

**ARTIGOS/
CONTRIBUTIONS**

DAS CONFIGURAÇÕES HISTÓRICO-CULTURAIS À TRANSCULTURAÇÃO NARRATIVA NA AMÉRICA LATINA: O ENCONTRO DE DARCY RIBEIRO E ÁNGEL RAMA

Roseli Barros CUNHA¹

- **RESUMO:** O presente artigo aborda brevemente a importância dos estudos antropológicos do brasileiro Darcy Ribeiro na obra crítica de Ángel Rama. O intercâmbio entre os intelectuais pode ser percebido em *Transculturación narrativa en América Latina* e deve ser compreendido de modo mais aprofundado. Entretanto, é preciso notar que a confluência entre a obra de ambos é bastante anterior. O primeiro encontro ocorrera em 1964, quando o antropólogo se encontrava exilado em Montevidéu, e o contato prosseguiu em outros projetos que empreenderam em seus estudos sobre a cultura latino-americana.
- **PALAVRAS-CHAVE:** América Latina; Ángel Rama; crítica literária; cultura; Darcy Ribeiro; transculturaçã narrativa.

Este artigo trata da importância dos estudos antropológicos brasileiros, entre outros, especialmente os realizados por Darcy Ribeiro (1922-1997) na obra crítica de Ángel Rama (1926-1983). Mas se esse encontro intelectual pode ser percebido em *Transculturación narrativa en América Latina* (Rama, 1982a), ele teve seu início em 1964, em

¹ Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo – USP – CEP: 05508-900 – Cidade Universitária – São Paulo – SP. E-mail: maro@uol.com.br

entrevista registrada nas páginas de *Marcha*. O intercâmbio também ocorreu em outros projetos empreendidos por ambos os estudiosos, cuja preocupação entre as décadas de 1960 e 1970 se voltava para os rumos da cultura latino-americana.

Encontro em *Marcha*

Em *Transculturación narrativa en América Latina*, de Ángel Rama (1982a), evidencia-se seu conhecimento dos estudos antropológicos do brasileiro Darcy Ribeiro. Entretanto, se esse contato à primeira vista, parece estar próximo à década de oitenta, o pesquisador atento pode verificar que a relação intelectual começou, efetivamente, muito antes.

Primeiro, é preciso que se recorde que o trabalho do uruguaio, publicado em 1982, foi, em sua maior parte, escrito ao longo da década de 1970 e, em ao menos dois de seus capítulos, há referências diretas à obra de Ribeiro. No segundo deles, "Regiones, culturas, literaturas", cita-se a edição brasileira de *Américas e civilização, processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*, de 1979. Mas tanto no ensaio que deu origem a esse capítulo – Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana –, publicado na *Revista de literatura hispanoamericana*, quanto no terceiro capítulo – "El área cultural andina" – ambos de 1974, publicado nos *Cuadernos Americanos* com o título "El área cultural andina (hispanismo, mestizaje, indigenismo)", faz-se referência à edição argentina de 1972.

No mesmo ano, o Centro de Estudios Latinoamericanos, dirigido por Ángel Rama, editava *Configuraciones histórico-culturales americanas*, relançada por Arca em 1975. Isso não seria uma exceção às obras de Darcy Ribeiro; muitas delas foram publicadas primeiro em espanhol e algumas por editoras dirigidas pelo uruguaio, tais como as já citadas. Entretanto, o encontro inicial entre Rama e Ribeiro se dera ainda antes. Em 1964, quando Ribeiro acabava de exilar-se em Montevideu, concedeu uma entrevista ao crítico, publicada em *Marcha* com o título "Darcy Ribeiro: una generación brasileña". Nesse momento, começava um dos vários intercâmbios intelectuais

estabelecidos por Rama ao longo de sua vida. Nessa breve entrevista (1964, p. 31), não apenas toma contato com Ribeiro mas também com uma nova geração de brasileiros que desenvolviam estudos em várias áreas, dentre elas a antropologia, que começava a se institucionalizar no Brasil.

A confluência intelectual entre Rama e Ribeiro pode ser atestada pelos depoimentos de ambos. Em 1967, foi organizado um seminário na Universidad de la República, em Montevideu, sobre Estructuras Universitárias. A direção do evento esteve a cargo do antropólogo brasileiro, que possuía experiência na área institucional, pois havia organizado e sido o primeiro reitor da Universidade de Brasília, entre 1957 e 1961, além de ministro da Educação de 1962 a 1963. Ángel Rama participou desse seminário e pôde fazer propostas para novas estruturas universitárias. Segundo Carolina Blixen (1986, p. 35), alguns anos depois, em 1970, escreveria o artigo "La estructura de la Universidad" a la hora del cambio, onde assinalava a interdependência entre as estruturas universitárias e a sociedade global. Da parte do antropólogo brasileiro, em "Primeiro Exílio", ensaio de *Confissões* (1997), Ribeiro conta-nos de seu contato com os intelectuais de *Marcha*, em especial com Rama e Eduardo Galeano, e do trabalho que juntos desenvolveram:

Junto com eles planejei e produzimos uma bela e lúcida *Enciclopédia da cultura uruguaia* [sic], que me permitiu tomar o pulso da intelectualidade no país. A enciclopédia foi produzida semana após semana e vendida nas bancas. Lá estava para os leitores um volume do tamanho de uma revista comum sobre uma época da História ou sobre um tema uruguaio e outro volume com texto da época, um livrinho. Produzir tudo isso em frequência acelerada durante um ano inteiro, com colaboradores que entregavam previamente a sua parte, e equipe gráfica que ilustrava cada unidade da melhor maneira possível, foi uma façanha nunca vista por mim. Muito difícil de repetir-se em qualquer parte. (RIBEIRO, 1997, p. 363)

Tratava-se da *Enciclopedia Uruguaya. Historia ilustrada de la civilización uruguaya* (1968 - 1970), de cuja elaboração estiveram encarregados Rama e Ribeiro. Para tentar viabilizá-

la, criaram o grupo Editores Reunidos e, ainda segundo Blixen (1986, p.36), tencionavam transformá-la em uma "Biblioteca Básica de la Cultura Uruguaya".

