exilado durante quinze anos, só retornando ao Brasil em 1979.

⁹ Karl Marx (1818–1883) foi um filósofo e revolucionário socialista alemão. Criou as bases da doutrina comunista, nas quais criticou o capitalismo. Com suas obras filosóficas, Marx deu origem a um conjunto de ideias que foram chamadas de Marxismo e se tornaram a doutrina oficial dos países de regime comunista.

de Brizola (1983-1987, 1991-1994), o projeto visava oferecer educação pública de qualidade em tempo integral, prioritariamente a estudantes de baixa renda da rede estadual.

Os CIEPs (Centros Integrados de Educação Pública), popularmente conhecidos como “Brizolões”, funcionavam como espaços de acolhimento e desenvolvimento integral para crianças em situação de vulnerabilidade social, oferecendo educação pública gratuita em tempo integral. Em sua rotina diária, os alunos frequentavam aulas regulares no período da manhã e participavam, à tarde, de atividades de reforço escolar, formação profissionalizante e complementares. O modelo incluía ainda o fornecimento de refeições completas e atendimento médico e odontológico no próprio centro. As edificações, concebidas com forte valor simbólico e funcional, foram projetadas pelo arquiteto Oscar Niemeyer¹⁰, reconhecido internacionalmente por sua contribuição à arquitetura moderna brasileira e por obras emblemáticas em Brasília.

O governo Brizola elegeu os CIEPs com principal bandeira de sua gestão, transformando-os em símbolo visível de sua política educacional e, ao mesmo tempo, em alvo preferencial da oposição. Com o fim do mandato, a administração seguinte, conduzida por grupos opositores, promoveu o desmonte progressivo da rede, alegando sua suposta inviabilidade financeira e operacional dos CIEPs (Candido, 2010)

Em 1986, Darcy Ribeiro assumiu a Secretaria de Desenvolvimento Social de Minas Gerais, embora não tenha logrado implementar com êxito os CIEPs nesse estado. No segundo governo de Leonel Brizola no Rio de Janeiro (1991–1994), retornou ao executivo estadual a atuar como Secretário de Cultura, atuando de forma decisiva na idealização e construção e do Sambódromo da Marquês de Sapucaí, que se tornaria o palco permanente dos desfiles das escolas de samba do carnaval carioca. Paralelamente, coordenou o 2º Programa Especial de Educação, que resultou na implantação de mais 500 CIEPs em diversas regiões do país. Defensor intransigente do ensino público gratuito, Darcy Ribeiro foi também o idealizador e fundador da Universidade Estadual do Norte Fluminense (UNEF), projeto concebido ainda durante sua vice-governadoria e concretizado em mandato subsequente.

No entanto, o governo estadual que sucedeu Leonel Brizola descontinuou o financiamento do programa dos CIEPs e do modelo de escola em tempo integral, resultando

¹⁰ Oscar Niemeyer (1907-2012) foi um arquiteto brasileiro, responsável pelo planejamento arquitetônico de vários edifícios públicos de Brasília, a capital do Brasil. Foi um dos maiores representantes da arquitetura moderna mundial, com mais de 600 obras pelo mundo.

na gradual transformação dessas instituições em escolas regulares de rede pública. Em uma afirmação premonitória e frequentemente citada, Ribeiro (1982) alertou: “Se os governadores não construírem escolas, em 20 anos faltará dinheiro para construir presídios.”

Em sua trajetória, a atuação de Darcy Ribeiro como educador esteve sempre profundamente entrelaçada com seu engajamento político. Após a descontinuidade do protejo dos CIEPs, Darcy Ribeiro optou por dar continuidade à sua luta no âmbito institucional, elegendo-se senador da República. Em seu mandato, dedicou-se intensamente ao combate das desigualdades educacionais, defendendo de forma veemente a ampliação de investimentos e políticas públicas voltadas para a educação pública brasileira.

Em 1990, Darcy Ribeiro foi designado relator do anteprojeto da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), posteriormente sancionada em 1996 e conhecida popularmente como Lei Darcy Ribeiro. A elaboração da lei congregou esforços de diversos setores políticos e intelectuais, com o objetivo de reestruturar a educação pública brasileira conforme os preceitos estabelecidos pela Constituição Federal de 1988. A LDB¹¹ (Lei nº 9.394/1996) define e regulariza a organização da educação brasileira com base nesses princípios constitucionais, consolidando-se como peça fundamental para a regulação e organização da educação nacional.

No âmbito universitário, a lei institui a obrigatoriedade de processos avaliativos para fins de melhoria da qualidade do ensino e estabelece mecanismos de controle do sistema por meio de atos regulatórios de credenciamento e reconhecimentos (Sousa; Oliveira, 2021).

Darcy Ribeiro exerceu papel decisivo na formulação e aprovação da lei, cuja promulgação ocorreu durante seu tratamento contra o câncer. A LDB assegurou não apenas bases legais para um ambiente educacional mais equitativo e de qualidade, mas também incentivou a integração comunitária, a educação a distância e a busca pela excelência acadêmica. Além disso, a lei explicitou os procedimentos de avaliação institucional, essenciais para a elevação dos padrões educacionais no país. Como estabelece o Art.46: “A autorização e o reconhecimento de cursos, bem como o credenciamento de instituições de educação superior, terão prazos limitados, sendo renovados, periodicamente, após processo regular de avaliação” (Brasil, 1996).

¹¹ A Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) ou Lei nº9.394/1996 define e regulariza a organização da educação brasileira com base nos princípios presentes na constituição de 1934.

Em 1992, Darcy Ribeiro foi eleito para a Academia Brasileira de Letras (ABL) e recebeu o título de doutor honoris causa por renomadas instituições, como a Universidade de Sorbonne (Paris), a Universidade de Copenhague, a Universidade da República (Uruguai) e a Universidade de Brasília (UnB), em reconhecimento às suas contribuições fundamentais para a educação e à sua intensa atuação no combate às desigualdades sociais. Darcy Ribeiro faleceu em 17 de fevereiro de 1997, aos 74 anos, em Brasília, em decorrência de complicações associadas a um câncer. Suas últimas palavras, tornadas públicas e amplamente difundidas, sintetizam de modo comovente seu permanente anseio pela existência: “Termino esta minha vida já exausto de viver, mas querendo mais vida, mais amor, mais saber, mais travessuras.”

Sua motivação para estudar e compreender a condição humana emergiu diretamente do contexto social em que estava inserido. Nascido em 1922, ano emblemático da Semana de Arte Moderna¹², marcou fundamental na renovação estética e cultural do Brasil. Darcy Ribeiro cresceu em um ambiente onde testemunhou de perto profundas injustiças sociais e desigualdades estruturais. Tais vivências não apenas despertaram sua consciência crítica, mas também motivaram sua trajetória intelectual dedicada a investigar as raízes dos desafios enfrentados pelo país, sempre com o objetivo de formular caminhos para sua superação.

Em 1978, ao receber o título de Doutor Honoris Causa pela Universidade de Sorbonne, Darcy Ribeiro proferiu uma afirmação autobiográfica e reflexiva que se tornaria emblemática de sua trajetória:

“Fracassei em tudo o que tentei na vida.

Tentei alfabetizar as crianças brasileiras e não consegui.

Tentei salvar os índios, não consegui.

Tentei fazer uma universidade séria e fracassei.

Tentei fazer o Brasil desenvolver-se autonomamente e fracassei.

“Mas os fracassos são minhas vitórias.

Eu detestaria estar no lugar de quem me venceu.”

¹² A Semana de Arte Moderna, também chamada de Semana de 22, foi um evento cultural que ocorreu no Theatro Municipal de São Paulo de 13 a 17 de fevereiro de 1922. Contou com exposição de pinturas, esculturas e maquetes arquitetônicas, além de conferências e concertos nas noites. Os participantes da Semana almejavam uma renovação cultural no Brasil por meio de novas técnicas na pintura, literatura, arquitetura, escultura e música.

1.2. Darcy Ribeiro e Questão Indígena: Etnografia, Teoria e Engajamento

Darcy Ribeiro consolida-se como uma figura de difícil definição sintética, tal a amplitude e a diversidade de suas contribuições para a história do Brasil. No momento em que optou por transitar da medicina para as ciências sociais, sua trajetória profissional e intelectual transformou-se profundamente. Esse universo de deslocamentos e encontros culturais, vivenciado desde o início de sua carreira como etnólogo, continuaria a habitar não apenas sua produção ficcional e ensaística, mas também a marcar de forma indelével sua atuação política e intelectual, conferindo-lhe reconhecimento tanto em âmbito nacional quanto internacional. (Haydeé, 1997)

Em sua vasta produção intelectual, Darcy Ribeiro publicou numerosos livros e ensaios nas áreas de antropologia, etnologia, sociologia e educação. Paralelamente, dedicou-se à escrita de romances, nos quais buscou refletir criticamente sobre a realidade brasileira de seu tempo. Sua primeira incursão no gênero romanesco deu-se aos 20 anos, com a obra *Lapa Grande* - um conto de aproximadamente 250 páginas que narra a história de um cego que, ao recuperar a visão, surpreende-se com a aparência da própria mãe. Embora essa tentativa inicial não tenha logrado o êxito literário almejado, a experiência frustrada serviu como impulso decisivo para o aprofundamento de sua carreira acadêmica e de sua escrita posterior.

Em 1950, Darcy Ribeiro recebeu o prêmio “Fábio Prado de Ensaios”, outorgado pela Associação de Escritores de São Paulo, pela obra *Religião e Mitologia Kadiwéu* (1950). Na esteira desse reconhecimento inicial, seguiram-se outras publicações fundamentais ainda na mesma década, como *Uirá vai ao encontro de Maíra* (1956) e *Arte plumária dos índios Kaapor* (1957), este último em coautoria com Berta G. Ribeiro. (Haydeé, 1997)

Anos mais tarde, durante seu período de exílio, Darcy Ribeiro retomou com sucesso a escrita ficcional. Em um de seus romances mais emblemáticos, *Maíra* (1976), o autor mobilizou seu profundo conhecimento antropológico e sua vivência entre populações indígenas para construir o drama de Avá, um indígena ordenado sacerdote cristão que, diante do sofrimento e da crise identitária, engaja-se numa luta simbólica para “mudar a cor da pele” — metáfora pungente de seu desespero — e reconectar-se com suas origens culturais.

Os romances subsequentes de Darcy Ribeiro — *Mulo*(1981), *Utopia Selvagem*(1982) e *Migo*(1988) — refletem, em grande medida, a profunda preocupação do antropólogo com os destinos do Brasil. Em suas narrativas, Darcy Ribeiro chega à conclusão de que o “não dar

certo” do país deve-se, fundamentalmente, à realidade estrutural de desigualdade que o marca. Essa interpretação crítica não apenas perpassa sua ficção, mas continua a oferecer um contraponto crucial às visões dominantes das elites nacionais, que, em sua análise, perpetuam um modelo social que transforma o Brasil em uma espécie de “engenho de gastar gente” no mundo.

Em outra vertente de sua produção literária, Darcy Ribeiro dedicou-se também à poesia erótica, como na obra *Eros e Tanatos* (1998), e à narrativa urbana, exemplificada pelo romance *Jóxua* (1990). Ambos foram escritos em um período de grave enfermidade do autor. *Jóxua* (1990), em particular, traça com crude e sensibilidade a história de um adolescente que, após sair de casa, enfrenta situações de violência sexual e acaba por se tornar garoto de programa em Copacabana. O texto expõe, de maneira visceral, as vulnerabilidades e violências presentes na sociedade brasileira.

Como antropólogo brasileiro especializou-se no estudo dos povos indígenas, e optou por viver durante longos períodos entre tribos, experiência que totalizou cerca de uma década de imersão etnográfica. Durante os anos de 1950, produziu obras fundamentais sobre essas culturas, entre as quais se destaca, *Kadiwéu: Ensaio etnológico sobre o saber, o azar e a beleza* (1950), hoje considerada um clássico nos campos da antropologia, etnologia, mitologia e arte do povo Guaicurus. Outra contribuição indígena de grande relevância é os *Diários Índios: Os Urubu-kaapor* (1996), obra premiada com o prêmio “Sérgio Buarque de Holanda”. Nela, Darcy Ribeiro apresenta com riqueza de detalhes as anotações de campo realizadas durante sua pesquisa entre os índios Urubu-Kaapor entre 1949 e 1951, quando atuava no Serviço de Proteção aos Índios (SPI).¹³ Foi nessa mesma época que Darcy Ribeiro conheceu o Marechal Cândido Rondon, então presidente do Conselho Nacional de Proteção aos índios, que exerceu profunda influência em sua formação e orientação na pesquisa indígena. Segundo Bomeny (2001), o contato inspirador com Rondon foi decisivo, pois lhe “abre os olhos para o mundo indígena – o Brasil aniquilado e desconhecido”. (p. 38).

As anotações presentes em *Diários Índios* permitem inferir uma relação profundamente afetiva de Darcy Ribeiro com os povos indígenas. Contudo, em sua abordagem, os indígenas nunca foram tratados como objetos de pesquisa, mas como sujeitos de sua própria história e

¹³ O serviço de proteção aos índios foi um órgão público criado durante o Governo Nilo Peçanha, em 1910, com o objetivo de prestar assistência à população indígena do Brasil. O serviço foi organizado pelo Marechal Rondon, seu primeiro diretor. O órgão foi extinto e substituído pela Fundação Nacional do Índio (Funai) em 1967.

cultura. Seus registros, revisitados décadas após sua experiência de campo, revelam a vivacidade e a complexidade daquele “Brasil desconhecido” (Candido, 2010).

Na lista de contribuições de Darcy Ribeiro à causa indígena, é imperativo destacar seu papel fundamental na criação do Museu do Índio e na idealização do Parque Nacional de Xingu. Em suas pesquisas etnológicas e antropológicas, consolidou-se como um defensor intransigente dos direitos indígenas e um divulgador da identidade cultural brasileira. Seus anos de investigação científica e convivência direta com comunidades indígenas, materializados em numerosas publicações especializadas, foram essenciais para a gestação de uma de suas obras magnas: *O Povo Brasileiro: Formação e o Sentido do Brasil* (1995), texto central para a antropologia nacional, e que aqui será alvo da nossa atenção. Darcy dedicou trinta anos à organização das informações e à escrita dessa obra, que ele mesmo considerava um retrato fundamental do processo formador da sociedade brasileira. Afirmava frequentemente que não poderia morrer sem tê-la publicado. Finalizado em 1995, a obra consolida-se como uma espécie de documentário analítico e síntese interpretativa da identidade nacional do Brasil, coroando sua trajetória intelectual e seu compromisso com a compreensão do país.

Em *O Povo Brasileiro*, Darcy Ribeiro parte da pergunta mobilizadora: “Porque o Brasil ainda não deu certo?” para desenvolver uma análise histórico-antropológica detalhada sobre o papel da mestiçagem na formação da identidade nacional brasileira.

Num trecho emblemático de *O Povo Brasileiro*, Darcy Ribeiro explicita o paradoxo constitutivo da sociedade brasileira: somos, ao mesmo tempo, “carne da carne daqueles pretos e índios supliciados” e “a mão possessa que os supliciou”. Essa dupla herança, de vítimas e de algozes, forjou uma identidade marcada pela tensão entre a ternura e a crueldade, conformando o que o autor identifica como “a mais terrível de nossas heranças”: “a cicatriz de torturador impressa na alma”, manifesta na brutalidade racista e classista ainda presente na sociedade. No entanto, Ribeiro vislumbra na indignação crescente contra essa herança a força motriz para a construção de “uma sociedade solidária.” (Ribeiro, 1995, p.91)

Darcy Ribeiro concluiu sua obra autobiográfica *As Confissões* (1997) apenas quarenta dias antes de seu falecimento. O livro, ilustrado com gravuras de Oscar Niemeyer, apresenta um relato marcado pela linguagem afetuosa, mas também por um tom irreverente e autoirônico, no qual o autor não poupa críticas a si mesmo nem a outrem. Em *As Confissões*, Darcy Ribeiro compartilha memórias de sua família, rememora suas múltiplas trajetórias ao

longo de 74 anos, incluindo sua produção literária, pesquisas com povos indígenas e atuação política e educacional e estrutura a narrativa em ordem cronológica, da infância e juventude em Minas Gerais até os últimos dias de vida, percorrendo desde os anos de formação acadêmica até sua consolidação como intelectual e figura pública de influência nacional.

1.3. Fundamento da Pesquisa Antropológica: Busca de Resposta para “Por que o Brasil não deu certo?”

Darcy Ribeiro, após ser exilado do Brasil durante o regime militar (1964-1985), optou por permanecer na América Latina em vez de buscar refúgio em outros continentes. Após um breve retorno ao país, no qual foi preso entre 1968 e 1969, partiu novamente para o exílio, residindo sucessivamente na Venezuela, no Chile e no Peru. Essa experiência de “cidadania móvel” (Carvalho, 1986) — conceito que alude a uma identidade fluida e desterritorializada — aprofundou sua percepção das dinâmicas sociais, políticas e culturais da região latino-americana. Esse período representou o início de um processo que se pode dominar “latino-americanização” de seu pensamento, no qual sua consciência política e intelectual se expandiu para além do Brasil, incorporando as problemáticas e lutas comuns do continente. Impulsionado pelo exílio, que o colocou em contato direto com distintas realidades nacionais, Darcy Ribeiro desenvolveu uma visão cada vez mais integrada e solidária da América Latina.

Além disso, o convívio de Darcy Ribeiro com intelectuais de língua espanhola em Montevidéu, como Ángel Rama, renomeado crítico literário e escritor uruguaio, desempenhou um papel crucial em sua “descoberta” da América Latina e em sua reconfiguração identitária enquanto pensador latino-americano (Coelho, 2002). A influência do filósofo mexicano Leopoldo Zea, com quem Ribeiro estabeleceu forte amizade durante o exílio, foi igualmente central nesse processo de amadurecimento intelectual. Zea, conhecido por suas reflexões fundadoras sobre a identidade latino-americana e a filosofia da libertação, trouxe ao debate questões ontológicas essenciais acerca do que “fomos”, “somos” e “podemos ser” enquanto povos da região. Esse questionamento, articulado através de múltiplas temporalidades — passado, presente e futuro — conferiu ao discurso de Ribeiro uma marcante diacronia, isto é, uma compreensão histórica profunda que conecta as experiências coloniais e as estruturas de dependência às vicissitudes e possibilidades contemporâneas das nações latino-americanas.

Darcy Ribeiro, deparou-se, por acaso, com a obra *A América Latina: Males de Origem* (1905), de Manoel Bomfim, em bibliotecas de Montevidéu, e esta descoberta viria a exercer

impacto profundo em seu pensamento. Já então imerso em reflexões sobre a identidade latino-americana e os processos de formação nacional, reconheceu em Bomfim uma voz pioneira, capaz de articular uma crítica original e contundente da realidade regional (Coelho, 2002).

Publicado no início do século XX, o livro de Bomfim é uma obra seminal que analisa as raízes dos problemas socioeconômicos da América Latina, atribuindo-os ao legado perverso da colonização e à cumplicidade histórica das elites locais aliadas com interesses estrangeiros. Décadas depois, sua leitura continuava a oferecer instrumentos para compreender não apenas o Brasil, mas também as nações vizinhas, igualmente vitimadas por aquilo que Bomfim denunciava como “estereótipos vulgares”, narrativas que atribuíam o atraso regional ao clima tropical, à mestiçagem ou à suposta ignorância de suas populações, mascarando, assim, as verdadeiras causas históricas e estruturais dos males sociais. Como bem sintetizou Ribeiro (1995), tais estereótipos cumpriam, “o feio papel de encobrir suas causas verdadeiras”. (1995, p.12)

Em *A América Latina: Males de Origem* (1905), Manuel Bomfim argumentava que o colonialismo não se limitou à dominação política e econômica, mas também instituiu uma estrutura de dependência e submissão cultural, por ele denominada “parasitismo europeu”. Segundo o autor, esse sistema não apenas enriqueceu as metrópoles à custa das colônias, como também consolidou uma elite local alinhada com interesses estrangeiros, mantendo as camadas populares em estado permanente de opressão e miséria. Para Bomfim (1905), o subdesenvolvimento não era um destino natural ou racial, mas sim o resultado histórico de um sistema exploratório que persistiu muito além das independências formais. Bomfim (1905) sustenta que “os efeitos especiais da colonização predadora e parasitária” somados a um, “conservantismo generalizado” não apenas obstruíram o caminho rumo ao desenvolvimento, como se tornaram elementos definitivos na formação das identidades nacionais latino-americanas, marcas ainda hoje “visíveis e dolorosas.” (p.13)

Darcy Ribeiro também dialoga com essa concepção, porém ressalta que o “parasitismo social” descrito por Bomfim funcionava, em essência, como uma “linguagem” ou “paradigma” analítico. Por meio dele, Bomfim (1905) utilizava fenômenos mais evidentes e visíveis como alegorias para iluminar aspectos recônditos do ser nacional, sobretudo aqueles invisíveis “para quem só olhava e via com olhos de gringo ou através de textos estrangeiros”. (p.16)

Nesse sentido, Montevideu, durante o exílio de Ribeiro, desempenhou um papel análogo ao que São Paulo representara em sua juventude: um espaço de “descoberta” intelectual. Se em São Paulo ele teve acesso às ideias que estruturaram sua formação inicial, na capital uruguaia ele encontrou um ambiente fértil de debates mais vastos, referências e exilados de diversas nacionalidades, que o conduziram a uma “descoberta” mais ampla e profunda da América Latina. Foi nesse cenário que Ribeiro pode consolidar-se definitivamente como um pensador de vocação e identidade latino-americanas.

1.3.1. Exílio e Amadurecimento Teórico: Construção dos Estudos de Antropologia da Civilização

Durante o exílio, Darcy Ribeiro e sua esposa, Berta Gleizer Ribeiro, estabeleceram-se no Uruguai, onde permaneceram por alguns anos. Foi nesse contexto, entre 1964 e 1968, que Darcy Ribeiro, com substantivo apoio intelectual e colaboração de Berta, dedicou-se à redação de sua magna obra, *Antropologia da Civilização*, organizada em cinco volumes: *O Processo Civilizatório (1968)*, *As Américas e a Civilização (1970)*, *Os Brasileiros*, sendo este desdobrado em duas partes: *Teoria do Brasil (1972)* e *Análise Ideológica (1976)* e *O Dilema da América Latina (1978)*. A coleção oferece uma análise abrangente sobre a formação sociocultural das Américas e do Brasil, investigando desde a chegada dos colonizadores europeus até ao desenvolvimento das sociedades autóctones e seus processos civilizatórios.

Darcy Ribeiro mergulhou na elaboração de uma teoria do Brasil, fundamentada em uma visão abrangente da história humana. É nesse contexto que surge *O Processo Civilizatório (1968)*, obra na qual o autor busca compreender dez mil anos de desenvolvimento societal por meio de uma perspectiva não ibérica, não árabe, mas sim geral e acessível. O livro, publicado e traduzido para diversos idiomas no Ocidente, contribui significativamente para o entendimento dos processos de conjugação cultural entre os povos de cada continente e formação das sociedades contemporâneas, em especial a América.

Trata-se de uma vigorosa tentativa de criticar as teorias que atribuíam ao “sangue europeu” ou a determinismos raciais o desenvolvimento sociocultural, propondo, em seu lugar, a afirmação de uma perspectiva inclusiva e pluralista de sociedade em constante evolução. Para Ribeiro, era precisamente a partir da experiência singular do povo brasileiro, com sua formação mestiça e seu histórico de convergência cultural, que se podia vislumbrar uma

possibilidade evolutiva para a civilização humana, conferindo ao Brasil um lugar singular e de grande significado na história da América Latina e do mundo.

Ribeiro (1995) alertava para a ausência de qualquer garantia histórica de que os oprimidos seriam, espontaneamente, favorecidos no futuro. Pelo contrário, expressava um “legítimo temor” de que as minorias dirigentes continuassem a “conformar e deformar o Brasil segundo seus interesses”. Diante desse cenário, ele defendia ser “imperativa a tarefa de alcançar o máximo de lucidez” para que se pudesse “intervir eficazmente na história” e assim, “reverter sua tendência secular”. Esse era, em suas palavras, o propósito maior de seu engajamento intelectual e político (p.186)

No início de sua trajetória, as ideias de Ribeiro foram recebidas com ceticismo por parte de diversos intelectuais brasileiros. No entanto, ele argumentava de forma contundente que era justamente essa mentalidade de inferioridade, internalizada por séculos de olhar estrangeiro dominante que impedira o Brasil de desenvolver uma teoria histórica autóctone. Em contraposição, Ribeiro defendia ser perfeitamente possível desenvolver uma teoria histórica alternativa, que tivesse como base o avanço tecnológico das sociedades e propusesse uma reclassificação das classes sociais mais condizente com a realidade e os desafios contemporâneos, superando assim os limites dos modelos teóricos então vigentes.

Ao final, seu primeiro livro de teor histórico-antropológico, *O Processo Civilizatório* (1968), foi publicado com êxito na América do Norte e uma edição posterior também foi lançada na Alemanha, onde a obra alcançou notoriedade e gerou significativo debate intelectual. Trata-se de um trabalho fundamental que examina as etapas da evolução sociocultural em diferentes regiões do mundo, oferecendo uma visão abrangente e crítica do desenvolvimento das sociedades humanas.