Uma iniciativa ainda mais grandiosa uniria novamente os dois intelectuais. Eles e outros letrados idealizaram e puderam concretizar uma coleção de ensaios e obras de autores fundamentais para as várias áreas da cultura latino-americana: letras, filosofia, história, pensamento político, antropologia, artes, folclore e outras. Em 1974, o governo venezuelano oficializou essa iniciativa, que passou a se chamar *Biblioteca Ayacucho*². Rama, que nesse ano já se encontrava exilado em Caracas, seguiu participando do comitê de organização do projeto. E, apesar de seu desalento com o intercâmbio entre os intelectuais latino-americanos, a identificação com Ribeiro prosseguia:

Reunión con los delegados extranjeros para oírles sugerencias sobre la Biblioteca Ayacucho.

Casi nada de interés, sobre todo a causa de la estrechez nacionalista de miras (...). Compruebo, y con la mejor audiencia posible, la atroz incomunicación latinoamericana. Y, más que nada, la ausencia de un verdadero plano continental, unitario para medir su creación cultural, aplicando en la óptica crítica esa conciencia latinoamericana de la que tanto se habla y la que tan escasamente se practica. Las mejores intervenciones son las de Leopoldo Zea (cuyo fervor latinoamericanista es constante) y las de Darcy Ribeiro cuya capacidad de programación conozco bien desde nuestros años montevideanos. (PEYROU, 2001, p. 39)

² Segundo Carolina Blixen, na *Cronología y Bibliografía de Ángel Rama* (1986, p. 50), a biblioteca recebeu esse nome em homenagem aos 150 anos da Batalha de Ayacucho. Inicialmente, teria sido pensada para conter quinhentos tomos. Em 1978, transformou-se em Fundação Biblioteca Ayacucho. Atualmente, dentre os vários autores brasileiros publicados, temos Machado de Assis, Euclides da Cunha, Mario de Andrade, Lima Barreto, Oswald de Andrade, Gilberto Freyre e Antonio Candido. Há também uma edição da obra *Las Américas y la civilización*, de Darcy Ribeiro, de 1992, e outra de Rama: *Crítica de la cultura en América Latina*, de 1985.

Voltando à breve entrevista para o semanário *Marcha* (1964, p. 31), ao ser indagado por Rama se haveria uma vinculação entre os trabalhos de antropólogos brasileiros e europeus ou americanos, Darcy Ribeiro responde que alguns, como Charles Wagley, Robert Murphy, vinculados ao Departamento de Investigaciones Latinoamericanas de la Universidad de Columbia, e ainda o francês Claude Lévy-Strauss, eram conhecidos e, segundo ele, mantinham uma relação amistosa com os brasileiros. Relata que por intermédio dele, Ribeiro, outro francês – Metraux – conhecera uma tribo indígena do Amazonas. Essa troca de experiências com intelectuais europeus e americanos colaboraria com o desenvolvimento do que considerava a geração mais frutífera de intelectuais no Brasil. Cita nomes das ciências sociais, como Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, Victor Nemes Leal; e, nas ciências literárias, Antonio Candido, Heron Alencar, Heliu Martins. O antropólogo brasileiro conclui: “es la mejor generación de intelectuales que ha dado el país, la más lúcida, con más rigurosa conciencia crítica y aquella más comprometida en la lucha transformadora de la nacionalidad”. Darcy Ribeiro tencionava demonstrar a existência de uma nova geração de intelectuais de áreas diversas, que teriam mantido um intercâmbio com estudiosos de renome internacional, mas que também valorizavam os pensadores nacionais. O brasileiro mostrava-se bastante otimista em relação às realizações que, acreditava, seriam alcançadas por esse grupo de letrados, o qual, segundo suas palavras (1964, p. 31):

Va [a nova geração de intelectuais] a promover la existencia de una cultura brasileña, y va a presentarla como cultura propia a los ojos del mundo. Lucha para construir los instrumentos con que realizar una obra regida por el interés nacional, por la aceptación de la propia realidad, por el deseo de transformarla. (...) Conseguir una integración nacional de la nacionalidad es uno de los cometidos básicos de este movimiento cultural brasileño.

O antropólogo ressaltava que o mestre desses jovens seria Gilberto Freyre. A respeito da valiosa influência – mas não totalmente livre de divergências – do intelectual

pernambucano, Darcy Ribeiro argumenta a Ángel Rama (1964, p. 31):

— Es nuestro padre [Freyre], y por lo mismo todos los de mi generación lo odian esforzándose por vencerlo. Fue difícil superar la contribución de Gilberto Freyre, que tiene dos características fundamentales: 1^o) absoluto desorden, asimetría metodológica, y 2^o) una extremada creatividad que le ha permitido grandes aportes a la cultura brasileña, y que en parte puede deberse a su desorden intuitivo de su creación. La mayor contribución que le debemos es haber sido el primero que consiguió que el Brasil aceptara su ancestralidad negra y portuguesa. Contra todos aquellos que se avergonzaban de esta herencia que los hacía descendientes de gente tan burra como los portugueses o tan atrasada como los negros – así decían – Gilberto Freyre consiguió imponer el valor creativo de la cultura negra y probar el colorido intenso que ha proporcionado al Brasil. Lo mismo con respecto a los portugueses. Su último libro, *Orden y progreso*, es una obra en varios volúmenes donde analiza la sociedad brasileña moderna del período republicano. Metodológicamente es muy superior a sus anteriores libros: ha procedido a una investigación paciente entrevistando a quienes vivieron en el período estudiado. Pero en cambio es inferior en intuiciones fructíferas.

Talvez se possa considerar esta uma das primeiras tentativas, em termos nacionais, de suprir as deficiências de documentação e material para desenvolvimento de pesquisas das quais sofriam os países da América Latina. Recordando que essa reivindicação já era feita pelo dominicano Pedro Henríquez Ureña, em 1925, no ensaio "Camino de nuestra historia literaria" (1989, p.46), observando que padecíamos desse problema para o desenvolvimento dos estudos de história literaria hispano-americana.