Nele, Darcy Ribeiro, realiza uma visão crítica em uma das teorias correntes sobre a evolução sociocultural e propõe um novo esquema interpretativo para o desenvolvimento humano, analisando a transformação das sociedades ao longo de dez milênios e argumentando pela necessidade de reformular as teorias históricas e socioculturais então dominantes. *O Processo Civilizatório* enfatiza a urgência de um novo entendimento que permita classificar de modo mais adequado os diversos povos que formaram as sociedades americanas, desde as civilizações indígenas originárias até aos colonizadores europeus e as populações africanas escravizadas, destacando a complexidade e a singularidade desses processos de formação nacional.

Apesar de ter estabelecido as bases em *O Processo Civilizatório* (1968), Ribeiro percebeu que a obra ainda não oferecia uma explicação satisfatória para a situação específica do Brasil. As conclusões das teorias históricas então vigentes mostravam-se, em sua avaliação, excessivamente ambíguas e genéricas, sem avançar em interpretações concretas e aplicáveis à realidade brasileira.

Era necessário, em sua visão, desenvolver um esquema conceitual mais convincente e explicativo, capaz de incorporar as novas revoluções tecnológicas como forças motrizes poderosas do avanço histórico, elementos cruciais para compreender não apenas os processos civilizatórios em escala global, mas também as particularidades das formações socioculturais nas periferias do mundo, como a do Brasil.

Nesse contexto, Darcy Ribeiro dedicou-se incessantemente à busca de teorias mais adequadas à realidade complexa da sociedade e do povo brasileiro. Uma de suas propostas centrais foi a de reconstruir o processo de formação dos povos americanos, colocando no centro da análise a realidade desigual do desenvolvimento societal. Sua segunda grande obra *As Américas e a civilização* (1970), materializa esse esforço ao apresentar uma tipologia dos povos americanos baseado em critérios explicativos originais.

O livro oferece uma análise profunda dos processos histórico-culturais vividos pelos povos do continente, adotando uma perspectiva inovadora que deliberadamente se afasta das abordagens tradicionais e eurocêntricas. O desafio que Ribeiro assumiu em *As Américas e a civilização* (1970) foi dos mais complexos: tratar de forma integrada as particularidades e as trajetórias que marcaram as diferentes formações socioculturais em todo o vasto território americano, destacando tanto os elementos comuns quanto as assimetrias profundas decorrentes de processos coloniais e de modernização periférica.

No livro, Ribeiro propõe que os povos americanos podem ser classificados em três categorias principais. A primeira é a de “povo testemunho”, caracterizada pela coexistência de duas civilizações no mesmo espaço. Esse é o caso típico das populações dos Andes, do México e da América Central, herdeiras das culturas originárias Inca, Asteca e Maia. Nelas, a civilização moderna europeia, introduzida pelos conquistadores, foi implantada e enraizada como uma parte do ordenamento colonial, mas, ao mesmo tempo, as comunidades mantiveram suas civilizações originais vivas no cotidiano, nas práticas culturais e nas estruturas de sentido, resultando em uma duplicidade civilizatória singular.

Nesse caso, eles foram denominados “povo testemunho”, porque testemunham o estado vivo de suas civilizações originárias dentro da estrutura da sociedade nacional, mantendo vivos saberes, línguas, cosmologias e práticas sociais pré-colombianas.

A segunda categoria proposta por Ribeiro é a de “povo transplantado”. Refere-se principalmente às populações de origem europeia que se estabeleceram em regiões litorâneas do continente, onde exilaram os povos indígenas e construíram uma nova sociedade com base nos padrões da civilização europeia. Ao longo do tempo, ondas sucessivas de imigrantes europeus reforçaram esse projeto colonial, enquanto africanos escravizados foram trazidos à força para sustentar economicamente a empreitada. O resultado foi a formação de sociedades multiculturais, embora marcadas por uma hierarquia profunda e pela violência, nas quais indígenas, africanos e europeus foram forçados a coexistir. Esses povos, enraizados em um projeto de transplante civilizatório, são o que Ribeiro (1970) identifica como “povo transplantado”.

Por fim, há o caso particular do Brasil e de alguns outros países, que Ribeiro classifica como “povo novo”. Estes são constituídos majoritariamente por populações desindianizadas, desafricanizadas e deseuropeizadas, ou seja, grupos que, pelo processo violento da colonização, foram alienados de suas heranças culturais originárias completas. Sem uma experiência passada comum ou uma herança cultural antiga singular, esses povos forjaram uma identidade nova, baseada na mestiçagem, que nega ou ressignifica contextos culturais paternos e maternos. São assim, aceitos como “povo novo”; um verdadeira novo gênero criado no mundo, portador de uma cultura singular e de uma historicidade própria.

As Américas e a civilização (1970) representa, de fato, uma contribuição fundamental para a compreensão dos processos civilizatórios no continente americano. No entanto, mais uma vez, o próprio Darcy Ribeiro reconhecia que ainda restava um longo caminho para atingir plenamente seus objetivos teóricos. Decidiu, portanto, mergulhar novamente em pesquisa, buscando construir ferramentas conceituais mais precisas e acessíveis que pudessem explicar de forma mais inteligível a realidade complexa da região.

Ribeiro (1970) percebeu que eram necessárias três teorias fundamentais para substituir definitivamente os esquemas explicativos eurocêtricos. A primeira seria uma teoria social baseada nas experiências concretas das classes sociais no mundo ibero-americano. Ribeiro argumentava que as sociedades nesta esfera, majoritariamente compostas por “povos transplantados”, organizavam-se de forma distinta dos contextos europeu e anglo-saxão.

Enquanto nestes a burguesia lutava por uma identidade aristocrática, ou seja, por status e reconhecimento social dentro de uma estrutura estabelecida, na América Latina a dinâmica era outra: o que predominava era uma luta pela identificação, uma busca por definir a própria identidade social e nacional em meio a processos de formação histórica recentes, marcados pela mestiçagem e pela exclusão. Aqui, a luta de classes é, antes de tudo, uma luta pelo reconhecimento e pela definição do lugar de cada grupo em uma sociedade ainda em construção.

Faltava ainda uma tipologia das formas de exercício do poder e de militância política, fossem elas conservadoras, reordenadoras ou insurgentes, construída a partir da realidade latino-americana. Muitas das interpretações então disponíveis tinham, para ele, limitações, que pouco contribuíam para uma compreensão efetiva de nossas realidades sociais e políticas.

Essa carência conceptual fazia com que, cada vez que se buscava entender processos de revolução social ou política, fosse necessário recorrer a conceitos emprestados de outros contextos culturais, os quais frequentemente não capturavam a singularidade de nossas experiências históricas. O que verdadeiramente falta, argumentava Ribeiro (1970), é um conceito claro e uma orientação teórica ancorada em nossa própria história e em nossos processos de mudança social.

Em suas palavras, muitas das nossas tentativas explicativas resultavam em conceitos de difícil compreensão. Essa inadequação teórica gera uma sensação de desorientação permanente — um sentimento de que não possuímos as ferramentas intelectuais necessárias para decifrar a nós mesmos.

Além disso, de acordo com Ribeiro (1970), faltava igualmente uma teoria cultural capaz de dar conta da nossa realidade social, uma teoria que reconhecesse que muitos dos nossos conhecimentos herdados seriam desadequados. Era necessário promover movimentos profundos de reordenação social, únicos capazes de estabelecer uma cultura erudita verdadeiramente enraizada no solo fértil, ainda que transplantado, de nossa formação nacional.

Influenciados excessivamente por tendências artísticas e estéticas europeias, os latino-americanos frequentemente careciam de espírito de inovação e a criatividade autóctone, não ousando interpretar o mundo a partir de uma perspectiva própria, oriunda de suas experiências singulares como culturas transplantadas e mestiças.

Para sublinhar a gravidade desse quadro e a urgência de inovação teórica e prática, Ribeiro publicou *O Dilema da América Latina* (1978). Nele, define um esquema analítico próprio para compreender as classes sociais na região, identificando os problemas estruturais, os desafios históricos e apontando meios e métodos viáveis para promover o progresso social. Mais do que um diagnóstico, o livro oferece uma das interpretações mais penetrantes já produzidas sobre a situação latino-americana, constituindo-se como esforço fundamental para superar a dependência de modelos explicativos externos.

O autor integrou, finalmente, as ideias e teorias nucleares desenvolvidas em seus três livros anteriores em *Os Brasileiros: Teoria do Brasil* (1972), sintetizando suas reflexões sobre a formação nacional. Paralelamente, a obra *Os Índios e a Civilização* (1970), exerceu um papel fundamental ao instrumentalizar Ribeiro com o conceito de “transfiguração étnica”, um processo complexo de auto-transformação imposto aos povos originários mediante o contato violento e assimétrico com a sociedade nacional. *Os Índios e a Civilização* analisa com profundidade as relações entre as etnias indígenas e a frente de expansão populacional que avançava sobre novos territórios ao longo da primeira metade do século XX. Ribeiro (1970) expõe de maneira crítica como os povos indígenas enfrentaram a expansão da pecuária, da agricultura comercial e do processo de urbanização, ao mesmo tempo que documenta as marcas do extermínio e da assimilação forçada que caracterizaram sua inserção subalterna na moderna sociedade brasileira.

Os cinco volumes dos *Estudos de Antropologia de Civilização* constituem o corpo teórico fundamental de Darcy Ribeiro, alicerçado no conceito central de “transfiguração étnica”. Essa coleção oferece uma análise detalhada do desenvolvimento e das transformações da sociedade brasileira, contribuindo decisivamente para que o Brasil se libertasse, ainda que gradualmente, da influência do eurocentrismo nas ciências humanas.

1.3.2. Síntese da Obra-Magna: Processo de Escrita e Estrutura de *O Povo Brasileiro*

A base teórica dos *Estudos de Antropologia da Civilização* ofereceu aos brasileiros a possibilidade de examinar sua própria história e seus impasses sob uma perspectiva singularmente latino-americana, abrindo caminho para a exploração de vias próprias de criatividade e desenvolvimento sociocultural. Os *Estudos de Antropologia da Civilização* não apenas formaram um arcabouço conceptual inovador, como também forneceram a base

teórica e o suporte acadêmico indispensáveis para a escrita de *O Povo Brasileiro (1995)*, obra magna da antropologia brasileira.

A motivação do autor para escrever *O Povo Brasileiro* está enraizada numa dupla crise: a da sua própria vida e a do destino do seu país. Uma experiência de cancro de pulmão inesperada, que levou à remoção de um pulmão inteiro, colocou-o face com a morte. Esta experiência não só o fez regressar ao Brasil, como reacendeu a paixão política que havia adormecido nele durante anos de exílio. Esta profunda consciência da finitude da vida transformou-se num “impulso romanesco irresistível” que o obrigou a completar esta obra, para a qual dedicou mais de trinta anos de trabalho. Ele admite que este livro está longe de ser uma mera tarefa académica; é, antes, um imperativo ético e um dever patriótico que surgiu após tomar consciência da sua própria mortalidade. Escreve para lutar contra a morte, mas também para participar na luta dos vivos.

O autor deixa claro que este livro vai além do âmbito de um texto antropológico explicativo tradicional; é em si mesmo um “gesto” — um ato de participação concreta na “luta por um Brasil decente”. Ele não esconde a sua posição: não é apenas um académico, mas também um homem de fé e com afiliação partidária, cuja escrita é sempre orientada por razões éticas e por um profundo patriotismo. Por isso, adverte o leitor para não procurar uma “análise neutra” neste livro. Ele espera que esta obra seja participativa e influente, com o objetivo final de iluminar o povo e ajudar o Brasil a “reencontrar-se” no seu labirinto, contribuindo assim para um futuro mais justo e decente para o país.

Foi através desse percurso intelectual que Ribeiro tornou o Brasil cada vez mais compreensível e explicável, tanto para os próprios brasileiros quanto para o mundo, desvendando os mecanismos de sua formação e os significados de sua existência como nação mestiça e singular.

O subtítulo da obra — *A formação e o sentido do Brasil* — capta com precisão a ambição e a grandiosidade desse projeto intelectual. Em suas páginas, Darcy Ribeiro realiza uma imersão profunda nos processos intrincados que moldaram a nação, analisando desde os antecedentes da expansão ultramarina europeia e as estruturas políticas implantadas no território americano, até o violento confronto entre colonizadores e povos subjugados. Ele examina ainda a incapacidade das elites monárquicas de resolver a questão do trabalho escravo, os processos truncados de urbanização e industrialização, entre outras realidades decisivas que definiram nosso passado. (Darcy, 1995)

De maneira tão inovadora quanto contundente, Ribeiro (1995) enxerga, contudo, com notável otimismo a formação da identidade brasileira. Com base em extensa bibliografia e influenciado por sua trajetória ímpar como intelectual e ator político, ele constrói uma visão afirmativa sobre o potencial do Brasil. Para Ribeiro (1995), a nação desenvolveu uma capacidade singular de lidar com adversidades e diferenças, podendo ser entendida como um modelo civilizatório próprio. Essa resistência otimista radicaria, em sua análise, na forma corajosa e criativa como o país enfrentou seus enormes desafios históricos e em sua composição plural, forjada a partir do encontro, ainda que violento e desigual de povos de diversas origens.

Em seu prefácio a *O Povo Brasileiro* (1995), Darcy Ribeiro enfatizou que a escrita dessa obra representou o maior desafio de sua vida, demandando cerca de trinta anos de elaboração, escrita e revisão incansáveis. O autor admitiu ter postergado reiteradas vezes a conclusão integral do volume, mas impelido pela iminência da morte, logrou finalmente finalizá-lo. Mesmo uma versão anterior, escrita ainda durante o exílio no Peru, e posteriormente traduzida para o espanhol, não o satisfizera por completo alimentando nele um constante desejo de revisão e recriação. Ribeiro sustentava, com frequência, a convicção de que nenhum livro se completa verdadeiramente após a publicação, entendendo a obra como um processo sempre aberto à reinterpretação e ao aperfeiçoamento.

Em *O povo brasileiro* (1995), Darcy Ribeiro retoma a pergunta do que o perseguia “Porque o Brasil não deu certo?”, questionamento que o acompanhou durante décadas de reflexão e exílio. Já em abril de 1964, no Uruguai, ele começou a organizar sistematicamente suas ideias sobre essa questão: *Porque o Brasil não deu certo?* e projeto que evoluiu muito além de uma simples resenha ou esboço. Na obra, Ribeiro desenvolve a noção do Brasil como um “arquipélago cultural”, profundamente marcado pela diversidade indígena, mas também identifica redes unificadoras que começavam a tecer uma nova identidade: uma etnicidade emergente, já não indígena, e sim protobrasileira; uma estrutura econômica mercantil-colonial comum; e novas tecnologias produtivas que reconfiguraram o espaço e as relações sociais (Candido, 2010).

No entanto, durante o processo de escrita, Ribeiro percebeu tratar-se de uma tarefa difícil, uma vez que ainda não existia uma teoria consolidada sobre o Brasil, capaz de fundamentar uma interpretação abrangente de sua formação. Diante desse vazio teórico, o autor dedicou-se primeiramente à construção de um arcabouço conceptual próprio, resultando na já falada série

Estudos de Antropologia da Civilização, que se tornaria a base teórica necessária para enfim empreender a redação de *O Povo Brasileiro*.

Em *O Povo Brasileiro* (1995), Ribeiro trabalhou a partir de um amplo diálogo com autores como Gilberto Freyre e outros antropólogos brasileiros, mobilizando ainda um vasto repertório bibliográfico e, sobretudo, suas experiências diretas de convívio prolongado com comunidades indígenas. Embora se valesse de pesquisas preexistentes, o livro não se limita a elas, é, antes, uma tentativa original e sintética, do ponto de vista antropológico-histórico, de explicar o processo pelo qual os próprios brasileiros forjaram uma ideia de si. Ribeiro propõe assim a imagem de uma nova civilização, gestada nos trópicos a partir da mistura sanguínea e cultural de indígenas, africanos e europeus, marcada pelo sofrimento e pelo caos, mas também por uma extraordinária vitalidade e capacidade de reinvenção.

A primeira tentativa de escrita da obra *O Povo Brasileiro* (1995) foi iniciada ainda na década de 1950, mas acabou arquivada devido aos compromissos de Ribeiro com o programa de investigação socio-antropológica do Ministério da Educação. Posteriormente, o autor voltou a adiar a redação do livro em função de seu envolvimento no planejamento e na fundação da Universidade de Brasília.

Foi durante seu exílio no Uruguai que Ribeiro, após dois anos de trabalho intenso, que concluiu uma primeira versão da obra, com aproximadamente 400 páginas, que nunca lhe agradou completamente. O contexto da ditadura militar brasileira (1964-1985), exerceu papel crucial nesse processo, impulsionando-o a buscar, por meio da escrita, respostas para questões fundamentais: de onde vieram os brasileiros e o Brasil, e quais processos históricos os constituíram até o presente.

De fato, a reflexão apresentada na primeira edição do livro mostrou-se insatisfatória, uma vez que não conseguiu avançar em novas ideias substantivas e, sobretudo, não respondeu de forma convincente à pergunta central que motivara a escrita: por que o Brasil ainda não deu certo? Ribeiro percebeu, de maneira cada vez mais aguda, que estava a cair nos mesmos erros dos outros. Até então, a maior parte das visões e conclusões da antropologia sobre o Brasil e a América Latina em geral, partiam de quadros eurocêntricos, que pouco dialogavam com a realidade singular e os processos endógenos de formação social da região.

Diante dessa percepção aguda de suas próprias limitações e do vazio teórico existente, Ribeiro tomou uma decisão crucial: adiar novamente a redação de *O Povo Brasileiro* e dedicar-se à construção de um arcabouço conceptual próprio. Esse empreendimento resultou

na série Estudos de Antropologia da Civilização, na qual ele desenvolveu as categorias analíticas necessárias para interpretar o Brasil e a América Latina a partir de suas experiências endógenas, superando as perspectivas eurocêntricas.

A gênese de *O Povo Brasileiro* (1995) é inextricavelmente ligada ao percurso vital e intelectual de Darcy Ribeiro, sendo a síntese de décadas de engajamento político, pesquisa antropológica e exílio. Suas obras anteriores, notadamente a série Estudos de Antropologia da Civilização — desenvolvida para preencher o vazio de uma teoria latino-americana autóctone — forneceram o arcabouço teórico indispensável. Esta base foi solidificada por suas experiências práticas: a convivência prolongada com povos indígenas, a atuação como principal idealizador da Universidade de Brasília (UnB) e a vivência do golpe de 1964, que o forçou ao exílio e aguçou o questionamento central que o perseguia: “Por que o Brasil não deu certo?”. Impelido por um imperativo ético e por uma confrontação com a própria mortalidade, devido a um câncer que o afligia, Ribeiro finalmente consolidou sua magna obra.

A obra estrutura-se em quatro partes fundamentais que delineiam a sua tese central sobre a formação nacional. Em *O Novo Mundo*, Ribeiro descreve o violento e criativo encontro das três matrizes formadoras — indígena, africana e europeia — que gestou um novo projeto civilizatório nos trópicos. Em seguida, *A Gestão Étnica* analisa os processos de mestiçagem e os conflitos inerentes à construção de uma identidade nacional em um contexto de profunda desigualdade. *O Processo Sociocultural* investiga como a urbanização, a industrialização e outras transformações económicas reconfiguraram as relações sociais e a auto-imagem do brasileiro. Por fim, *Os Brasis na História* examina a diversidade regional do país, argumentando que as distintas formas de ocupação do território deram origem a variantes culturais singulares de uma mesma civilização subjacente.

Na obra, ele argumenta que o Brasil é o resultado desse processo civilizatório singular, que forjou uma “Nova Roma” nos trópicos. Mais do que um mero texto acadêmico, o livro é um gesto político e um ato de esperança, que analisa desde os mecanismos da colonização e a questão escravatura até os processos de urbanização, para concluir que a mestiçagem e a capacidade de superação de adversidades são os pilares de uma identidade nacional ainda em construção, cujo sentido último é o de ser um povo destinado à grandeza.

Capítulo 2 Mestiçagem como Fundamento da Identidade Brasileira: Formação, Ambiguidade e “Ninguendade”

Nas últimas décadas, os estudos sobre formação étnica brasileira têm destacado o papel ativo dos grupos mestiços (Alencastro, 2000). Neste contexto, o capítulo Gestão Étnica de *O Povo Brasileiro*, de Darcy Ribeiro, oferece uma análise seminal ao identificar o cunhadismo como um mecanismo principal na sociedade colonial— sistema que articulou relações entre indígenas e colonizadores portugueses através de alianças familiares. Fruto dessas uniões, os ditos mamelucos personificam a mestiçagem fundadora da identidade brasileira, mas também uma “ninguendade” (Ribeiro, 1995), estado liminar que os excluía tanto das sociedades indígenas quanto da cultura europeia.

Este capítulo analisa a mestiçagem como alicerce da identidade nacional brasileira a partir do trabalho de Darcy Ribeiro, examinando suas origens, contradições e expressões culturais. A seção 2.1 aborda suas bases históricas, incluindo as três matrizes étnicas e o cunhadismo como mecanismo colonial. A seção 2.2 percorre a transição da mestiçagem de estigma a mito de coesão, discutindo a dissonância entre harmonia idealizada e hierarquia real, com os modelos pluricêntricos e a contribuição de Darcy Ribeiro. Metodologicamente, articularemos a teoria antropológica de Ribeiro com análises históricas e socioculturais, revelando as contradições do mito da democracia racial.

2.1. Gênese da Mestiçagem: Matrizes Étnicas e Mecanismos Coloniais

A formação étnico-racial brasileira constitui um fenômeno complexo, marcado pela intersecção de múltiplos grupos e processos históricos. Como assinala Ribeiro (1995), “o brasileiro é novo porque surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente esticada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos”. (p.17) Aqui, raça e etnia não seguem definições fixas, mas se constroem socialmente: a primeira associada a marcadores como cor da pele, a segunda a traços culturais como língua e religião (Barth, 1998). Esse processo gerou identidades fluidas, onde a mestiçagem nunca apagou, mas redefiniu diferenças (Schwarcz, 1993).

2.1.1 As Três Matrizes Fundadoras

A formação do Brasil é vista a partir da interação de três matrizes culturais fundamentais: os povos indígenas, os colonizadores europeus, principalmente portugueses, e os africanos escravizados, provenientes de diversas regiões da África Subsaariana. Esse processo de formação histórica, analisado por estudiosos como Darcy Ribeiro (1995), caracterizou-se por um complexo entrelaçamento cultural, inicialmente marcado por fronteiras rígidas entre os grupos, mas que gradualmente deu origem a uma sociedade mestiça.

Para analisar as matrizes individualmente, é necessário entender o modelo econômico colonial que estruturou suas relações. O modelo colonial brasileiro baseou-se em um choque entre sistemas econômicos antagônicos: de um lado, sociedades indígenas com modos de produção diversificados como manejo agroflorestal e redes de troca (Neves, 2011); de outro, o modelo colonial extrativista centrado em monoculturas e mineração predatória. (Monteiro, 1994) Essa contradição assumiu formas regionais distintas: no Nordeste açucareiro, expressou-se na escravização em massa; em regiões periféricas como São Paulo, onde solos pobres inviabilizavam fazendas consolidou-se através das bandeiras — expedições híbridas (portugueses, indígenas aculturados e africanos escravizados) que operavam como “sistemas de extração de recursos humanos” (Monteiro, 1994).

Antes da imigração forçada de africanos e da chegada em massa de europeus, o território brasileiro era habitado por diversos povos indígenas. Como descreve Darcy Ribeiro (1995), “os grupos indígenas encontrados no litoral pelos portugueses eram principalmente tribos de tronco tupi que, havendo se instalado uns séculos antes, ainda estavam desalojando antigos ocupantes oriundos de outras matrizes culturais” (p. 26). Essas sociedades, organizadas em aldeias seminômades, baseavam sua economia na agricultura de coivara (mandioca, milho) e na caça-coleta. Contudo, com a chegada dos colonizadores, os tupis foram rapidamente integrados — muitas vezes de forma coercitiva — ao sistema colonial, seja através do cunhadismo, do trabalho compulsório ou da escravização direta. Sua drástica redução demográfica, decorrente de guerras, doenças e dispersão, abriu espaço para a posterior importação de escravizados africanos e, mais tarde, para a imigração europeia.

A matriz indígena foi submetida a um processo triplo de dizimação: física (por epidemias como o “choque microbiano”), cultural (pela deculturação e catequese forçada) e simbólica (pela negação de suas epistemologias). Como documenta Darcy Ribeiro (1995): “O efeito dizimador das enfermidades desconhecidas, somado ao engajamento compulsório da força de

trabalho e ao da deculturação, conduziram a maior parte dos grupos indígenas à completa extinção.” (p.108) Essa violência epistêmica denunciada por Schwarcz (1993), naturalizou o apagamento indígena enquanto consolidava a hegemonia europeia.

Ribeiro (1995) caracterizou a chegada dos europeus como um “desastre” e o tratamento dos indígenas como uma “guerra de invasão”, destacando como os colonizadores impuseram seus critérios unilaterais de civilização e progresso. Ele propõe que os indígenas tiveram a experiência de “um etnocídio igualmente dizimador, que atuou através da desmortalização pela catequese; da pressão dos fazendeiros que iam se apropriando de suas terras; do fracasso de suas próprias tentativas de encontrar um lugar e um papel no mundo dos brancos” (Ribeiro, 1995, p.108)

Se Ribeiro (1995) denunciou o etnocídio indígena como projeto colonial, Caio Prado Júnior (1942) e Boris Fausto (2006), analisam as contradições econômicas que levaram ao fracasso do trabalho compulsório indígena. Para Fausto (2006), o problema era estrutural: “O trabalho compulsório indígena mostrou-se incompatível com o trabalho intensivo necessário à empresa colonial.” (p.47), devido à falta de infraestrutura de controle e às diferenças nos sistemas produtivos. Prado (1942), por outro lado, expressou uma visão de seu tempo ao afirmar que os indígenas, “vindos de uma civilização muito primitiva”, não se adaptaram às demandas coloniais (p.134). Essa perspectiva, hoje criticada por historiadores como John Manuel Monteiro (1994), revela como narrativas coloniais naturalizaram a violência através de discursos de inferioridade. O fracasso do modelo, portanto, foi tanto econômico quanto ético.