Ángel Rama, por sua vez, no capítulo "Literatura y clase social" de *Los gauchipolíticos rioplatenses* (1982c, p. 14), em 1976, assinalará a diferença entre esses dois momentos: "No hay comparación entre el material antropológico que manejó Capistrano de Abreu o Henríquez Ureña, y el que ha tenido a su disposición la reciente crítica literaria, iluminando con amplitud

la cultura de importantes sectores de la sociedad que hasta ahora se escondía bajo estereotipos generalizadores.”

O intercâmbio buscado por Ángel Rama entre a literatura e a antropologia, por meio dos estudos de autores como Darcy Ribeiro, fica evidente em vários ensaios. Não obstante, efetivamente, ganha mais força com a publicação de *Transculturación narrativa en América Latina* (1982a) como uma obra integral, e não como uma reunião de ensaios. Nela, o uruguaio expõe e aprofunda sua teoria a respeito da cultura e literatura latino-americana ao estudar um caso específico – José María Arguedas (1913-1969) e *Los ríos profundos* (1958) – de uma determinada região cultural. Rama, na década de oitenta, ao elaborar os dois últimos capítulos de obra, busca comprovar as teses intuídas por ele desde 1974 e que são apresentadas no primeiro capítulo:

No se intenta en los dos capítulos de esa tercera parte un examen exhaustivo de la novela, que por otra parte ha sido hecho en una serie de libros que en los últimos años han dado prueba del crecimiento del interés crítico por *Los ríos profundos*, sino una indagación que responde a las tesis expuestas en la primera parte del libro: la construcción de formas artísticas desarrolladas a partir de la tradición cultural interior de América Latina, esas forjadas por las comunidades enclaustradas de sus ricas regiones, al recibir el impacto de una modernización que tiende a cancelarla y contra la cual se levanta el escritor, no para negarla vanamente, sino para utilizarla al servicio de un redescubrimiento y reanimación del legado cultural que recibió desde la infancia y cuya supervivencia quiere asegurar. (RAMA, 1982a, p. 122 - 123)

Ao empreender um aprofundamento de seus estudos sobre Arguedas e sua obra, o crítico uruguaio utilizou-se do conceito de comarca cultural, repensou o de transculturação elaborado por Fernando Ortiz e concebeu o de transculturação narrativa.

A história e a cultura latino-americanas

Para explicitar a sua divisão da América Latina em comarcas culturais, cita propostas de vários estudiosos, den-

tre elas as de Charles Wagley e Darcy Ribeiro. O primeiro fixa três grandes regiões (1982a, p. 59): a Afro-América; a Indo-América e a Ibero-América. Ángel Rama sustenta que um recorte similar fora proposto por Ribeiro, levando em consideração, de maneira mais acentuada, o Brasil, e atendendo melhor aos processos do que chama de "mestiçagem transculturadora": povos-testemunhos (mesoamericano e andinos); povos-novos (brasileiros, grancolombianos, antilhãos e chilenos) e povos-transplantados (rio-pratenses).

Em *Configuraciones histórico-culturales americanas* (1972), editado pelo Centro de Estudios Latinoamericanos – CEL, sob direção de Ángel Rama, são recolhidos dois estudos de Darcy Ribeiro. O primeiro ensaio resume sua tese sobre o livro *Las Américas y la civilización*, apresentado também em inglês na revista *Current Anthropology*, em 1970. O segundo é um resumo de "El proceso civilizatorio", traduzido para o inglês em 1968. Esse exemplar do CEL contém ainda sete comentários de intelectuais de vários países sobre os trabalhos de Ribeiro e sua réplica. Uma aproximação com esse texto de Ribeiro é de grande valia para o entendimento do que Ángel Rama propõe em *Transculturación narrativa* (1982a), não só pelo contato direto que manteve com o intelectual brasileiro mas também pela importância dada a esses estudos, publicados inclusive sob sua organização.

Na Introdução³ de *Configuraciones histórico-culturales americanas*, Ribeiro explica o que chama de interesse básico de seu estudo "el examen del proceso de formación de nuevas entidades étnicas y su interacción con sociedades distintas,

³ Darcy Ribeiro destacará os vários autores e obras que contribuíram para seus estudos (1972), muitos dos quais são citados por Ángel Rama em *Transculturación narrativa en América Latina* (1982a). Segundo Mariza Corrêa (Miceli, 1995), o antropólogo Roberto DaMatta polemizou com Ribeiro com relação ao embasamento teórico por ele utilizado na elaboração dessa sua obra. Mas apesar da ênfase de DaMatta em tentar demonstrar como seriam ultrapassadas ou pouco inovadoras as teorias de Ribeiro, é preciso ressaltar que, em 1970, época da primeira edição de *El proceso civilizatorio*, ou de *Configuraciones histórico-culturales americanas* (1972), esses textos teriam alcançado grande relevância para o que aqui se estuda, a saber, a importância desse texto de 1972 na construção do pensamento crítico-cultural da geração e em especial de Ángel Rama.

integradas en diferentes tradiciones culturales, dentro del marco de los *procesos civilizatorios*". (RIBEIRO, 1972, p. 11): O antropólogo entenderia por processo civilizatório as principais etapas da evolução sociocultural através de sucessivas revoluções tecnológicas e a difusão dos seus efeitos sobre diversos povos. Por sua vez, revoluções tecnológicas seriam aquelas inovações profundas da capacidade de agir sobre a natureza ou a utilização de novas fontes de energia que, uma vez alcançadas pela sociedade, a colocariam em um patamar superior do processo evolutivo. Teríamos, como consequência desse processo, a multiplicação da capacidade produtiva da sociedade, aliada a uma ampliação da taxa demográfica, a uma reordenação das antigas formas de estratificação social e à redefinição dos setores ideológicos da cultura.