Enquanto os povos indígenas eram dizimados, a colonização portuguesa passou a depender crescentemente da força de africanos escravizados. A imigração forçada de africanos para o Brasil, iniciada no contexto da chegada dos portugueses no século XVI, está inserida no quadro mais amplo do tráfico transatlântico de escravizados. O tráfico transatlântico trouxe entre 3,5 e 5 milhões de africanos ao Brasil (Eltis & Richardson, 2010), mas as condições brutais limitaram severamente sua sobrevivência: cerca de 15-20% morriam na travessia devido a doenças e maus-tratos (Miller, 2018; Rediker, 2007). Os sobreviventes enfrentavam uma expectativa de vida 40% menor que a da população livre, resultado de trabalho exaustivo, fome e violência sistemática (Bergad, 2007; Karasch, 1987), o que exigia um tráfico contínuo para repor a mão de obra (Florentino, 1997). Esse fluxo foi marcado por uma seletividade demográfica — aproximadamente dois terços dos escravizados eram homens jovens (15-25 anos), cujo valor de mercado podia ser 30% superior ao de mulheres ou

crianças (Curtin, 1969; Karasch, 1987). A predominância masculina (em proporção 3:2) refletia as demandas do sistema produtivo colonial, especialmente em setores como a agricultura cafeeira (Florentino, 1997).

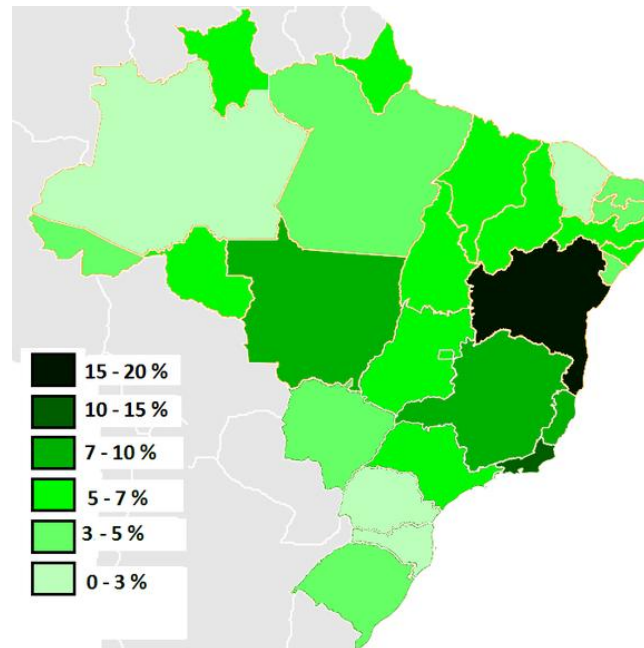


Figura 1 Percentagem de Pretos na População Brasileira (2009)

Fonte: Elaborado pelo autor com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010).

Depois de desembarcar, eles foram submetidos ao trabalho compulsório nas fazendas de cana-de-açúcar e, posteriormente, nas minas coloniais. A diáspora africana para o Brasil concentrou-se nos engenhos de açúcar do Nordeste (séculos XVI-XVII). Como demonstra Alencastro (2000), 42% dos africanos desembarcados entre 1570-1650 destinavam-se à Bahia e Pernambuco, formando o núcleo do que Bastide (1967) chamou de “síntese cultural sob dominação escravista” (p.89) — base das identidades afro-brasileiras.

A brutalidade do sistema anulava qualquer vantagem demográfica inicial. Como demonstram os estudos de Slenes (1999), os inventários pós-morte de Campinas (1790-1850), 60% dos cativos morriam antes dos 40 anos, com sobrevivência média de apenas 7-10 anos após a chegada. As causas, conforme Karasch (1987), distribuíam-se em: excesso de trabalho (40%), doenças—principalmente respiratórias e parasitárias—(35%) e ferimentos por castigos (25%). Essa carnificina exigia a reposição constante de pessoas escravizadas jovens, retroalimentando o ciclo descrito anteriormente.

Estudos demonstram que os escravizados trazidos ao Brasil organizavam-se em três grandes matrizes (Ribeiro, 1995): Sudaneses (Iorubás, Jejes), cujas tradições religiosas

alimentariam o sincretismo afro-brasileiro; Islamizadas (hauçás, malês), com práticas que oscilavam entre ortodoxia e adaptação (Reis, 2003); Bantos (Congo-Angola), 70% do total, cuja influência moldaria desde a língua até a cultura material. (Curtin, 1969) Essa complexidade étnica inicial seria crucial para a formação das identidades crioulas no período colonial.



Figura 2 Retrato de uma Mulher Bantu e Seu Filho no Recife

Fonte: Eckhout, A. (1641-1644). [Mulher africana com seu filho] [Pintura a óleo]. Museu Nacional de Dinamarca, Copenhague, Dinamarca. Domínio Público.

Diante da diversidade entre bantos (Angola-Congo) e sudaneses (Iorubás, Jejes), as barreiras linguísticas impuseram a adoção do português como língua franca. Como analisa Katia Mattoso (1982), esse processo não foi passivo: a língua sofreu recriações, desde empréstimos linguísticos até inovações gramaticais, reflexo do contato entre línguas africanas e o português colonial. Essa transformação, paralela ao sincretismo religioso, revela como a cultura africana remodelou o Brasil mesmo sob coerção, legando uma herança linguística ainda viva hoje.

A matriz europeia foi reconfigurada no século XIX pela imigração em massa, diretamente vinculada ao colapso do escravismo após a Lei Eusébio de Queirós (1850).¹⁴ Ao proibir o tráfico transatlântico, a lei desencadeou uma crise de mão de obra nas fazendas de café, levando o Brasil a subsidiar a vinda de 1,2 milhão de italianos, alemães e portugueses entre 1872 e 1900 (Carvalho, 2003). Essa política, como analisa Furtado (2006), respondia não apenas à demanda econômica, mas também ao projeto de “branqueamento” da população, baseado no racismo científico do século XIX (Schwarcz, 1993)

Os dados do censo refletem esse impacto: negros e pardos, que representavam 56% da população em 1872 (4,8 milhões), caíram para 52% em 1890 (IBGE, 1990)—resultado combinado da imigração europeia, da mortalidade desproporcional por cólera entre afrodescendentes (Chalhoub, 1996), e da queda na reprodução pós-fim do tráfico (Bergad, 2007). Assim, a transição demográfica foi um projeto político articulado, no qual a substituição de escravizados por imigrantes brancos reforçava hierarquias raciais pré-existentes.

2.1.2 O Cunhadismo como Tecnologia Colonial

Os primeiros europeus registraram que as sociedades indígenas praticavam *o cunhadismo* — um sistema de alianças matrimoniais que, visava fortalecer laços de reciprocidade entre grupos (Anchieta, 1988). Para os indígenas, como analisa Fausto (2006), essa prática consolidava redes de cooperação. Já os portugueses a reinterpretaram de forma assimétrica: embora a Igreja condenasse a poligamia, colonos mantinham múltiplas uniões informais com mulheres indígenas, utilizando essas alianças para ampliar influência controlar mão de obra (Schwartz, 1988). Contudo, como destaca Souza (1986), “as mulheres tupinambá, longe de serem vítimas passivas, escolhiam parceiros estratégicos para garantir proteção a seus parentes” (p. 90).

O cunhadismo funcionou como um sistema decisivo de mediação cultural durante a colonização. Através dessa forma de parentesco ritual, os portugueses eram integrados às comunidades nativas como cunhados, garantindo acesso a redes sociais e territoriais. (Ribeiro, 1995) Como observa Viveiros de Castro (2002), tal prática refletia uma lógica indígena de construir alianças pela afinidade. Contudo, essa instituição foi progressivamente transformada

¹⁴ Na legislação brasileira, a Lei Eusébio de Queirós ou lei n.º 581/1850, promulgada no Segundo Reinado, proibiu a entrada de africanos escravos no Brasil, criminalizando quem a infringisse.

pelos colonizadores em um instrumento de dominação, tornando-se a “alavanca inicial” do projeto colonial. (Monteiro, 1994)

Enquanto o cunhadismo operava como uma tecnologia colonial sutil, os portugueses também recorriam à violência explícita através das “guerras justas”, legalizadas pelo Alvará de 1570 para escravizar indígenas sob alegações de “resistência à fé” (Puntoni, 2002). Diferentemente da encomienda espanhola, que mantinha uma ficção de proteção, o modelo português priorizava a captura direta para a extração de pau-brasil e o trabalho em engenhos. (Schwartz, 1985). Essa violência, contudo, gerou resistência como fugas para o sertão e as alianças com potências rivais (Monteiro, 1994).

As mulheres indígenas ocupavam uma posição central nesse processo. Enquanto mediadoras culturais, elas possibilitavam alianças através do casamento, mas sua agência era sistematicamente limitada pela instrumentalização de seus corpos e laços familiares. (Almeida, 2003) Essas uniões não apenas facilitavam a penetração portuguesa nas redes tribais, mas também serviam para reestruturar hierarquias sob o discurso da “civilização”, convertendo o cunhadismo em vetor de assimilação.

Se o cunhadismo servia aos interesses coloniais, para as sociedades nativas, o custo foi catastrófico. As mulheres enfrentaram violências nas uniões coercitivas, enquanto as comunidades perdiam membros para a sociedade colonial e viam suas linhagens fragilizadas pela saída dos filhos mestiços (Fausto, 2012). Como sintetiza Monteiro (1994), tratou-se de uma “barganha assimétrica”: os portugueses consolidavam poder, enquanto os indígenas perdiam soberania e autonomia cultural.

2.2 Formação da Identidade Nacional Brasileira: De Mestiçagem Marginalizada– “Ninguendade” à Construção da Nova Etnicidade

O processo de formação da identidade nacional brasileira, conforme analisado por Darcy Ribeiro (1995), não representa uma simples continuidade das tradições europeias, mas sim a emergência de uma identidade radicalmente nova, forjada através da integração conflituosa de matrizes culturais indígenas, africanas e europeias. Como observa Ribeiro (1995), “Outro é o caso de povos que estavam se fazendo como uma configuração totalmente diferente de suas matrizes”, destacando que os brasileiros não poderiam ser reduzidos a “meros europeus de

ultramar” (p.95). Nesse contexto de ambiguidade e conflito, os grupos mestiços – particularmente os mamelucos (mestiços de brancos e indígenas) e os mulatos (mestiços de brancos e negros escravizados) – desempenharam um papel central. Segundo Ribeiro (1995), esses grupos inicialmente viviam em um “estado de ninguendade”, um espaço marginalizado sem pertencimento claro a nenhum dos grupos originários. Foi precisamente a partir dessa posição ambígua e marginal que eles atuaram como agentes fundamentais na mediação e na construção dessa nova identidade brasileira.

Os mamelucos, filhos mestiços de colonos portugueses (em sua maioria cristãos) e mulheres indígenas, foram agentes centrais na expansão territorial portuguesa no Brasil, ultrapassando os limites do Tratado de Tordesilhas. Como destaca Sérgio Buarque de Holanda (1936), sua atuação foi impulsionada pela “exigência de um triste viver cotidiano” (p.26) em São Paulo, uma colônia pobre e isolada, que os levou a adentrar territórios hostis em busca de sobrevivência.

Segundo John Manuel Monteiro (1994), os mamelucos não apenas expandiram fronteiras, mas consolidaram uma economia baseada na exploração de mão de obra indígena. Suas expedições (bandeiras) visavam capturar índios em massa, que eram forçados a trabalhar na agricultura, transporte e serviços domésticos, ou vendidos como “peças” (termo da época para escravos). Monteiro (1994) enfatiza que essa dinâmica sustentou a economia paulista no século XVII, transformando os mamelucos em “intermediários cruciais” entre o poder colonial e as populações nativas.

Para suprir a demanda por escravos indígenas, os mamelucos organizavam expedições (bandeiras ou monções) que duravam anos. Como descreve Holanda (1986), eles viajavam “a pé, descalços”, atravessando matas e rios, e plantavam roças temporárias para se abastecer. Monteiro (1994) acrescenta que essas jornadas dependiam de alianças instáveis com tribos indígenas rivais, revelando uma estratégia de “dividir para conquistar”.