Para o intelectual brasileiro, tais revoluções tecnológicas também atuariam mediante uma ampliação paralela de seu poder de domínio e exploração sobre outros povos em uma situação considerada de atraso histórico, por não haverem experimentado os mesmos progressos tecnológicos. Ribeiro complementa: "Los procesos civilizatorios promueven transformaciones étnicas en los pueblos que alcanzan, remodelándolos mediante la fusión de razas, la confluencia de culturas y la integración económica, e incorporándolos en nuevas formaciones socioculturales." (RIBEIRO, 1972, p. 11 - 12)

Após a apresentação do que podemos chamar de pressupostos conceituais, expostos aqui muito brevemente, Darcy Ribeiro propõe-se traçar as configurações histórico-culturais americanas. Interessante que, apesar de o foco do autor ser o estudo dos povos americanos, ele não viesse a se ater apenas a eles; fez, em alguns momentos, um breve paralelo com outras populações. Esse procedimento colaborou para que seus estudos não fossem tomados como tentativa de demonstração apenas das peculiaridades das Américas.

Para Ribeiro, os grandes provocadores dos sucessivos processos civilizatórios ocorridos no mundo teriam sido os povos europeus, com a promoção de várias revoluções tecnológicas. Os povos considerados extra-europeus do mundo moderno, que sofreram as mudanças decorrentes de tais revoluções, poderiam ser classificados em quatro grandes configurações histórico-culturais. Estas partiriam de duas premis-

sas: a primeira, de que esses povos extra-europeus seriam resultado da expansão mercantil europeia e da reordenação do mundo provocada pela civilização industrial; a segunda, de que por serem povos originalmente diferentes com relação à raça, cultura e organização social, conservariam algumas características peculiares ao se mesclarem com outros, o que teria gerado componentes híbridos singulares. Segundo o antropólogo, cada configuração histórico-cultural “engloba poblaciones muy diferenciadas, pero también suficientemente homogéneas en cuanto a sus características étnicas básicas y a sus específicos problemas de desarrollo como para ser legítimamente tratadas como categorías distintas. Tales son las de los *Pueblos Testimonio*, los *Pueblos Nuevos*, los *Pueblos Transplantados* y *Pueblos Emergentes*” (RIBEIRO, 1972, p. 23).

Os povos-emergentes seriam constituídos, segundo Ribeiro, por africanos e, em alguns casos, verificados entre asiáticos. Os primeiros teriam passado, já em nossos dias, da condição tribal para a nacional. Os segundos (1972, p. 60) “cumplen este tránsito sobre todo en el área socialista; en donde una política de mayor respeto por las nacionalidades permite y estimula su gestación”, afirma o antropólogo em tom otimista com relação aos países de regime socialista⁴. Na América, não teríamos povos-emergentes, o que o antropólogo justificaria como decorrência do violento domínio europeu na época da conquista sobre a grande população tribal e pela própria violência nacional a que essas populações teriam sido posteriormente expostas.

Outra configuração histórico-cultural proposta pelo bra-

⁴ É preciso lembrar que, no início da década de setenta, essa era a perspectiva desejada para os países da América Latina pelo grupo de intelectuais ao qual Ribeiro pertencia. Esse dado é verificável ao longo da referida obra e especialmente em seu final, quando declara (1972, p. 90): “Ese imperativo de racionalización de la vida social y de intervención en el mundo de los valores que motivan la conducta, señala al socialismo como la forma más apta para dar a los hombres mayor libertad y responsabilidad en el mundo de la abundancia, estimular su capacidad creadora, y hacer de la persona humana la norma y el fin del proceso de humanización.” Essa projeção utópica pode ser reconhecida no pensamento de Ángel Rama, inclusive na obra que representa o principal foco deste trabalho, *Transculturación narrativa en América Latina* (1982a).

sileiro seria a dos povos-transplantados, constituída por nações formadas a partir do estabelecimento de um grande número de europeus nos territórios de ultramar. Estes teriam mantido seu perfil étnico, sua língua e culturas originais. Tanto no aspecto racial, em seu perfil ideológico, como no caráter mais maduro de sua economia capitalista, esses povos se distinguem dos outros. A economia dos povos-transplantados estaria baseada principalmente na tecnologia industrial moderna e na capacidade integradora de sua estrutura social, que poderia incorporar quase toda a população ao sistema produtivo e a maioria dela na vida social, política e cultural da nação. Entre esses povos estariam a Austrália e Nova Zelândia, bem como alguns "bolsões" de Israel, União Sul-Africana e Rodésia, chamados por Ribeiro de neo-europeus. No continente americano, estariam representados pelos Estados Unidos, Canadá, Uruguai e Argentina.

Na configuração proposta como de povos-novos, estaria inserida a maior parte dos países latino-americanos (RIBEIRO, 1972, p. 23), "plasmados en los últimos siglos como subproducto de la expansión europea por la fusión y aculturación de matrices indígenas, negras y europeas". Estas diferentes etnias teriam se formado circunscritas ao âmbito escravocrata e de grandes fazendas e constituiriam povos como os brasileiros, venezuelanos, colombianos, antilhanos, uma parte da população da América Central e Sul dos Estados Unidos. Uma segunda categoria de povos-novos seria encontrada no Chile e Paraguai por não haverem participado do sistema de *plantation*.

Para concluir a exposição dos estudos de Ribeiro sobre as configurações histórico-culturais, podemos citar aqueles a quem chama de povos-testemunhos. Estes seriam os sobreviventes das grandes civilizações autônomas que sofreram o impacto da expansão européia. Para o antropólogo, constituiriam representantes desses povos a Índia, China, Japão, Coreia, Indochina. Na América, teríamos, no México e Guatemala, sobreviventes de civilizações asteca e maia; e alguns povos do altiplano andino descendentes dos incas. Essas civilizações teriam como particularidade o fato de serem produto de uma ação traumatizante causada pela expansão européia, mas também dos esforços para se reconstituir et-

nicamente como sociedades nacionais modernas. O autor sustenta que:

Más que su retraso histórico importa la expoliación que han sufrido. Contaban originalmente con un enorme acopio de riquezas que podrían en la actualidad ser utilizadas para costear su integración en los sistemas industriales de producción, si no hubieran sido saqueados por los europeos. Este pillaje prosiguió en los siglos siguientes con el despojo del trabajo de sus pueblos. Casi todos se encuentran aún adscritos al sistema imperialista mundial que les fija un lugar y un papel determinado, lo que limita sus posibilidades de desarrollo autónomo. Siglos de sojuzgación motivaron profundas deformaciones que empobrecieron sus poblaciones y traumatizaron toda su vida cultural. (RIBEIRO, 1972, P. 25)

Esses povos viveriam o impasse de serem atraídos pelas duas tradições, a de contribuição européia e a original indígena, sem conseguirem organizá-las em uma síntese. De um lado, a contribuição européia apresenta-se nas técnicas e nos conteúdos ideológicos; de outro, porém, seria necessário recordar que a incorporação desses elementos ao antigo patrimônio cultural que possuíam teria provocado uma redefinição de seu modo de vida e uma conseqüente alienação da visão de si mesmos e do mundo. Entretanto, esse acervo cultural, apesar de haver sido drasticamente subjugado, teria mantido alguns elementos importantes, como a língua, as formas de organização social, o conjunto de crenças e valores, afirma Ribeiro, além de um repertório de saber vulgar e de estilos artísticos peculiares que só recentemente estariam conseguindo reaparecer como instrumentos de autoafirmação social.

O autor explicará que os representantes contemporâneos de tais povos-testemunhos estariam diante de problemas culturais específicos, resultantes de um duplo desafio: incorporar suas populações marginais ao novo momento nacional e cultural que surgia e, conseqüentemente, desligar-se das tradições arcaicas menos compatíveis com o estilo de vida das sociedades industriais modernas.

Darcy Ribeiro mostrava-se bastante otimista com a ca-

pacidade de adaptação desses povos-testemunhos sem que se desse uma perda de identidade étnica: "en el futuro participarán de la vida nacional sin renunciar a su carácter, como hacen los judíos o los gitanos en tantas naciones (...). Para alcanzar esta forma de integración, sin embargo, será necesario concederles un mínimo de autonomía y acabar con el empeño de forzar su incorporación a la vida nacional como componentes indiferenciados" (RIBEIRO, 1972, p. 31).

Segundo o antropólogo, por serem produtos de um processo peculiar de formação étnica, os povos-testemunhos da América caracterizar-se-iam por uma divisão social em três estratos superpostos e diferenciados segundo sua condição étnica de indígenas ou neo-americanos e, também, por participarem de modo desigual na riqueza nacional e no controle político. No estrato superior, estariam os ditos "brancos por autodefinição". Seriam racial e culturalmente mais europeizados, controlariam a economia e as instituições políticas e militares, adaptando-as aos seus interesses. No estrato mais inferior, estaria a massa dos que, como indígenas, se encontram em situação de marginalidade social. Seriam, diz o autor, "indígenas modernos", e a integração de tal parcela dessa população, dos pontos de vista cultural, social e econômico, representaria o grande desafio a vencer. Completando o quadro elaborado por Ribeiro, teríamos o estrato intermediário: "considerado mestizo, no lo es tanto por sus caracteres raciales – aunque haya absorbido una gran proporción de genes europeos o africanos – como por su mayor integración a la cultura hispanoamericana, obtenida a través de la españolización lingüística – la incorporación a la fuerza de trabajo de la sociedad nacional" (RIBEIRO, 1972, p. 32).

Desse modo, no entender do antropólogo, há uma conjugação entre a questão étnica e a cultural como caracterizadora dos estratos sociais dos povos-testemunhos latino-americanos. Estes parecem constituir diversos níveis de mestiços, não apenas no aspecto racial, mas também no cultural. Segundo o raciocínio do antropólogo, tanto cultural como econômica e socialmente, teríamos, portanto, diferenças de níveis de mestiçagem.

As comarcas culturais e a transculturação narrativa

Como se pode perceber, as configurações histórico-culturais americanas apresentadas por Darcy Ribeiro são compatíveis com o que Ángel Rama compreende por comarca cultural em "Diez problemas para el novelista latinoamericano", de 1964. Nesse ensaio, republicado em *La novela latinoamericana, 1920-1980* (RAMA, 1982b), o uruguaio defende uma divisão do subcontinente voltando-se para a macrorregionalização. Sua perspectiva é a de fazer prevalecer a unidade latino-americana por meio de uma valorização de suas regiões culturais em contraposição ao que chama de "balcanización política de América Latina por obra de los imperialismos, las oligarquías locales y falsas estructuras administrativas del colonizaje, con lo cual se han creado precarias y, muchas veces, arbitrarias estructuras seudonacionales (América Central sirva de ejemplo)":

Ello [a balcanización] ha dificultado la natural expansión y desarrollo de las comarcas semejantes donde los elementos étnicos, la naturaleza, las formas espontáneas, las tradiciones de la cultura popular, convergen en parecidas formas de creación literaria: así podría hablarse del Tihuantisuyo, por la presencia indígena y sus tradiciones culturales propias, por sus idénticos conflictos con la sociedad blanca; así podría hablarse de la comarca pampeana, asociando vastos territorios argentinos, el Uruguay y Río Grande do Sur [*sic*], donde se ha generado el "gaucho" con sus características cosmovisión y literatura; así podría hablarse del Caribe, donde el mar, las islas, la mezcla racial, tan intensamente productiva de cultura, ya ha sido reconocido integrado en un solo ciclo cultural por obra de un novelista (Carpentier). Estas comarcas - no sólo naturales sino también culturales - son desfiguradas por la balcanización política, pero sin embargo deben reconocerse en ellas elementos de suyo tan poderosos como para que hayan sobrevivido, otorgándoles unidad característica, en este siglo y medio de vida independiente, dividida, de América Latina. (RAMA, 1982b, p. 49 - 50 - colchetes meus)

Mais adiante, no mesmo ensaio, Rama incluirá em sua

exemplificação o caso brasileiro. Para ele, a diversidade cultural aqui equivaleria a um mosaico de países independentes. De todo modo, a variedade não seria exclusiva do Brasil, com sua dimensão continental; haveria ainda o caso de Porto Rico. Portanto, uma região poderia abranger ao mesmo tempo diversos países contíguos, ou dentro deles recortar áreas com traços comuns, oferecendo um segundo mapa, mais verdadeiro, inclusive, que o oficial - este último tantas vezes determinado por divisões administrativas coloniais ou por questões políticas posteriores. Não obstante, em outra passagem, o crítico uruguaio faz algumas ressalvas a seus exemplos de comarca cultural, entre elas os casos do Brasil e do México:

La excepción es Brasil. El hecho de que prácticamente sea un continente aparte, que disponga de una lengua propia, más la decadencia larga de Portugal, la conmixión racial original del país, ha contribuido fuertemente a desarrollar los rasgos nacionales, instaurando una literatura de las más diferenciables, autónomas, "nacionales" que haya dado el continente. (...)