A caça aos indígenas, atividade central dos mamelucos (ou brasilíndios), consolidou-se como um modo de sobrevivência dos colonos paulistas nos séculos XVI e XVII. Conforme analisado por Monteiro (1994), essa prática não era apenas uma estratégia econômica, mas uma “economia moral da violência”, na qual o sucesso garantia riqueza e prestígio. No entanto, essa dinâmica colonial gerava tensões com outro pilar do projeto colonial: a Igreja Católica. A própria designação pejorativa “mamelucos”, cunhada pelos jesuítas espanhóis

(especialmente Ruiz de Montoya, 1639), refletia o horror diante da brutalidade contra as comunidades indígenas, comparando-os aos escravos-soldados do mundo islâmico.

Se por um lado, a Igreja condenava a violência dos mamelucos, por outro, sua doutrina da “missão civilizadora” (Hanke, 1959) era instrumentalizada para legitimar a hierarquia social e associar cristianização à superioridade europeia. Essa lógica, paradoxalmente, marginalizava ideologicamente os próprios mestiços — frutos biológicos do encontro colonial que não cumpriram o ideal de “pureza” cristã. Assim a condição liminar do mameluco, que segundo Ribeiro (1995) “caía numa terra de ninguém” (p.83), pode ser entendida como um produto direto desse duplo movimento: a condenação de suas práticas pela Igreja e a sua exclusão do ideal identitário por ela propagado. Dessa forma, o discurso religioso não apenas justificou a dominação, mas também fabricou as ambiguidades identitárias que marcariam a formação nacional.

Para além dessa função econômica e do conflito com a Igreja, os mamelucos bandeirantes representavam um profundo paradoxo psicológico-cultural que ampliava sua eficácia e influência. Como demonstra Ribeiro (1995), “O mameluco renegava a condição materna, índia e inferior, para assumir a paterna, branca e dominadora. Essa negação era a chave de seu êxito como bandeirante: ele sabia como penetrar no mundo indígena para depois destruí-lo.” (p. 82)

Se Ribeiro (1995) revelou como esses agentes precisavam negar suas raízes maternas para servir ao colonialismo, estudos sobre sua inserção social provam que essa autorrejeição era apenas o primeiro passo de uma estratégia de ascensão. Conforme a pesquisa de Schwartz (1985), a mobilidade social dos mestiços dependia de critérios claros: primeiro, comprovada lealdade às instituições coloniais; segundo, assimilação cultural integral (incluindo conversão religiosa e abandono de práticas indígenas); terceiro, e fundamental, a participação ativa na economia escravista.

Não por acaso, portanto, como analisa Schwartz (1988) “os mestiços desempenharam um papel crucial na máquina escravista colonial, servindo como capatazes, feitores e intermediários entre a elite branca e a população escravizada”. (p.156) Sua função era, assim, dupla: expandir a fronteira interna pela caça aos indígenas e garantir a ordem interna pela captura de negros fugidos.”

Embora Ribeiro (1995) e Schwarcz (1988) enfoquem dimensões distintas da violência mameluca, seus argumentos convergem em um ponto central: a ambiguidade desses agentes não os tornava menos eficientes, mas sim mais perversamente adaptados aos mecanismos de dominação colonial. Enquanto Ribeiro ilumina o auto-ódio internalizado que os motivava, Schwarcz expõe suas consequências materiais na reprodução do sistema escravista. Assim, os mamelucos tornaram-se os executores mais eficazes e paradoxais do projeto colonial: destruíam as comunidades indígenas de suas mães e disciplinavam os escravizados africanos, tudo em uma busca trágica por provar seu valor aos olhos da elite branca que nunca os aceitaria plenamente.

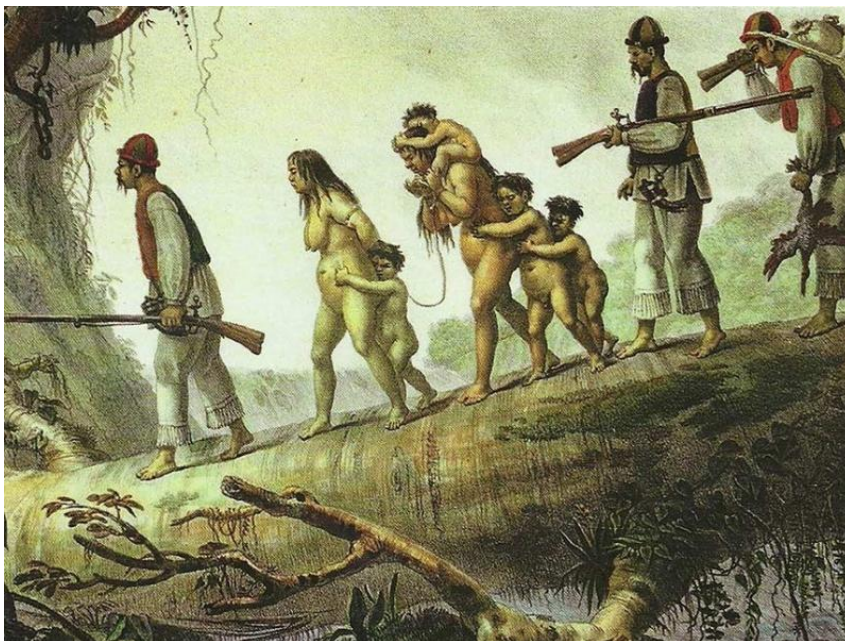


Figura 3 Reprodução de Mestiços Mamelucos Capturando Índios

Fonte: Debret, J. B. (1834). Reprodução de mestiços mamelucos capturando índios [Pintura]. Acervo do Museu de Arte de São Paulo. Domínio Público.

Paradoxalmente, como destaca Holanda (1936), esses mestiços tornaram-se agentes involuntários da expansão territorial portuguesa. Sua eficiência derivava de um carácter híbrido: herdaram dos indígenas conhecimentos ecológicos profundos sobre a floresta tropical (Almeida, 2003), dominavam técnicas de navegação fluvial e demonstravam uma resistência física excepcional — qualidades que Holanda (1936) metaforiza como “a flexibilidade do couro, não a rigidez do ferro, amoldando-se a um mundo rude” (p.29). Essa adaptabilidade permitiu-lhes penetrar territórios inacessíveis aos colonos “puros”, como demonstram os registros das bandeiras ao Vale do Paraíba (Taunay, 1953).

Contudo, sua identidade permaneceu dilacerada pela dupla exclusão. Por um lado, os pais portugueses os relegavam à condição de “filhos impuros da terra” (Ribeiro, 1995, p. 82), aproveitando-se de sua força de trabalho nas expedições. Por outro, as sociedades indígenas, baseadas em linhagens patrilineares, negavam-lhes pertença. Conforme Fausto (2006): “O filho é do pai, a mãe é apenas o ventre.” (p.88) Essa marginalização forçou-os a construir uma identidade especial — embrião do que mais tarde se chamaria “brasilidade” (Ribeiro, 1995).

Apesar do estigma, evidências documentais, como os manuscritos do Arquivo da Cúria de São Paulo (século XVII), revelam que alguns jovens indígenas aderiram voluntariamente às bandeiras, seduzidos pelo dinamismo dessa vida em contraste com as estruturas tribais. Como argumenta Ronaldo Vainfas (2002), esse fenômeno ilustra a “corrosão das solidariedades tradicionais” (p.156) sob o impacto colonial. Em última análise, os mamelucos encapsulam o paradoxo fundador do Brasil: foram simultaneamente carrascos e vítimas, pilares da colonização e filhos renegados dela.

O surgimento dos mulatos está intrinsecamente ligado ao regime escravocrata e ao seu processo de aculturação compulsória. Para Ribeiro (1995), esses indivíduos, entendidos como produtos da “mó aculturativa da escravidão” (p.97), encontrariam-se em um limbo identitário. Em sua perspectiva, estariam totalmente desconectados de suas raízes africanas (“já totalmente desafricanizados”) e seriam incapazes de se identificar tanto com a cultura indígena quanto com a europeia. Nesse sentido, “Esses mulatos ou eram brasileiros ou não eram nada” (Ribeiro, 1995, p.97), uma afirmação que sintetiza a impossibilidade de pertencimento a qualquer das culturas originárias.

Contudo, longe de representar apenas um vazio cultural, essa condição liminar – que Munanga (1999) posteriormente teorizaria como um “entre-lugar identitário” – tornou-se o catalisador paradoxal para a formação de novas expressões culturais. A exclusão identitária para os africanos escravizados e seus descendentes, no entanto, não significou passividade. Pelo contrário, a marginalização forçou a criação de estratégias culturais que, ao mesmo tempo que camuflavam tradições africanas, as preservavam sob novas formas. O sincretismo religioso afro-brasileiro foi uma das respostas mais engenhosas a esse desafio, que representou uma estratégia ativa de resistência cultural. Como analisa Roger Bastide (1971), os escravizados resignificaram elementos do catolicismo para preservar suas cosmovisões, criando sistemas como o candomblé que na Bahia, manteve vínculos com tradições iorubás e a umbanda, síntese mais recente analisada por Patricia Birman (1995) como fruto do diálogo entre espiritismo e cultos africanos.

Para além da esfera religiosa, essa condição liminar catalisou sínteses criativas em diversos campos. O candomblé, como analisado por Peter Fry (1977) e outros antropólogos, reinterpretou o panteão africano no quadro do catolicismo popular. Paralelamente, as irmandades negras fomentaram expressões como o lundu, ritmo que fundiu tradições bantas e europeias, enquanto a culinária ressignificou ingredientes locais a partir de matrizes africanas. (Lody 1992)

Como observa Alencastro (2000), a desfiliação cultural imposta pelo sistema escravista transformou os mulatos em atores-chave na difusão do português como língua franca e na formação de uma cultura popular híbrida. Dessa forma, a mesma condição que os condenava ao limbo paradoxalmente os armou para serem os agentes fundamentais, ainda que inicialmente involuntários, da gestação de uma nova identidade brasileira.

A experiência dos mulatos ecoava a de outros grupos mestiços, como os mamelucos, também condenados à marginalização. Ribeiro (1995) descreve esse estado como uma “terra de ninguém, etnicamente falando” (p.99), onde indivíduos nem indígenas, nem europeus, nem africanos eram compelidos a criar uma identidade alternativa. Essa dinâmica é particularmente evidente no caso dos crioulos (afrodescendentes nascidos no Brasil), que, conscientes de não serem mais africanos, “sabendo-se não africano como os negros boçais” (p.99), tampouco aceitos como europeus ou indígenas, enfrentavam o desafio de “sair da ninguenade” (Ribeiro, 1995, p.99). Schwarcz (1993) complementa essa análise ao destacar que a hierarquia racial colonial reforçava essa exclusão, transformando a mestiçagem em um estigma social que, ironicamente, unificava os excluídos.

O ponto de virada na formação da identidade nacional ocorre quando esses grupos marginalizados passam a se perceber como parte de uma coletividade distinta. Ribeiro (1995) enfatiza que “Isso se dá quando milhões de pessoas passam a se ver não como oriundas dos índios... e a se sentir soltas e desafiadas a construir-se” (p.100). Esse processo exigia a superação das identidades originais através da “indiferenciação entre as várias formas de mestiçagem” (Ribeiro, 1995, p.100), onde diferenças entre mulatos, caboclos e curibocas tornavam-se secundárias frente a uma identidade compartilhada. Como argumenta Holanda (1936), foi justamente a falta de um núcleo cultural homogêneo que permitiu a criação de uma identidade baseada na pluralidade.

O resultado final é uma identidade que opera em dois níveis: enquanto “cada membro... permanece inconfundível” (Ribeiro, 1995, p.100) em suas particularidades (como cor da pele

ou tradições regionais), a categoria “brasileiro” surge como um guarda-chuva identitário capaz de integrar contradições. Freyre (1933) explora essa ambiguidade ao descrever a brasilidade como uma “democracia racial”, onde a mestiçagem é simultaneamente reconhecida e transcendida.

2.2.1 Mestiçagem Como Base da Coesão Nacional e a Absorção dos Imigrantes

A identidade brasileira, portanto, emerge não apesar das exclusões, mas através delas. Como demonstra Darcy Ribeiro (1995), foi a impossibilidade de pertencimento a qualquer das culturas originárias que forçou os mestiços como mulatos ou mamelucos a inventar uma nova forma de existência coletiva. Nesse sentido, para este autor, a brasilidade não é herdeira de uma tradição, mas sim fruto de um longo processo de “construção a partir das rejeições” (Ribeiro, 1995), onde a marginalização tornou-se o alicerce paradoxal de uma das identidades nacionais mais singulares do mundo moderno.

Para além da formação inicial dos protobrasileiros, um aspeto fundamental destacado por Ribeiro (1995) é o papel da mestiçagem intensiva não apenas como característica demográfica, mas como processo social ativo que moldou uma sociedade singularmente coesa. Ele descreveu que “A sociedade era, de fato, um novo complemento de gentes multiétnicas, oriundas da Europa, da África ou nativos daqui mesmo, ativadas pela mais intensa mestiçagem...” (Ribeiro, 1995, p.327). Este processo, celebrado pioneiramente por Freyre (1933) como a pedra angular da formação nacional, não foi marginal, mas central e constitutivo. Foi gerado, como aponta Ribeiro (1995), a partir da escassez demográfica de um “O núcleo luso, formado por muito poucos portugueses...” (p.327), o que tornou a miscigenação em larga escala inevitável. Dessa forma, a vasta população de “mulatos e caboclos”, já “lusitamizados pela língua portuguesa que falavam, pela visão do mundo”, se tornou a base sobre a qual se foi “plasmando a etnia brasileira” (Ribeiro, 1995, p.328).