Junto a la excepción brasileña, habría que considerar algunos atisbos de organización autónoma y nacional de las literaturas, que se puede observar en el caso de México (porque aquí el indígena ha alcanzado, por sendas indirectas, una influencia cultural - o más bien antropológica - que podrá resultar enteramente insospechada para el propio mexicano que vive dentro de ella, considerándose, como es habitual, el mejor exponente del pensamiento universalista dentro de las tierras hispanoamericanas) (RAMA, 1982b, p. 51 - 52)

Portanto, desde 1964, podemos dizer que os estudos antropológicos, como os realizados por Darcy Ribeiro, colaboraram para que o crítico uruguaio desenvolvesse o que entende por comarca cultural e também para que repensasse o conceito de transculturação definido pelo cubano Fernando Ortiz em *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de 1940. Podemos dizer que ambos aparecem em *Transculturación narrativa en América Latina* (1982a) como pressupostos metodológico-conceituais e como procedimentos comumente encontrados no subcontinente. Entretanto, é necessário aten-

tar para o fato de que Rama, em vez de se voltar para o estudo superficial das comarcas, optou por concentrar seu estudo em uma comarca específica, a que chamou de andina. A transculturação, segundo a concepção de Ortiz, também seria corrente na cultura latino-americana, mas o uruguaio examinará como ela viria a ocorrer na literatura de uma determinada região cultural, mais especificamente na obra de José María Arguedas. Podemos dizer que, ao empreender esse movimento de aproximação a um caso específico, outros embasamentos teóricos foram necessários e decisivos para que chegasse a estabelecer o que considerou como transculturação narrativa.

Em sua tentativa de compreender a variedade cultural da América Latina, Rama projeta o conceito de sistema literário, exposto pelo crítico brasileiro Antonio Candido em *Formação da literatura brasileira*, de 1959, e desenvolvido tendo em vista os limites de uma nação para o subcontinente. Mas, como não desejava perder de vista as peculiaridades internas de cada comarca cultural ou de cada configuração histórico-cultural, volta a se concentrar no estudo de uma determinada comarca cultural e, mais do que isso, em um caso específico. A diversidade cultural encontrada por Rama não se daria apenas horizontalmente, privilegiando as diferenças existentes na extensão do continente, mas sim dentro de uma mesma sociedade, nas diferenças de condições de vida, nos vários estratos sociais e na maneira como se relacionariam. Ou seja, o crítico uruguaio preocupa-se com o modo vertical como essa diversidade se manifesta.

Desse modo, Rama demonstra haver encontrado na obra de José María Arguedas a justificativa para uma maior preservação das tradições nas áreas mais internas da região andina – segundo Darcy Ribeiro, uma região na qual estão presentes os povos-testemunhos – principalmente no que considera como as serras, conforme se pode perceber na introdução aos ensaios do autor peruano em *Formación de una cultura nacional indoamericana*, de 1975:

No es que para él [Arguedas] la cultura mestiza sea superior a la abroquelada cultura de las poblaciones indias del Departamento de Puno, sino que ella es una conyuntura eficaz de preservación parcial de aquellos valores, en tanto

que los agrupamientos indígenas conservadores se encuentran en situación más desamparada: incapaces de resistir el asalto que promueve la cultura occidental, burguesa y capitalista que viene de Lima, dentro de los bastiones serranos, son condenados a la desintegración social y espiritual. (RAMA, 1989, p. XX - XXI).

A explicação, segundo o crítico uruguaio, seria que, em especial no Valle del Mantaro, Puquio, Huncayo, teria ocorrido uma mestiçagem precoce, na época da Conquista. A partir de então, essas culturas já fusionadas – fruto de um primeiro processo de transculturação, por assim dizer – teriam permanecido, segundo suas palavras, em estado de *congelación* até o momento em que as novidades tecnológicas do início do século XX chegassem às serras, vencendo as barreiras naturais antes pouco desbravadas, e *descongelado* essas culturas. O fato é que, graças à transculturação inicial, teriam podido resistir melhor ao novo choque cultural. E teriam passado – considerando-se a teoria do italiano Vittorio Lanternari – de uma rigidez inicial a uma condição de plasticidade cultural. Desse modo, quando o peruano e Rama falam de cultura indígena, estão na verdade fazendo referência a uma cultura já miscigenada, promovendo uma valorização da cultura e do indivíduo mestiço. Arguedas estudara – e o uruguaio se baseia nessas pesquisas – detalhadamente a área cultural indígena, que considerava não só como parte do Peru, e sim uma vasta zona dos Andes, que se estenderia dos altiplanos colombianos até o norte da Argentina e mais uma boa parte da Bolívia, Peru e Equador. Essas plurais culturas indígenas, ali residentes na época da Conquista, teriam desenvolvido uma sociedade particularmente refratária às transformações do mundo moderno. Ao explicar como poderia ser entendida a região, o crítico uruguaio expõe o que considera uma comarca cultural:

Son tierras ecológicamente emparentables dentro de las cuales se produjo la mayor expansión del Inkario lo que ha permitido a algunos autores, como haya de la Torre, reponer la idea del Tawantinsuyu con su capital natural en el Cuzco, debido a la unidad lingüística y a la generalizada homogeneidad cultural que logró imponer el Inkario en su proceso imperial sobre las diversas culturas de la región, antes de la llegada de los españoles. (RAMA, 1982a, p. 124)

Entretanto, ainda que com a presença de uma força unificadora do império inca alguns grupos tivessem persistido, principalmente nas zonas mais distantes – conservando certas línguas tribais ou locais e suas manifestações artísticas peculiares –, Rama ainda aponta a existência de sociedades indígenas que não teriam sido dominadas. Haviam recebido influências da cultura quíchua cusquenha, mas teriam desenvolvido culturas autônomas. Exemplifica com os *chibchas* ou *taironas*, na Colômbia. Com a chegada dos conquistadores e colonizadores espanhóis, a intenção de promover uma unificação resultou mais forte. A cultura espanhola intensificou a “unidade aparental”, ao utilizar o quíchua como língua evangelizadora. Ao mesmo tempo, Rama recorda que a cultura externa não possuía, de forma tão consolidada, a unidade interna que desejava transplantar para o subcontinente. Somente com os estudos de arqueologia e antropologia recentes (para sua época), a pluralidade teria podido vir à tona. O uruguaio prossegue observando que, durante séculos, o regime de dominação da cultura externa se sobrepôs às autóctones de forma violenta, sem, no entanto, conseguir destruí-las ou assimilá-las.

Em termos literários, o crítico assinalará que a camada intermediária às duas culturas – a estrangeira espanhola e a autóctone –, denominada como *mestiza*, acabara por apenas imitar o setor dominante, não sendo capaz de traduzir-se em uma cultura coerente e sistemática que desenvolvesse uma literatura própria. Limitara-se, portanto, a acentuar a dicotomia entre as duas culturas que lhe haviam originado. Relegara as autóctones sobreviventes a um conservadorismo tradicional e folclórico ao mesmo tempo em que permitira sua continuidade e também sua fácil manipulação. Com a República, essa situação acabaria adquirindo um viés classista, pois teria sido uma classe social herdeira das aristocracias locais baseadas na propriedade de terra e no trabalho servil que haveria assegurado a continuidade da cultura espanhola de dominação. A nova classe se impusera sobre os trabalhadores rurais, na sua grande maioria índios e, também, mestiços, entre os quais sobrevivia a velha tradição cultural autóctone. Portanto, o mesmo sistema que proporcionava a preservação da cultura mais tradicional indígena também a explorava. Outro fato relevante destacado pelo crítico seria o desmembramento geopolítico daquela região andina em vári-

os países, os quais, conseqüentemente, com seus respectivos governos, apresentariam diferentes atitudes em relação à população e níveis distintos de desenvolvimento dessas microrregiões. As zonas que passaram a fazer parte da Argentina e da Venezuela (região ocidental andina) teriam sido, segundo Rama, "asperamente integradas", parte delas graças ao avanço liberal com seus impulsos modernizadores já no século XIX, e a outra no XX. Entretanto, majoritariamente, essa região teria ficado sob domínio de governos conservadores, tais como os de La Paz, Lima, Quito, e Bogotá, verificando-se então uma continuidade, em termos econômicos e sociais, do que já ocorria nos tempos coloniais.

Contra esse sistema rígido, teriam se organizado várias rebeliões locais, segundo palavras de Ángel Rama. Desarticuladas, provincianas, anacrônicas, estas, ao mesmo tempo, demonstravam a situação insatisfatória em que vivia a população e a "rigidez acriativa" do sistema. Para o intelectual uruguaio, a sociedade peruana seria o maior exemplo de insubmissão, onde os conflitos revelariam sua maior aspereza e as contradições do sistema resultariam mais violentas. O foco maior dessa insatisfação encontrar-se-ia em Lima.

Prosseguindo em seus estudos, o crítico uruguaio faz referência (1982a, p.180) a um texto póstumo de José María Arguedas, "Razón de ser del indigenismo en el Peru" (segundo Rama, de 1970), no qual, não levando em consideração a obra de Manuel González Prada, do século XIX, o peruano descreve o que considera como os três períodos *indigenistas* no século XX. O primeiro deles seria correspondente ao *novecentismo*. Tal corrente se afirmaria na obra que Julio C. Tello construíra em oposição à de pensamento hispanista de José de la Riva Agüero e Víctor A. Belaúnde. Esse primeiro *indigenismo* procurava enaltecer a cultura inca, que, na época, começava a ser revelada pelos achados arqueológicos e bibliográficos. De todo modo, não realizava ainda uma revalorização da cultura índia pós-hispânica. O segundo período, chamado por Rama de "central", teria como maior expoente José Carlos Mariátegui (1895-1930). Como característica desse momento, poder-se-ia destacar a reivindicação social e econômica em favor dos índios. Os autores teriam passado a tomar, como tema de suas obras, o Peru contemporâneo, oferecendo uma grande produção sobre o índio

como classe miserável, maltratada e expoliada. O crítico uruguaio descreverá, como características de romances, obras de arte, estudos sociais, econômicos e políticos dessa época,

(...) franco y rudo realismo; su aspiración a un reconocimiento sedicentemente objetivo y aun documental del entorno; su poderoso racionalismo clarificador; sus esquemas mentales simples; contratados, rotundos, que proponían interpretaciones simples pero eficaces del mundo; su fuerza, que le otorgó una nota recia y áspera; su espontáneo emocionalismo elevado a la categoría de valor artístico y moral; su combatividad, que forzó la nota denotativa de cualquier texto refiriéndolo al discurso global de la sociedad; su confianza en las ideologías que, abundantemente producidas, enmascararon las operaciones concretas de esta clase en avance dentro de la sociedad; su eticidad que se tradujo en una permanente militancia. (RAMA, 1982a, p. 179 - 180).

Segundo Rama, Arguedas promoverá uma valorização do mestiço, mas não em termos raciais, e sim culturais, como ele mesmo enfatiza em "El complejo cultural en el Peru", ensaio publicado pela primeira vez em 1952 e recolhido por Rama em *Formación de una cultura nacional indoamericana*, em 1975:

Durante siglos, las culturas europeas e india han convivido en un mismo territorio en incesante reacción mutua, influyendo la primera sobre la otra con los crecientes medios que su potente e incomparable dinámica le ofrece; la india defendiéndose y reaccionando gracias a que su ensamblaje interior no ha sido roto y gracias a que continúa en su medio nativo; en estos siglos, no sólo una ha intervenido sobre la otra, sino que como resultado de la incesante reacción mutua ha aparecido un personaje, un producto humano que está desplegando una actividad poderosísima, cada vez más importante: el mestizo. Hablamos en términos de cultura; no tenemos en cuenta para nada el concepto de raza. Quienquiera puede ver en el Perú indios de raza blanca y sujetos de piel cobriza, occidentales por su conducta. (RAMA, 1989, p. 2).