Esta base mestiça e lusófona comum criou um ambiente sociocultural assimilativo, que, potencializado por traços da ‘cordialidade’ identificada por Holanda (1936) nas relações sociais brasileiras, mostrou-se capaz de incorporar ondas subsequentes de imigrantes. Como observa Ribeiro (1995), “no Brasil, apesar da multiplicidade de origens raciais, não se encontram tais contingentes esquivos e separatistas dispostos a se organizar em quistos” (p.328). Contudo, é crucial ressaltar, seguindo a crítica de Florestan Fernandes (1964), que

esta aparente facilidade assimilativa não deve ser confundida com uma igualdade de condições. A crítica de alguns grupos imigrantes à pobreza e ao suposto papel da raça, religião e língua no subdesenvolvimento (Ribeiro, 1995), embora baseada em preconceitos importados, falha em reconhecer que a estrutura social brasileira foi construída sobre um projeto de fusão desigual, e não de separação.

Como argumenta Hasenbalg (1979), as desigualdades operam mais através de um contínuo de classe e cor do que através de fronteiras étnicas rígidas, o que, paradoxalmente, facilita a assimilação mesmo na presença de discriminação. Portanto, a capacidade de absorver diferenças sem fragmentar-se, apresentada por Ribeiro (1995) como uma consequência direta do processo de formação nacional, é um fenômeno complexo: é simultaneamente um fato demográfico e social inegável e um mecanismo que historicamente mascarou e perpetuou profundas injustiças sociais.

A formação da sociedade brasileira e as razões de seu subsequente atraso econômico relativo têm sido alvo de interpretações controversas. Ribeiro (1995) posiciona-se de forma muito crítica contra as teses que atribuem o subdesenvolvimento a supostas inferioridades raciais – como o racismo científico extremado defendido por Hermann von Ihering – ou a essencializações de traços culturais negativos. Ele questiona, por exemplo, as explicações, como as de Holanda (1936), que derivam uma suposta “indisciplina” ou “frouxidão” nacional de um legado ibérico, argumentando que tal visão não dá conta de explicar a anterior “construção de toda uma civilização urbana... incomparavelmente mais pujante e mais brilhante do que... a América do Norte” (Ribeiro, 1995, p.330).

Para Ribeiro (1995), a pergunta central “por que eles... ascenderam plenamente à civilização industrial, enquanto nós mergulhávamos no atraso?” (p.330) exige uma resposta estrutural, e não cultural ou racial. Seu diagnóstico aproxima-se do conceito de “colonialismo interno” (González Casanova, 1965; Quijano, 2000), no qual a estrutura social foi, desde a origem, “estruturada contra os interesses da população” para “servir a desígnios alheios” (Ribeiro, 1995, p.330). Essa análise é corroborada pela sociologia histórica de Fernandes (1964), que demonstrou como a abolição da escravidão não levou a uma integração igualitária, mas sim à inserção subalterna da população negra em uma ordem social excludente, perpetuando a lógica de uma “minoridade dominante, espantosamente eficaz” (Ribeiro, 1995, p.330) em preservar seus privilégios.

Neste modelo, a linha divisória fundamental é, de fato, a classe (“estratificação de classes”). A exploração econômica unifica a base da pirâmide social, forjando uma identidade comum “como brasileiros... muito mais solidariamente cimentadas como tal, que enquanto negro retinto ou branco de cal” (Ribeiro, 1995, p.329). Portanto, a experiência compartilhada da opressão de classe – e não uma mística ‘democracia racial’ – é o cimento que, a partir de baixo, unifica o povo, enquanto a estrutura de poder herdada do colonialismo continua a reproduzir o atraso.

2.2.2 Mestiçagem Brasileira: Entre o Mito da Harmonia e a Realidade da Hierarquia

O debate acadêmico sobre a estrutura social colonial gira em torno de uma ambiguidade fundamental. De um lado, Boxer (1963) comprova que Portugal aplicava políticas de “limpeza de sangue” explícitas em seus domínios ultramarinos, excluindo negros e indígenas de posições de poder, como cargos eclesiásticos, administrativos e militares, revelando um racismo institucional claro. De outro, estudiosos como Freyre (1933) enfatizam uma suposta flexibilidade das hierarquias coloniais, identificando um “preconceito de marca” que, embora permitisse a miscigenação, não eliminava a discriminação social baseada na cor – uma nuance posteriormente corrigida e aprofundada por Guimarães (2002). Essa contradição entre uma prática cultural permeável e um racismo institucional rígido revela como a mestiçagem colonial foi menos sobre harmonia e mais uma “dominação adaptativa” (Schwarcz, 1993), uma estratégia para manter o domínio português de forma mais eficiente.

No século XIX, a mestiçagem foi reinterpretada através das lentes perversas do racismo científico. Como demonstra Schwarcz (1993), essa doutrina hierarquizava grupos humanos com critérios pseudobiológicos, classificando os mestiços como “degenerados” e os indígenas como “selvagens”. Esse ideário foi instrumentalizado pela elite para justificar o projeto de branqueamento da população. Na visão do médico e antropólogo Nina Rodrigues (1894), por exemplo, a mestiçagem só era tolerável se servisse para “diluir” os traços africanos e indígenas em favor da “superioridade branca”. Essa lógica orientou políticas de imigração europeia em massa (1870-1930) e a marginalização estrutural dos afrodescendentes, que persistiu mesmo após a Abolição.

Longe de representar uma “democracia racial”, o processo de miscigenação no Brasil foi, portanto, marcado por uma “inclusão hierárquica” (Schwarcz, 2012), onde a mistura biológica coexistia com estruturas de poder racializadas. Como argumenta Guimarães (2002), a mestiçagem operou como um mito fundador: ao celebrar a mistura, naturalizava a subalternidade de negros e indígenas, atribuindo a desigualdade à suposta inferioridade biológica e não à estrutura social. Em uma perspectiva antropológica mais ampla, Ribeiro (1995) compreende esse mesmo processo como a formação de um “povo novo”, forjado na violência da “mó aculturativa” da escravidão, mas resultando em uma singularidade étnica e cultural brasileira.

A discussão frequentemente centrada no eixo negro-branco omite que a mestiçagem também significou assimilação forçada, perda de território e apagamento cultural para os povos originários. É crucial destacar que o processo miscigenador colonial foi amplamente alicerçado na violência sexual e na dominação de homens europeus sobre mulheres africanas e indígenas.

A partir do final do século XX, os movimentos negro e indígena desafiaram vigorosamente o mito da “democracia racial”. Sua luta foi crucial para a adoção de políticas de reparação, como as cotas raciais nas universidades e no serviço público. A promulgação da Lei 10.639/03 (que tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira) e da Lei de Cotas (12.711/2012) simbolizam o reconhecimento oficial do racismo estrutural e a tentativa de corrigir injustiças históricas, mostrando como a crítica acadêmica pode ecoar e transformar-se em ação política.

2.2.3 Modelo Pluricêntrico: Conceito dos “Brasis” em Perspetiva Comparada

Em *o Povo Brasileiro (1995)*, Ribeiro avança decisivamente em relação às interpretações canônicas da formação nacional ao argumentar que o Brasil não resultou em uma nação homogênea, mas sim em um conjunto plural de “Brasis”. Diferente de visões unificadoras, como a da “democracia racial” de Freyre (1933), que via no engenho nordestino o arquétipo de uma identidade nacional singular, ou da análise econômica macroestrutural de Prado Júnior (1942), Ribeiro propõe um modelo pluricêntrico. Sua tipologia identifica cinco configurações socioculturais distintas (“Brasis”), cristalizadas a partir da interação singular entre matriz

ecológica, modos de produção e processos de miscigenação, cada uma com trajetória histórica e dinâmica social próprias:

O Brasil Crioulo do Nordeste açucareiro constitui-se como a civilização das fazendas escravocratas, cuja base societária é marcada por uma profunda herança africana, visível na religiosidade (como o Candomblé), na música e na culinária, e por um legado de brutal desigualdade – um contraponto materialista crucial à visão freyreana do patriarcalismo benigno.

O Brasil Caboclo, na Amazônia, surgiu da confluência entre o colonizador português e as populações indígenas. Sua economia originalmente extrativista (as “drogas do sertão”) e sua cultura são profundamente moldadas pela relação com a floresta, incorporando mitologias, técnicas de sobrevivência e uma cosmovisão de origem nativa.

O Brasil Sertanejo, do interior semiárido, desenvolveu-se em torno da pecuária extensiva. Adaptando-se à aridez, forjou uma cultura de resistência, personalismo e forte misticismo religioso, organizada socialmente sob o domínio dos coronéis e marcada por ciclos de seca e migração.

O Brasil Caipira, do Sudeste colonial (ex-Brasil Bandeirante de Ribeiro), teve gênese na expansão para o interior por bandeirantes e na economia de subsistência. Seu traço distintivo é um sincretismo mais equilibrado entre as influências europeia, indígena e, posteriormente, africana, criando uma cultura rural própria antes da onda de industrialização.

O Brasil Sulino, do planalto meridional, foi majoritariamente modelado pela imigração europeia massiva (alemã, italiana, polonesa) a partir do século XIX. Este é o Brasil que mais se assemelha ao projeto de “transplantação” europeia, com economias rurais familiares e urbanização incipiente, onde a escravidão teve peso menor.

Ao vincular etnia, economia e ecologia em um sistema explicativo integrado, Ribeiro supera as análises setoriais de seus predecessores. Sua tipologia é fundamental por desconstruir a ideia de um Brasil uno, revelando a pluralidade de experiências históricas que o constituem e oferecendo uma chave poderosa para entender suas desigualdades regionais estruturais. Como bem apontam críticos como Alencastro (2000), tais identidades não são entidades estanques, mas sim produtos de dinâmicas históricas em constante transformação. Não obstante, o conceito de “Brasis” permanece um instrumento analítico indispensável para apreender as múltiplas camadas e contradições que definem a nacionalidade brasileira,

representando uma contribuição ímpar para se pensar o país para além de visões totalizantes ou romantizadas.

2.2.4 Construção de uma Neo-Romanidade Tropical: Mestiçagem e Identidade Nacional em Darcy Ribeiro

Em sua obra, Darcy Ribeiro (1995) propõe uma tipologia inovadora para compreender a formação dos povos nas Américas, posicionando o Brasil em um lugar singular e distinto. O autor identifica três categorias principais: os “povos testemunhos”, os “povos transplantados” e, finalmente, o caso brasileiro, que escapa a ambas as classificações por representar uma gênese totalmente própria.

Os povos testemunhos, como México e Perú, são caracterizados por suas origens em altas civilizações pré-colombianas. Seu drama histórico, como apontado por Ribeiro (1995), é o da dualidade cultural, o desafio de fundir esse passado complexo com a herança europeia em uma nova síntese civilizatória. Como argumenta Batalla (1987), essa luta entre o “México profundo” indígena e o “México imaginado” ocidental é central para entender a nação. O Brasil, ainda que possua povos indígenas fundamentais, não partilha desta mesma base civilizatória monumental, o que altera profundamente o ponto de partida e o processo de sua fusão cultural.

No extremo oposto, Ribeiro (1995) situa os “povos transplantados”, como Estados Unidos e Canadá, que representariam uma mera reprodução de paisagens e humanidades europeias em solo americano, assemelhando-se mais à Austrália e à África do Sul branca do que aos seus vizinhos do sul. Um caso particularmente elucidativo, para o autor, é o da Argentina e do Uruguai, onde uma maciça onda imigratória europeia (“onda gringa”) teria “soterrado a velha formação hispano-índia” que havia conquistado a independência. Nesses países, o projeto foi, em grande medida, o de substituir demográfica e culturalmente a população crioula e mestiça original (Romero, 2001).

É contra esse pano de fundo que a singularidade brasileira se afirma. Ribeiro (1995) nega veementemente que o Brasil se encaixe no modelo de transplante. Aqui, a imigração europeia posterior não substituiu a população base, mas foi “assimilada” por uma “etnia brasileira” pré-existente e majoritária, já consolidada pelo intenso processo de mestiçagem. Diferentemente do projeto argentino de “branqueamento”, no Brasil, como observa Schwarcz (2012), muito

pelo contrário, a mestiçagem foi frequentemente instrumentalizada como um mito fundador de uma suposta democracia racial, que, ainda que ideológica, operou como um mecanismo de integração simbólica distinto. A formação nacional brasileira, portanto, não é a continuação de uma alta civilização, nem a cópia de uma Europa ultramarina. Sua origem é traumática: a “feitoria escravista tropical”, que promoveu uma “desindianização forçada” e uma “desafricanização do negro escravizado”, fundindo-os em um cadinho de exploração.

Desse processo brutal, porém, emergiu uma nova realidade humana. Ribeiro (1995) proclama com força: “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” (p.331). Esta “massa de nativos oriundos da mestiçagem”, após séculos de alienação em uma “ninguenade”, teria forjado uma “nova identidade étnico-nacional, a de brasileiros”. Essa visão da mestiçagem como elemento central e positivo da identidade nacional é um dos pilares do pensamento de Ribeiro, ainda que críticos como Fernandes (1975) alertem que essa mesma ideologia pode mascarar profundas desigualdades de classe e raça.

Para dar magnitude a este feito, Ribeiro (1995) recorre a uma poderosa metáfora histórica: o Brasil como a “nova romanidade”, uma “Roma tardia e tropical” que, “lavada em sangue índio e sangue negro”, estaria destinada a criar uma civilização mais inclusiva e universal, assim como Roma assimilou diversos povos. O resultado desse processo, segundo ele, é um dos povos “mais homogêneos linguística e culturalmente e também um dos mais integrados socialmente da Terra” (p.331), falando uma única língua sem dialetos e sem contingentes separatistas significativos.

O destino final traçado por Ribeiro (1995) é ambicioso: o Brasil deve liderar a unificação latino-americana contra o bloco anglo-saxão e florescer como uma “nova civilização, mestiça e tropical, orgulhosa de si mesma” (p.332). Seu valor intrínseco residiria em suas contradições e sofrimentos: “Mais alegre, porque mais sofrida. Melhor, porque incorpora em si mais humanidades. Mais generosa, porque aberta à convivência com todas as raças e todas as culturas” (p.332). Esta visão utópica e teleológica, enquanto projeto de futuro, permanece um poderoso marco interpretativo para entender não apenas o que o Brasil foi, mas o que Ribeiro acreditava que ele poderia vir a ser.

Considerações Finais

Este trabalho partiu de uma questão fundamental que persegue Darcy Ribeiro e a própria consciência nacional brasileira: “Porque o Brasil não deu certo?”. Através da análise de sua trajetória intelectual e de sua obra magna--*O Povo Brasileiro (1995)*, buscou-se compreender como Ribeiro construiu uma resposta profundamente original a esse questionamento, ao rejeitar as lentes eurocêntricas e procurar as raízes do Brasil nos “Brasis” profundo e mestiço.

A investigação demonstrou que a resposta de Ribeiro é dupla e dialética. Por um lado, o Brasil “não deu certo” do ponto de vista do projeto colonizador porque gerou uma sociedade extremamente desigual, hierarquizada e que marginalizou a grande maioria do seu povo, conforme detalhado na análise crítica do mito da “democracia racial”. Por outro lado, o Brasil “deu certo” enquanto projeto civilizatório único, forjado na dor e na criatividade do processo de mestiçagem, que deu origem a um “novo povo tropical”, portador de uma cultura vibrante e singular. Esta tensão entre o fracasso da estrutura social e o sucesso da formação cultural é o cerne da sua interpretação.

Para chegar a essa conclusão, foi crucial entender os dois pilares de sua contribuição, explorados nos dois capítulos deste trabalho. Primeiramente, seu compromisso com a educação e sua pesquisa antropológica com os povos indígenas não foram empreitadas desconexas. Elas representam a base prática e teórica de seu pensamento: a crença de que o Brasil só superaria seus fracassos investindo no conhecimento e compreendendo a fundo as matrizes formadoras de sua gente. Em segundo lugar, sua análise do processo de mestiçagem – desde os mecanismos de “Cunhadismo” até a superação da “Ninguendade” e a emergência de uma identidade brasileira distintiva – é a aplicação magistral desse conhecimento. Ribeiro não apenas descreve esse processo; ele reivindica o mestiço como o verdadeiro herói e o núcleo da nação brasileira, em uma clara ruptura com os paradigmas racistas anteriores.

O legado das ideias de Ribeiro sobre identidade permanece intensamente vivo no Brasil contemporâneo. Sua valorização da mestiçagem como fato cultural central ecoa em manifestações artísticas, na autoestima nacional e no reconhecimento da dívida para com as matrizes indígena e africana. No entanto, seu pensamento também é alvo de debates e críticas frutíferas. Antropólogos como Guimarães (2002) argumentam que a ênfase na mestiçagem, como concebida no século XX, pode muitas vezes obscurecer as persistentes desigualdades raciais e dificultar a implementação de políticas de ação afirmativa baseadas em recortes raciais definidos. Outros, como Schwarcz (1993), aprofundaram a crítica ao mito da

democracia racial, detalhando os mecanismos do racismo à brasileira que Ribeiro tão bem denunciou. Dessa forma, a obra de Ribeiro não é um ponto final, mas um ponto de partida obrigatório para qualquer discussão sobre raça e identidade no Brasil, servindo tanto como base de celebração cultural quanto como alvo para críticas necessárias que buscam aprofundar a luta pela igualdade.

Por fim, além da análise acadêmica, é pertinente partilhar a motivação pessoal que levou à escolha deste tema. Como um chinês, a investigação sobre a formação da identidade brasileira representou uma jornada de descoberta não apenas sobre o Brasil, mas sobre os próprios mecanismos de construção de qualquer identidade nacional. Estudar Darcy Ribeiro foi fascinante por encontrar um intelectual que foi simultaneamente um teórico profundo e um agente prático de transformação (na educação, na política). Este trabalho permitiu-me compreender que a história de um povo é sempre uma narrativa em disputa, e que obras como *O Povo Brasileiro* (1995) são atos corajosos de autoafirmação contra hegemonias culturais. A maioria colheita foi perceber a universalidade da busca por responder à pergunta: “Quem somos nós?” – seja num país continental como o Brasil, seja em qualquer outro lugar do mundo.

Assim, conclui-se que Darcy Ribeiro ofereceu, se não uma resposta definitiva, um caminho indispensável para se pensar o Brasil, ao eleger o povo mestiço – em sua complexidade, dor e beleza – como o verdadeiro protagonista de sua própria história.

Referências Bibliográficas

- Alencastro, L. F.** (2000). *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. Companhia das Letras.
- Almeida, M. R. C.** (2003). *O Direito dos Índios: Legislação Indianista no Brasil Colonial*. Editora Unesp.
- Anchieta, J.** (1988). *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Itatiaia. (Obra original publicada em 1560).
- Anderson, B.** (2008). *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Companhia das Letras.
- Barth, F.** (1998). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Waveland Press. (Trabalho original publicado em 1969).
- Batalla, G. B.** (1987) *México Profundo: Reclaiming a Civilization*. University of Texas Press.
- Bauman, Z.** *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- Bergad, L. W.** (2007). *The Comparative Histories of Slavery in Brazil, Cuba, and the United States*. Cambridge University Press.
- Birman, P.** (1995). *Fazer estilo criando gêneros: Possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Relume Dumará.
- Bomeny, H. M. B.** (2001). *Guardians of the nation: Intellectuals and politics in modern Brazil*. McGill-Queen's University Press.
- Bomfim, M.** (1905). *América Latina: Males de origem*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Boxer, C. R.** (1963). *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire*. Oxford: Clarendon.
- Candido, A.** (2010). *On literature and society*. Princeton University Press. (Original work published 1985)

- Carvalho, J. M.** (1986). *Os bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Carvalho, J.M.** (2003). *Liberdade: Rotinas e Rupturas*. UFMG. Tab.3.1
- Castells, M.** (2018). *Rede de Indignação e Esperança: Movimentos Sociais na Era da Internet*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Chalhoub, S.** (1996). *Cidade Febril*. Cia das Letras.
- Coelho, M. C.** (2002). *A história contada: Capítulos de história social da literatura no Brasil*. Nova Fronteira.
- Curtin, P. D.** (1969). *The Atlantic Slave Trade: A Census*. University of Wisconsin Press.
- Damatta, R.** (1997) *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rocco.
- Eltis, D., & Richardson, D.** (2010). *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*. Yale University Press.
- Fausto, B.** (2006). *História do Brasil (12ª ed.)*. São Paulo: EDUSP.
- Fausto, C.** (2012). *Os Índios Antes do Brasil (2ª ed.)*. Jorge Zahar.
- Fernandes, F.** (1964). *A integração do negro na sociedade de classes (Vols. 1-2)*. Dominus Editora.
- Florentino, M.** (1997). *Em Costas Negras: Uma História do Tráfico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. Arquivo Nacional.
- Fontanille, J., & Zilberberg, C.** (2001). *Tensão e significação*. Editora Horizonte / Centro de Pesquisas Sociosemióticas.
- Freyre, G.** (1933). *Casa-grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Maia & Schmidt.
- Fry, P.** (1977). *Hierarquia e simbiose: Relações raciais em uma cidade brasileira*. São Paulo: Ática.
- Furtado, C.** (2006). *Formação Econômica do Brasil (34ª ed.)*. Companhia Editora Nacional.

- Gellner, E.** (1983). *Nations and Nationalism*. Cornell University Press.
- Gil, J.** (1984). *Nacionalismo*. In *Enciclopédia Einaudi (Vol. 16, pp. 282-322)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Gribbel, Haydeé.** (1997) *Darcy Ribeiro: O Brasil como Projeto*. Rio de Janeiro: Editora Globo.
- González C. P.** (1965). *Internal colonialism and national development*. *Studies in Comparative International Development*, 1(4), 27–37.
- Guimarães, A. S.** (2002). *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: Editora 34.
- Hall, S.** (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade (11a ed.)*. DP&A.
- Hanke, L.** (1959). *Aristotle and the American Indians*. Indiana University Press.
- Hasenbalg, C. A.** (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Graal.
- Hemming, J.** (1978). *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians, 1500–1760*. Harvard University Press.
- Hobsbawm, E. J.** (1990). *Nações e nacionalismo desde 1780*. Paz e Terra.
- Holanda, S. B.** (1936). *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Karasch, M. C.** (1987). *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton University Press.
- Lody, R.** (1992). *Sacramento negro: Irmandades de homens pretos no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Mattoso, K. M. Q.** (1982). *Ser escravo no Brasil (3a ed.)*. São Paulo: Brasiliense.
- Miller, J. C.** (2018). *The Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830 (2nd ed.)*. University of Wisconsin Press.
- Monteiro, J. M.** (1994). *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. Companhia das Letras.
- Munanga, K.** (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes.
- Neves, E. G.** (2011). *Arqueologia da Amazônia*. Jorge Zahar.
- Prado Júnior, C.** (1942). *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia*. Brasiliense.

- Puntoni, P.** (2002). *A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650–1720*. Edusp.
- Quijano, A.** (2000). *Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin America*. *Nepantla: Views from South*, 1(3), 533–580.
- Rediker, M.** (2007). *The Slave Ship: A Human History*. Viking.
- Reis, J. J.** (2003). *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*(Ed. rev.). Companhia das Letras.
- Renan, E.** (1947). *Qu'est-ce qu'une nation?* (Vol. 1, pp. 887-906). Calmann-Lévy. (Trabalho original publicado em 1882).
- Ribeiro, D.** (1995). *O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil* (2ª ed.). Companhia das Letras.
- Rodrigues, N.** (1894). *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Guanabara.
- Romero, J. L.** (2001) *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Schwarcz, L. M.** (1988). *Retrato em Branco e Negro*. Companhia das Letras.
- Schwarcz, L. M.** (1993). *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil, 1870-1930*. Companhia das Letras.
- Schwarcz, L. M.** (2012). *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: Cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma.
- Skidmore, T. E.** (1976). *Preto no branco: Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Paz e Terra.
- Slenes, R.** (1999). *Na Senzala, uma Flor: Esperanças e Recordações na Formação da Família Escrava*. Companhia das Letras.
- Smith, A. D.** (1991). *National Identity*. University of Nevada Press.
- Snyder, L. L.** (1976). *Varieties of nationalism: A comparative study*. Holt, Rinehart and Winston.

- Sousa, S. Z., & Oliveira, R. P.** (2021). *A nova lei de diretrizes e bases da educação nacional: Lei n. 9.394/96 (12th ed.)*. Campinas: Autores Associados.
- Souza, L. M. e.** (1986). *Desclassificados do Ouro*. Editora Unesp.
- Sunstein, C. R.** (2017) *Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton University Press.
- Taunay, A. E.** (1953). *História geral das bandeiras paulistas (Vols. 1-11)*. Divisão do Arquivo Histórico.
- Thiesse, A.-M.** (1999). *A criação das identidades nacionais*. Edições 70.
- Vainfas, R.** (2002). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Objetiva.
- Viana, F. J. O.** (1922) *Populações Meridionais do Brasil. 4. ed.* São Paulo: Monteiro Lobato & Editôra.
- Viveiros, C. E.** (2002). *A inconstância da alma selvagem*. Cosac & Naify.