Como se pode perceber, a diferença cultural não se daria apenas entre as várias culturas que estariam interagindo em

uma mesma região mas também pelas próprias distinções de estratos sociais de uma mesma sociedade. Essa superposição dos estratos que definem as diferenças entre os vários setores da sociedade seria, para o crítico uruguaio, mais visível nas cidades. Ele explica: ainda que os estratos sociais urbanos participem das mesmas normas homogeneizadoras impostas pela educação, pelo regime de impostos, pela dominação do setor dirigente, estas não impediriam a existência de perceptíveis diferenças no âmbito da cultura e na diversidade de subculturas que se sobrepõem no mesmo espaço. Por outro lado, também não se deveria crer que, nas áreas rurais, não fosse possível um recorte vertical na divisão por estratos sociais. A diferença social seria perceptível, por exemplo, nas formas de paternalismo presentes na relação entre fazendeiros e empregados.

Para Rama, esses dados demonstram a necessidade de uma perspectiva sociocultural que permitisse reconstruir com maior rigor o funcionamento de uma sociedade regional, pois a seus valores já constituídos seriam acrescentados os de classes e setores sociais provenientes da norma homogeneizadora da cidade. Daí podermos entender, mais uma vez, sua opção pela obra de Arguedas. No entender de Ángel Rama, o autor peruano estaria apto a produzir uma literatura também miscigenada ou transculturada. Arguedas era um letrado pertencente a um estrato sociocultural intermediário que reunia, ao mesmo tempo, a experiência de ter sido criado em sua primeira infância entre os indígenas e os posteriores conhecimentos acadêmicos das várias culturas do Peru. Portanto, teria vivenciado os dois lados da sociedade peruana – o modernizado, da cidade, onde estaria o conhecimento formal e letrado; e o outro, antigo, rural e portador de um conhecimento informal e oral. Poder-se-ia, segundo a perspectiva do crítico uruguaio, encontrar no autor peruano a capacidade de sintetizar as vozes das várias classes sociais por uma demonstração de suas características culturais.

Torna-se patente, conforme se verificou brevemente neste artigo e de modo mais amplo em *Transculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama* (CUNHA, 2005), que os estudos antropológicos de Darcy Ribeiro, entre outros, foram de grande valia para a construção da obra crítica de Rama e, especialmente, de *Transculturación narrativa en América Latina* (1982a). Mas o uruguaio percebera a necessidade de ou-

tros aportes teóricos que abrangessem o dinamismo das relações culturais latino-americanas ao se deparar com um caso com José María Arguedas e *Los ríos profundos*. Daí podermos inferir que, partindo do conceito de transculturação de Fernando Ortiz, passando pelos estudos antropológicos das configurações histórico-culturais provenientes de seu contato com Ribeiro, das especificidades da produção literário-antropológica do autor peruano e, ainda dos estudos de outros intelectuais e áreas, Ángel Rama pôde, enfim, sintetizar esses conhecimentos e elaborar sua proposta de transculturação narrativa.

CUNHA, R. B. From historic-cultural configurations to narrative transculturation: Darcy Ribeiro meets Ángel Rama. *Revista de Letras*, São Paulo, v. 45, n. 2, p. 35 - 57, 2005.

- **ABSTRACT:** *The present article briefly approaches the importance of the anthropological studies of the Brazilian Darcy Ribeiro in the critical work by Ángel Rama. The interchange between the intellectuals can be perceived in *Transculturación narrativa en América Latina* (1982a), and it must be understood in a deepened way. However, it is necessary to notice that the confluence between the work of both already existed. The first meeting occurs in 1964, when the anthropologist was exiled in Montevideú, and the contact continued in other projects they have undertaken in their studies on the Latin American culture.*
- **KEYWORDS:** *Ángel Rama; cultura; Darcy Ribeiro; Latin America; literary criticism; narrative transculturatuion.*

Referências:

ARGUEDAS, J. M. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Seleção e prólogo Ángel Rama. 5. ed. Ciudad de México: Siglo XXI editores, 1989.

BLIXEN, C.; BARROS-LÉMEZ, A. *Cronología y Bibliografía de Ángel Rama*. Montevideú: Arca, 1986.

CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*, 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981. 2 v.

CUNHA, R. B. *Transculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*. 2005. 351f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2005.

HENRÍQUEZ UREÑA, P. *La utopía de América*. Prólogo Rafael Gutiérrez Girardot; compilação e cronologia Ángel Rama e R. Gutiérrez Girardot. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1989. v. 37.

MICELI, S. (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: Sumaré, 1995, v. II.

ORTIZ, F. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Prólogo e cronologia Julio Le Riverend; Introdução Bronislaw Malinowski. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987. 565 p.

PEYROU, R. (Prólogo, edição e notas). *Ángel Rama – Diario 1974-1983*. Caracas: Trilce/Fondo Editorial La Nave Va, 2001.

RAMA, Á. Darcy Ribeiro: Una generación brasileña. *Marcha*, Montevideo, v. 1207, p. 31, may. 1964.

_____. Prologo. In: ARGUEDAS, J. M. Formación de una cultura nacional indoamericana. Sel. e prólogo A. Rama. 5 ed. Ciudad de Mexico: Siglo XXI editores, 1989.

_____. *Transculturação narrativa en América Latina*. Montevideo: Fundación Ángel Rama, 1982a.

_____. *La novela latinoamericana, 1920-1980*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1982b.

_____. *Los gauchipolíticos rioplatenses - literatura y sociedad*, 2. ed. Buenos Aires: CEDAL, 1982c.

RIBEIRO, D. Primeiro exílio. In: _____. *Confissões*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997. p. 361 - 404.

_____. *Configuraciones histórico-culturales americanas*, Montevideú: Centro de Estudios Latinoamericanos, 1972.